TRACTATUS THEOLOGICI

JUXTA MIRAM D. THOMÆ, ET CURSUS SALMANTICENSIS FF. DISCALCEATORUM B. MARIÆ DE MONTE CARMELI PRIMITIVÆ OBSERVANTIÆ DOCTRINAM.

TOMUS SECUNDUS.

SEX COMPLECTENS TRACTATUS.

QUORUM
- I. De Trinitate.
- II. De Angelis.
- III. De Ultimo fine, & Beatitudine.
- IV. De Voluntario.
- V. De Bonitate, & Malitia.
- VI. De Virtutibus.

PER R. P. F. PAULUM A CONCEPTIONE, *SACRÆ Theolog. Lectorem Primarium, & ejusdem Ordinis Definitorem Generalem.*



NUNC SECUNDÒ IN LUCEM PRODIT.

PARMÆ, MDCCXXV.

Apud Hæredes Pauli Monti, sub Signo Fidei.

SUPERIORUM FACULTATE.

J. M. J.

LICENTIA REVER. PATR. GENERALIS Ordinis Discalceatorum B. M. V. de Monte Carmelo.

FR. Sebastianus à Conceptione, Generalis Ordinis Fratrum Discalceatorum Beatæ Mariæ Virginis de Monte Carmeli Primitivæ Observantiæ. De consensu nostri Diffinitorii generalis, ut Liber, cujus titulus est: *Tomus secundus sex complectens tractatus, quorum primus de Trinitate; secundus de Angelis; tertius de Ultimo fine, & Beatitudine; quartus de Voluntario; quintus de Bonitate, & Malitia, sextus de Virtutibus*; à P. Fr. Paulo à Conceptione suis elucubrationibus acuratè elaboratus, & à gravioribus, doctisque viris nostri Ordinis (quibus ipsum videndum, & examinandum commisimus) recognitus, & approbatus, typis mandetur, & ut in lucem prodeat, obtentis facultatibus necessariis, tenore præsentium licentiam concedimus. Data in nostro Collegio Burgensi die decima quinta Septembris anno Domini millesimo septingentesimo vigesimo primo.

Fr. Sebastianus à Conceptione.
Generalis.

Fr. Petrus à Sancto Bernardo.
Secretarius.

INDEX
TRACTATUUM, DISPUTATIONUM, DUBIORUM, ET PARAGRAPHORUM, QUÆ IN HOC TOMO SECUNDO CONTINENTUR.

TRACTATUS VI.
De Trinitate.
DISPUTATIO I.
De Processionibus divinarum personarum.

DISPUTATIO II.
De relationibus divinis.

DISPUTATIO III.
De personis divinis.

TRACTATUS VII.

De Angelis.

DISPUTATIO I.

De Angeli substantia.

DISPUTATIO II.

De intellectu Angeli.

DISPUTATIO III.

De voluntate Angeli.

4. Co-

TRACTATUS VIII.

De ultimo fine.

DISPUTATIO I.

De fine in communi.

DISPUTATIO II.

De Beatitudine.

TRACTATVS IX.

De Voluntario, & Involuntario.

DISPUTATIO I.

De Voluntario in communi.

DISPUTATIO II.

De Voluntario libero.

vel

DISPUTATIO III.

De Involuntario.

TRACTATUS X.

De Bonitate, & Malitia.

DISPUTATIO I.

De Constitutivo Moralitatis.

DISPUTATIO II.

De Moralitate, & Circunstantiis.

DISPUTATIO III.

De indifferentia actus humani.

TRACTATUS XI.

De Virtutibus.

DISPUTATIO I.

De natura virtutum.

DISPUTATIO II.

De subjecto immediato virtutis.

2. Ar-

DISPUTATIO III.

De proprietatibus virtutum.

TRACTATUS VI.

DE TRINITATE.

CONSIDERATIS *autem his, quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, restat considerare* (inquit D. Thomas in prooemio quæst. 27. hujus 1. part. à qua usque ad quæst. 43. inclusivè differit de sacro-sancto Trinitatis mysterio) *de his, quæ pertinent ad trinitatem personarum in divinis*. Ad quod arcanum explanandum, hunc tractatum dicamus: sed non nisi fide magistra, & Angelic. Præcept. D. Thoma Duce. Ubi ejus vestigia sequentes primò agemus de Processionibus divinis, deinde de divinis Relationibus, & postea de Personis, priùs in communi, & deinceps in particulari.

DISPUT. I.

De Processionibus divinarum Personarum.

CUM personæ divinæ relationibus constituantur, & relationes in processionibus fundentur, optima methodus postulat, ut priùs de istis, quàm de relationibus & personis agatur: hic enim ordo est scientificus, utpotè à principio sumens exordium.

DUBIUM I.

Utrùm detur aliqua vera & formalis processio intra Deum?

1 JUxta rectam methodum quæstio *An est* præcedit quæstionem *Quid est*, ob quam rationem in hoc primo dubio sermo nobis est de existentia processionum. Sed nota, triplex esse genus processionum: aliud enim est actionum formaliter transeuntium: & tunc contingit, quando aliquid procedit ab alio tamquam à causa, & illud simul cum actione recipitur in materia extrinseca, ut calor procedit ab igne, qui recipitur simul cum actione in ligno: Hoc autem genus processionis non habet locum in Deo propter dicta tract. 3. disp. 2. num. 75. Ad hoc genus processionis reduci valet motus progressivus animalis, qui quamvis sit immanens & vitalis, solùm existit in corporibus, ideoque omninò relegatur à Deo. Aliud est actionum virtualiter transeuntium, etsi formaliter immanentium: & tunc accidit, quando aliquid procedit ab alio tamquam à principio, & existit extra principium, quamvis actio maneat in ipso principio. Et licet hoc genus actionum Deo non repugnet; est tamen extra scopum hujus tractatus: pertinet enim ad processionem creaturarum, de qua differit D. Thomas infrà quæst. 44. Tertium genus processionum est actionum omninò immanentium, quarum terminus procedens manet in ipso agente. Et de hoc genere processionum intelligitur titulus dubii, & propterea ponitur illa particula *intra Deum*. Adduntur aliæ particulæ, nempè *vera & formalis*, ad denotandum nos loqui non de processione metaphorica, aut ex nostro modo imperfecto concipiendi, sed de processione vera & reali: Pro qua sit:

§. I.

Catholica sententia.

2 DIcendum est, dari intra Deum veram & formalem processionem unius personæ ab alia. Conclusionem hanc esse de fide plura sacræ Scripturæ testimonia persuadent: Nam Joan. 8. filius de seipso dicit: *Ego ex Deo processi, & veni*. Et cap. 16. *Exivi à Patre, & veni in mundum*. Et de Spiritu-sancto Joan. 15. dicitur: *Cùm venerit Paraclitus, qui à Patre procedit*. Quæ testimonia & alia innumera in primis non in sensu metaphorico, sed proprio & rigoroso accipienda esse docent omnes SS. PP. nam juxta regulam communiter receptam D. August. verba sacræ Scripturæ intelligenda sunt in sensu proprio litterali, quando non sequitur aliquod absurdum; sed in præsenti non sequi constabit ex argumentorum solutione, immò ex non litterali intelligentia sequitur destructio mysterii Trinitatis: ergo propriè accipienda sunt. Neque accipi valent de processione aliqua extra Deum: Tum quia in aliis testimoniis dicitur filium, qui à Patre procedit, esse in Patre, ut Joann. 1. *Filius, qui est in sinu Patris*. Et 14. *Non creditis, quia ego in Patre, & Pater in me est?* Tum etiam: quia sæpè Scriptura sacra edocemur, Filium, & Spiritum-sanctum esse substantialiter Deum, ejusdemque numero naturæ cum Patre, idque passim confirmant Concilia & SS. PP. ergo juxta Scripturam sacram datur processio vera & realis intrà Deum.

3 Ex quibus hæc brevis, sed in hac materia satis efficax, conficitur ratio. Nam de mysterio Trinitatis, & de divinis processionibus id tenendum est, quod docet Scriptura sacra, Concilia definiunt, & explicant PP. tum quia captum rationis naturalis transcendunt: tum quia funiculus hic triplex difficilè rumpitur; sed ex his omnibus edocemur dari veras processiones, quibus Filius & Spiritus-sanctus procedunt intra Deum: ergo ita tenendum est.

4 Deinde quamvis conclusio non possit evidenter probari, potest tamen aliquibus congruentiis sufficienter ostendi. Prima est: nam infinitam bonitatem decet, infinitè communicari; sed, seclusa processione unius personæ ab alia intra Deum, non stat summa & infinita communicatio, quia per processionem ad *extrà* solùm finito modo potest communicari, ut ostendi potest per singulas & altiores communicationes ad *extrà* discurrendo: nam præcipuæ sunt communicatio essentiæ divinæ in visione beata, & Verbi incarnatio, in quibus tamen Deus finito modo communicatur: ergo datur intra

Deum processio unius personæ ab alia.

Secunda potest desumi ex his, quæ docet D. Thomas in hac 1. part. quæst. 11. art. 3. & 1. Contra gent. cap. 42. ex quibus conficitur ratio theologica, supposita fide de trinitate personarum in unitate essentiæ: Nam fides catholica docet, dari in Deo cum unitate essentiæ trinitatem personarum, juxta illud Athanas. *Fides autem catholica hec est, ut unum Deum in trinitate, & trinitatem in unitate veneremur*: ergo intra Deum debet dari una persona improducta & improcedens, à qua aliæ duæ debeant verè & formaliter procedere. Consequentia probatur: Nam omnis multitudo debet reduci ad unum tanquam ad primum principium, unde propter proportionalem rationem omnes creaturæ procedunt à Deo tanquam à primo & unico principio: ergo intra Deum deber dari una persona improducta, à qua aliæ duæ verè & formaliter procedant.

5 Tertia desumitur ex D Hilario lib. *de Synodis*, quam refert D. Thomas infrà quæst. 33. art. 4. ad 4. Nam si darentur tres personæ improductæ intra Deum, vel essent realiter indistinctæ, vel distinguerentur realiter in natura; utrunque est hæreticum: ergo datur intra Deum processio, qua una persona procedat realitèr ab alia. Major quoad primam partem constabit ex dicendis infrà disp. 3. ubi propriam sedem habet. Quoad secundam, quæ est hujus loci, breviter suadetur: Nam distinguerentur; sed non oppositione aut distinctione relativa: ergo distinctione absoluta, seu naturæ. Quam rationem sub brevissimis verbis comprehendit D. Hilar. loco proximè relato, ubi ait: *Cùm Deus unus sit, duo innascibiles esse non possunt*. Et D. Thom. *Ponere duos innascibiles, est ponere duos Deos & duas naturas divinas*.

6 Et confirmatur (præcludendo tacitam objectionem Scoti) Nam si una persona divina non procederet ab alia, distinguerentur realiter ratione naturæ: ergo distinguerentur in natura; sed idem est *distingui in natura*, ac essentiam in illis esse finitam & limitatam: ergo nulla persona haberet naturam infinitam. Minor subsumpta constat ex his, quæ docet D. Thomas suprà quæst. 11. art. 3. quia scilicet perfectio unius deesset alteri, neque contineretur eminenter in natura alterius; quod est signum limitationis. Antecedens verò, in quo tantùm potest esse difficultas, suadetur ex dicendis infrà quæst. 28. Nam triplex est genus relationum, ex quibus possit oriri relativa distinctio, scilicet unitatis & numeri, mensuræ, & mensurabilis, producentis & producti; sed relatio fundata in mensura & mensurabili supponit distinctionem in natura, cùm unum extremum sit perfectius alio: item relatio fundata in unitate aut diversitate supponit etiam diversitatem in natura, siquidem fundatur non in omnimoda identitate, sed in convenientia duorum distinctorum: ergo, nisi adsit relatio producentis & producti inter personas divinas, distinguerenter realiter ratione naturæ.

7 Tandem suadetur conclusio alia congruenti ratione, qua utitur D. Thomas in præf. art. 1. Nam in natura intellectuali creata datur processio verbi; sed Deus est natura intellectualis perfectissima: ergo in Deo datur vera processio verbi perfectissimi substantialis, & per se subsistentis. Major continet doctrinam D. Thomæ, qui loco citato ait: *Quicumque intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, producit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ*. Minor est evidens. Et consequentia probatur: Quia si intra naturam intellectualem creatam & imperfectam datur processio verbi imperfectionibus involuti, non est cur in natura intellectuali perfectissima, qualis est divina: non detur processio verbi perfectissimi. Ex quo ulteriùs fit, dari in Deo processionem aliam per voluntatem: tum quia sequitur ad processionem per intellectum: tum etiam quia militat eadem ratio.

§. II.

Oppositus error: Et objectiones contra prædictas rationes.

8 Assertioni catholicæ duplex error est oppositus. Primus asserebat, intra Deum non dari tres personas realiter distinctas: quem tenuit Sabellius sequtus Judæos, & Mahometanos: Ex quo alius oriebatur, videlicet quòd nulla datur processio intra Deum. Secundus affirmabat, Filium, & Spiritum-sanctum non esse personas divinas, ob quod tenebatur concedere, omnem processionem non esse intra Deum manentem sed extrà. Ita Arius: cui ex parte adhærebat Macedonius, quia existimabat Spiritum-sanctum esse creaturam.

Et arguitur *primò* ex Scriptura: Nam Joan. 4. dicit Filius: *Pater major me est*: Et de eodem ad Philipp. 2. dicitur: *Factus obediens usque ad mortem*: Et Sapientia, quæ à nobis appellatur *verbum Dei*, dicit se esse creaturam Eccles. 24. *Qui creavit me*: Sed persona, quæ est Deus, aliam non potest habere majorem, nec alteri ut superiori subesse, nec minùs creari: ergo Filius non est Deus. Idipsum probat Macedonius de Spiritu sancto: Nam Rom. 8. dicitur pro nobis postulare; sed postulare arguit indigentiam aut impotentiam Deo repugnantem: ergo. Tandem contra omnem processionem stat illud Act. 20. *Beatius est dare, quàm accipere*: Nam si à Patre procedunt Filius, & Spiritus-sanctus, Pater dat, & uterque accipit: ergo Pater erit beatior, & major Filio, & Spiritu-sancto; sed persona divina non potest habere aliam majorem: ergo.

Respondetur, primum, & secundum testimonium loqui de Christo secundùm naturam humanam, qua erat minor Patre, & subditus illi. Sed quia in eo erat etiam natura divina, secundùm hanc erat coæternus, & consubstantialis Patri, & nullo modo illi subjectus. ¶ Illud de sapientiæ creatione exponit D Thomas de sapientia indita creaturis, quæ creata est. ¶ Ad locum adductum à Macedonio: Respondetur, quòd Spiritus sanctus non postulat formalitèr, sed causalitèr, in quantum facit nos postulare. *Ad ultimum*: Respondetur, quòd tunc est beatius dare, quàm accipere, quando id, quòd datur, datur liberè, & non est tantum nec idem cum ipso dante: quando autem id, quod accipitur, est idem cum ipso dante, & necessariò datur, non minùs beatum est accipere quàm dare, quia non est minùs in uno, quam in alio. Vel, ut inquit August. ubi nulla est indigentia accipientis, non est beatius dare quàm accipere. Videatur D. Thom. quæst. 10 *de Potent.* art. 1. ad 13.

9 Arguitur *secundò*: Nam una persona angelica non producit aliam personam angelicam: ergo nec una persona divina aliam personam divinam. Consequentia probatur: Nam ea, quæ sunt in Deo, non debent esse adinstàr creaturarum imperfectiorum, sed adinstàr perfectiorum, quales sunt angelicæ: ergo si unus Angelus non producit alium, nec una persona divina debet producere aliam.

Ad hoc argumentum respondetur, concedendo antecedens; sed negando consequentiam. Et ad ejus probationem dicendum est, quòd ea, quæ reperiuntur in Deo, intelligenda sunt adinstàr creaturarum perfectiorum, secundùm id quòd dicunt de perfectione, secùs verò secundùm id, quod important de imperfectione: Unus autem Angelus nequit producere alium ex maxima perfectione substantiæ angelicæ ob quam petit produci per creationem; & nulla creatura nec instrumentaliter potest creare. Sufficit ergo, quòd sicut in Angelis datur processio ad *intrà* secundùm emanationem intelligibilem, quod pertinet ad perfectionem naturæ intellectualis, ita seclusis imperfectionibus detur intra Deum processio aliqua intelligibilis. Diximus *seclusis imperfectionibus*: nam quia *intelligere* angelicum non est substantia, terminus ejus nequit esse substantia, ac proinde nec persona. At quia *intelligere* divinum est suum *esse* & per se subsistens, ut alibi diximus, terminus ejus debet esse substantia per se subsistens, & persona. Videatur D. Thomas loco suprà relato *de Potent.* ad 5. argum.

10 Arguitur *tertiò*: Repugnat, intra Deum esse plures personas distinctas realiter: ergo repugnat processio intra Deum. Antecedens probatur: Repugnat dari plures personas distinctas realiter: ergo repugnat processio intra Deum. Antecedens probatur: Repugnat dari plures naturas divinas realiter distinctas: ergo etiam repugnat esse intra Deum plures personas divinas realiter distinctas. Consequentia probatur: Ideo antecedens est verum, quia natura divina est infinita; sed etiam persona divina est infinita: ergo si repugnant plures naturæ divinæ realiter distinctæ, etiam plures personæ realiter distinctæ.

Ad hoc argumentum respondetur, esse notam disparitatem inter personam, & naturam: infinitas naturæ

turæ est absoluta, multiplicitas autem absoluta opponitur infinitati de linea absoluta, eo, quod fundetur in finitate, & limitatione. Infinitas vero personæ est relativa, quæ stare non valet absque oppositione relativa, neque hæc absque multiplicitate reali personarum. Ratio hujus discriminis est: nam duplex est genus distinctionis realis, aliud oppositionis relativæ: & hoc tantùm abest, ut opponatur infinitati, quod potius ex capite infinitatis exposcit multiplicationem realem: & hic modus reperitur inter personas divinas. Aliud est ortum ex limitatione, ratione cujus unum non potest extendi ad identificandum sibi aliud, neque ad illud eminenter præcontinendum: Et hic modus reperiretur in natura divina, ex suppositione, quod daretur altera natura divina.

11 Arguitur *quartò*, contra secundam rationem. Nam prima persona intelligitur convenire essentiæ independenter ab omni processione, siquidem est improducta: ergo idem dicendum est de aliis personis. Probatur consequentia: Tum quia ita intimè conveniunt essentiæ divinæ sicut prima persona, cum essentia petat essentialiter subsistere immediatè in tribus personis; sed quia personalitas primæ personæ, videlicet Patris, convenit immediatè essentiæ, prima persona non est procedens: ergo idem dicendum est de aliis personis: Tum etiam: quia pro illo signo, quo intelligitur persona Patris, debet cointelligi persona Filii, cum sint simul natura, & cognitione; sed pro priori ad omnem processionem intelligitur persona Patris: ergo etiam persona Filii.

Respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Ad cujus primam probationem dicendum est, quòd estò persona Filii ita conveniat essentiæ, sicut persona Patris, ad hunc sensum quòd non mediante alio per modum nexus, aut dispositionis tribuat essentiæ suam perseitatem incommunicabilitatis; convenit tamen mediante alio per modum principii: quia essentia divina exigit personas non disparatè, sed ordine quodam, in quo clauditur processio unius ab alia; aliàs in Deo nulla persona esset Pater, nec Filius. *Ad secundam:* Dicendum est verum esse, quòd semper ac intelligitur persona Patris, intelligitur persona Filii cum omnimoda simultate durationis, & naturæ: sed cum hoc stat, quod persona Patris sit prior origine, quàm Filius, & quòd, dum intelligitur persona Patris, ut originans, intelligatur persona Filii ut originata, in quo exprimitur processio Filii à Patre. Pro hujus solutione modò dicta sufficiant, quia iterum redibit sermo, dum de constitutivo personarum agemus.

12 Arguitur *quintò*, contra tertiam rationem. Si una persona procederet realiter ab alia, ex vi hujus potiùs sequeretur personam procedentem habere diversam naturam ab ea, à qua procedit: ergo ex vi prædictæ rationis ineptè probatur dari processionem realem intra Deum. Antecedens probatur: Nam quod procedit ab alio, debet habere diversum *esse* ab eo, à quo procedit: ergo diversam naturam. Antecedens liquet in processionibus creatis.

Et confirmatur *primò*: Nam repugnat enti à se, seu primo enti, primoque principio esse ab alio; sed quælibet persona divina est ens à se, seu primum ens, primumque principium: ergo nulla persona divina procedit realiter ab alia. ¶ Confirmatur *secundò*: Scotus salva fide defendit, Spiritum sanctum non fore distinctum in natura à filio, estò ab illo non procederet: ergo non rectè juxta fidem arguitur, esse processionem in Deo ex unitate essentiæ, & distinctione personarum.

Ad argumentum respondetur, negando antecedens. Et ad ejus probationem dicendum est, quod ad veram processionem unius personæ ab alia non requiritur, quod habeat diversum *esse* essentiæ, aut existentiæ ab ea, à qua procedit, nisi ex capite limitationis, sed sufficit, quòd sit personaliter distincta ab ea. Et hoc maxime verificatur in processione intelligibili, nam adhuc in creatis salvatur vera processio verbi, quin hoc habeat diversam essentiam seu naturam à specie, à qua procedit, sed tantùm diversum modum habendi eamdem numero naturam, ut diximus tract. 2. disp. 2. Unde cum processio Verbi divini sit secundùm emanationem intelligibilem, & perfectissima, non requiritur, quòd habeat diversum *esse* essentiæ, sed sufficit, quòd eadem essentia diverso modo sit in persona producente, & producta.

Ad primam confirmationem respondetur, quòd ei, qui est ens à se, seu primum ens, primumque principium per modum causæ, repugnat, quòd sit ab alio tamquam à causa; & hac ratione nulla persona divina potest procedere ab alia tamquam à causa: Et ei, qui est primum principium præcisè per modum *principii*, etiam repugnat, quòd sit ab alio tamquam à vero principio; ideo primæ personæ divinæ, seu Patri repugnat esse ab alio per veram processionem. Cœterùm ei, qui est ens à se, seu primum ens (eo quòd habet naturam divinam) & primum principium per modum *causæ*, nullatenus repugnat, quòd sit ab alio præcisè per modum *principii*; & hoc modo convenit Filio, & Spiritui-Sancto procedere à Patre. Ratio, cur solùm competit eis habere principium, & non causam, est: quia earum processio est perfectissima, & ex vi illius petit communicari eadem numero natura, quæ est in principio: Rebus sic stantibus, repugnat, quòd principium eorum habeat veram rationem causæ: quia ad veram rationem causæ requiritur, quod id, quod ab ea procedit, habeat veram dependentiam, & ad veram dependentiam oportet, quod habeat naturam numero, vel specie diversam. Pro quo videantur N. Complut. abbrev. in lib. Physic. disp. 8. quæst. 1. ¶ Ad secundam respondetur, quòd Scotus supponit in illa hypotesi, quòd Filius, & Spiritus-sanctus procederent à Patre cum relativis proprietatibus, quibus nunc gaudent; & sic asserit fore distinguendos. At verò si non essent personæ à Patre procedentes, non essent relativæ, nec catholicè poterat sustineri.

13 Arguitur *ultimò*, contra ultimam rationem. Nam creatura rationalis videns Deum per essentiam non producit verbum: ergo illud axioma generale D. Thomę *Quicumque intelligit &c.* est falsum.

Hoc argumentum nullam vim habet apud eos Authores, qui asserunt in visione beata produci verbum. Sed quia nos oppositam sententiam docuimus tract. 2. disp. 2. dub. 6. nobis incumbit illud enodare. Pro quo observa, quod ratio prædicta D. Thomę non convincit efficacitèr & demonstrativè (hoc enim mysterium naturali ratione demonstrari non valet: quia non solùm est supernaturale, sed alia supernaturalia longè transcendens) sed affertur à D. Thoma ad illud declarandum, & congruenter suadendum, supposita fide. ¶ Observa *secundò*, præcipuum scopum D. Thomæ esse probare, contra Arium, & alios hæreticos, dari processionem intra Deum, seu relinquentem verbum intra Deum, quia Arius oppositum docebat, nempè quòd Verbum divinum ita procedebat à Patre, ut non maneret intra Deum. Ad quod suadendum, utitur exemplo intellectionum connaturalium, quas constat certò producere verbum intra ipsas creaturas. Unde licèt visio beata non producat verbum, ob rationes quas loco suprà relato assignavimus, ad intentum D. Thomę parùm refert, dummodò per alias intellectiones producatur verbum intra intelligentem manens. Videatur omnino littera Div. Thomę. Per quod satis constat ad argumentum.

14 Et si hęc explicatio non placet: Potest responderi *secundò*, quòd D. Thomas in illo axiomate non loquitur de intellectione utsic, & universaliter sumpta, sed loquitur de intellectione simpliciter connaturali, qua quęlibet creatura intellectualis versatur circa suum objectum connaturale. Et ideo efficacia hujus congruentię in eo stat, quòd cùm creaturę intellectuales in omni sua intellectione connaturali producant verbum, congruum est, quòd Deus, qui est in supremo gradu intellectualitatis, per suam intellectionem omninò connaturalem, quę est sui ipsius cognitio, etiam producat verbum, quidquid sit de visione beata quę non est simpliciter connaturalis intellectui creato adhuc perfuso lumine gloriæ, ut diximus tract. 2. disp. 1. num. 85.

Sed obiicies *primò*, contra hanc solutionem. Angelus seipsum connaturaliter intelligit; & tamen in sui cognitione non producit verbum, cùm ejus substantia per seipsam sit præsens proprio intellectui: ergo principium D. Thomæ etiam sic explicatum non est universaliter verum. ¶ *Secundò:* Nam eo ipso quòd per visionem Dei creatam non producatur verbum, sequitur, quòd non debeat produci per increatam. Tum quia visio Dei creata est participatio visionis, qua Deus seipsum videt: ergo si illa non producit verbum, nec ista. Tum etiam: nam propterea visio Dei creata non producit verbum, quia ei-

essentia divina est ex se actu intellecta; sed hæc ratio suadet non produci verbum in intellectione, qua Deus seipsum videt: ergo. Tum denique: quia visio beata est perfectior qualibet alia intellectione creata; sed ea, quæ sunt in Deo, intelligi debent adinstar eorum, quæ reperiuntur in creaturis perfectissimis, & non in inferioribus: ergo.

Tertiò: Quia omnis intellectio creata producit verbum ex indigentia: ergo non debet ei assimilari processio Verbi divini. ¶ Et confirmatur: Productio verbi arguit imperfectionem vel in ipso verbo, vel in ipso producente: ergo cùm nulla imperfectio locum habeat in Deo, planè infertur non dari processionem verbi intra Deum. Antecedens probatur: Nam verbum vel producitur ex nihilo sui per creationem; & tunc verbum erit creatum & imperfectum: vel producitur ex aliquo; & tunc argueretur imperfectio in producente, quia careret ex se prædicto verbo.

16 Ad primam objectionem respondetur, negando minorem. Nam estò substantia Angeli sit ejus intellectui præsens per seipsam physicè, & in *esse* intelligibili per modum actus primi, & ideo gerit munus speciei impressæ, non tamen intelligibiliter est præsens in actu secundo & per modum verbi: quia ad hoc foret necesse, quod esset actus purus in *esse* intelligibili: & sic Angelus, dum actu se intelligit, producit verbum. Si verò Angelus in cognitione sui haberet suam essentiam sibi unitam in ratione *verbi*, ut multi probabiliter volunt, tunc posset dici, quòd produceret verbum non ex indigentia, sed ex fœcunditate. At hujumodi verbum esset infinitæ perfectionis (hoc inconveniens infertur ex opinione relata) quia essentia Angeli haberet ex se esse essentialiter actu intellectam, essetque suum *intelligere*; essentia autem, quæ est hujusmodi, nequit non esse infinita, & ratio producendi verbum infinitæ perfectionis ex fœcunditate. *Vel posset dici:* Quòd non produceret verbum: & hoc proveniret partìm ex perfectione, quia videlicet essentia Angeli haberet sufficientem actualitatem, ut per seipsam uniretur in ratione *verbi*; & partìm ex imperfectione, quia ad producendum verbum ex pura fœcunditate requiritur perfectio infinita. Ratio hujus est subtilissima. quia nimirum verbum productum ex fœcunditate nequit esse ejusdem naturæ cum objecto præcisè in *esse* intelligibili: verbum enim istud est per se primò institutum ad repræsentandum & constituendum objectum in ratione objecti actu intellecti; quod in illa hypotesi repugnat: unde oporteret, quòd verbum tunc productum esset ejusdem naturæ cum objecto tàm in *esse* intelligibili, quàm in *esse* entitativo: Essentia autem, quæ est ratio producendi verbum ejusdem naturæ cum objecto in utroque ordine, nequit non esse infinita. Et propterea Angelus nequit producere verbum ex pura fœcunditate. Sed inde nihil contra nos; quia omnis perfectio competens creaturis debet Deo convenire seclusis imperfectionibus, ideoque essentia divina debet producere verbum ex fœcunditate.

17 Ad secundam respondetur, negando assumptum. Et ad ejus primam probationem dicendum est, quòd *participare* est partim sumere, & partim relinquere. Unde ex eo quòd visio Dei creata sit participatio formalis intellectionis primordialis divinæ, planè infertur, non posse ei convenire omne quod est illi connaturale. Id autem, quod in intellectione divina à creata imparticipatum relinquitur, est productio verbi: quia est prædicatum exprimens infinitatem, cùm verbum productum in omni eventu esset infinitum, ut diximus loco suprà relato. Stat ergo dari productionem verbi intellectione primordiali, quin illud producat visio Dei creata. *Adde:* quòd visio producens verbum in divinis est notionalis, & visio Dei creata non est participatio visionis notionalis, sed essentialis & absolutæ. *Ad secundam:* Satis constat ex proximè dictis: nam visionem beatam creatam non producere verbum non provenit præcisè ex capite in ea recensito, sed etiam quia intellectus creatus non habet vim infinitam, quæ requiritur ad producendum verbum ex fœcunditate, seu ad producendum verbum simpliciter infinitum. *Ad tertiam:* Respondetur, visionem beatam, sicut & quamlibet aliam intellectionem naturalem dicere aliquid perfectionis, & aliquid imperfectionis. Id quod est perfectionis in visione beata, scilicet Deum videre prout est in se, excedit perfectionem cujuslibet intellectionis naturalis. Verùm cùm careat fœcunditate, in hoc exceditur saltem secundum quid ab intellectione naturali. D. Thomas adducit ad intentum intellectionem fœcundam, relicta visione beata etsì perfectiori, ut sic verificetur, quod omnis perfectio reperta in creaturis reperitur formaliter in Deo, seclusis imperfectionibus. Per quod constat ad tertiam objectionem.

18 Ad ejus confirmationem respondetur, quòd processio ex aliquo tamquam ex actu purissimo identificante sibi terminum, & ipsam processionem, & in eodem signo *in quo* inferente terminum, non arguit ullam imperfectionem in producto, aut in producente. Et omnia hæc interveniunt in processione Verbi divini: nam in primis Verbum divinum producitur ex essentia divina, quæ identificat sibi tàm processionem ipsam, quàm terminum ejus formalem, & proprietatem personalem: deinde Pater æternus non præintelligitur ad Verbum pro aliquo signo *in quo* adhuc secundùm rationem, sed semper petit illud producere ex fœcunditate, & ita numquam caret illo. Unde nulla imperfectio est in Patre æterno, ejusque verbo, ex eo quod istud procedat ab illo.

DUBIUM II.

Quænam sint principia Processionum in divinis?

19 EXplicata quæstione *an est* circa processiones divinas, gradum facimus ad exponenda earum principia. Pro quo nota ex Philosophia, principium processionis esse duplex, *quod* videlicet, & *quo*. Principium *quod* est suppositum: *quo* est forma, ratione cujus suppositum operatur: Et hoc est duplex, radicale scilicet, & proximum, ut constat in nobis intelligentibus, quorum principium radicale est anima, proximum verò intellectus. ¶ Citrà dubium supponendum est *primò*, principium *quod* processionum divinarum esse personas. Et ratio brevis est: quia saltem inter principium *quod*, & terminum *qui* processionis realis debet intercedere distinctio realis; constat autem, quòd tantùm inter personas divinas datur distinctio realis: ergo personæ divinæ sunt principium *quod* respectivè processionum divinarum. Eò vel maximè: quia actiones sunt suppositorum. Eadem certitudine supponendum est *secundò*, naturam divinam esse saltem principium *quo* radicale earum.

Difficultas celebris est inter Theologos, quodnam sit principium *quo* proximum illarum. Nam cum in Patre (v.g.) reperiatur natura divina, & intellectus, voluntas, & relatio, dubitari potest, cui ex his conveniat ratio principii proximi. Ad quod prorsùs de materiali se habet, quòd intellectus distinguatur virtualitèr à natura, vel non distinguatur. Resolutio constabit ex assertionibus sequentibus.

§. I.

Assertio prima.

20 DIcendum est *primò*, processiones esse verè & propriè actiones, & non puras & simplices emanationes. Ita Div. Thomas passim in hac quæst. 27. præcipuè art. 3. ubi ait: *Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd in divinis non est processio nisi secundùm actionem*, & paucis interpositis: *Processio autem Verbi attenditur secundùm actionem intelligibilem*. Idemque tradit pluribus aliis in locis. Angelicum Præcept. sequuntur communiter Theologi, contra Suarium lib. 1. *de Trinit.* cap. 8. num. 5. & in Metaphys. disp. 48. sect. 4. num. 10. & contra Molinam hic disp. 1. & alios.

Et probatur ratione: Nam processiones divinæ debent intelligi & esse ad modum earum, quæ in creaturis perfectioribus, scilicet intellectualibus ut *talibus*, reperiuntur; sed processiones repertæ in creaturis intellectualibus ut *talibus* (videlicet processio verbi, & impulsus) sunt verè & propriè actiones immanentes & vitales denudabiles ab omni imperfectione: ergo processiones divinæ erunt verè & propriè actiones immanentes. Major continet expressam doctrinam D. Thomæ in præf. art. 1. in corp. Et minor quoad primam partem abundè manet probata à N. Complut. abbrev. in lib. *de Anima* disp. 20. quæst. 1.

Quoad

Quoad secundam verò probatur *primò*: Nam ratio *substantiæ* est denudabilis ab omni imperfectione, quia tantùm exprimit ex suo conceptu formali esse per se, in quo nulla imperfectio importatur: item ratio *relationis realis* est denudabilis ab omni imperfectione, quia ex suo conceptu formali exprimit tantùm ordinem ad alterum, in quo nulla involvitur imperfectio; sed in conceptu *actionis immanentis* ex suo conceptu formali nulla exprimitur imperfectio. Minor probatur: Conceptus *actionis* ex suo conceptu formali tantùm dicit, quòd sit ultima actualitas agentis, & ad summum quòd aliquid ab ea procedat, ipsa manente in principio; sed in his nulla exprimitur imperfectio. Minor quoad primam partem constat: & propterea Deus est actus purissimus, & actualissimus. Quo ad secundam suadetur: Nam vis ad producendum dicit maximam perfectionem & actualitatem denudabilem ab omni imperfectione: ergo actualis productio illi correspondens, si maneat in agente, erit maxima perfectio denudabilis ab omni imperfectione.

Explicatur hoc: Conceptus *virtutis activæ* potest denudari ab omni imperfectione; & propterea verè datur in Deo: ergo etiam conceptus *actionis immanentis*. Antecedens est D. Thomæ suprà quæst. 25. art. 1. ubi ait: *Manifestum est, quòd unumquodque secundùm quod est actu & perfectum, secundùm hoc est principium activum alicujus. Ostensum est autem suprà, quòd Deus est actus purus, & simpliciter & universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maximè competit esse principium activum*. Consequentia verò probatur: Nam actio est actualior & perfectior virtute activa secundùm suum conceptum explicitum: ergo si ratio virtutis activæ est denudabilis ab omni imperfectione, potiori titulo actio ei correspondens. *Explicatur magis*: Deus, saltem respectu creaturarum, habet veram virtutem activam, & actionem ab omni imperfectione depuratam; sed hoc nequit verificari de actione formaliter transeunti: ergo conceptus actionis immanentis potest ab omni imperfectione purificari.

21 Nec refert, si dicas, quòd saltem terminus realiter productus per veram actionem non potest denudari ab omni imperfectione, ut liquet in termino omnipotentiæ. Non (inquam) refert: Nam actio, & potentia si sunt denudabiles ab omni imperfectione, in tantùm inferunt imperfectionem in termino, in quantùm terminus evadit realiter distinctus à natura, virtute, & actione principii: ergo dum terminus productus sibi identificat naturam, virtutem, & actionem principii, denudatus manet ab omni imperfectione, ut in divinis contingere necesse est. Videantur dicta num. 18.

22 Sed obiicies *primò* cum D. Thoma hic art. 1. ubi ait: *Non ergo accipienda est processio secundùm quòd est in corporalibus, sed secundùm emanationem intelligibilem*. Ergo processio in divinis est emanatio. ¶ *Secundò*: Si processio divina esset vera actio, terminus ejus verè esset quid actum per eam; sed hoc dicit imperfectionem, cum dicat rationem *effectus*: ergo processio divina non est verè & propriè actio. ¶ *Tertiò*: Nam de ratione actionis est, quòd oriatur à suo principio per veram elicientiam, quòd sit productio termini realiter distincti tàm ab ipso producente, quàm ab ipso termino, quòd sit medium inter duos terminos *à quo* & *ad quem*, ac tandem quòd supponat potentiam passivam, in qua recipiatur; sed hæc omnia dicunt plurimas imperfectiones: ergo in Deo non est verè & propriè conceptus *actionis*.

Ad primam objectionem respondetur, nomine *emanationis* non intelligere D. Thomam aliquid distinctum ab actione, prout hęc est analogum respectu actionis immanentis, & transeuntis, sed prout emanatio distinguitur ab actione transeunti, de cujus ratione est, quòd non remaneat in ipso agente. Et quòd hæc expositio sit juxta mentem ipsius, patet ex ejus verbis antecedentibus, & subsequentibus: *Non ergo* (inquit) *accipienda est processio, secundùm quòd est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, ut calor à calefaciente in calefactum; sed secundùm emanationem intelligibilem*: cùm anteà præmiserit: *Cùm omnis processio sit secundùm aliquam actionem: sicut secundùm actionem, quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extrà; ita secundùm actionem, quæ manet in ipso agente, est aliqua processio ad intrà. Et hoc maximè patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere &c.* Cùm ergo ex tota hac doctrina concludat, processionem Verbi esse emanationem intelligibilem, nomine *emanationis* non debet intelligi aliquid distinctum ab actione immanenti.

Ad secundam respondetur, hæc nomina *agens*, & *actum* apud Latinos significare causam, & effectum; cùm tamen *actio* ex communi acceptione non significet actum secundum correspondentem causæ ut *tali*. Unde cum pluribus loquendum est, licèt cum paucioribus sentiendum. Sicut Pater dicitur *principium* Filii; & tamen Filius non dicitur *principiatus*, ut inquit D. Thomas infrà quæst. 33. art. 12. Si verò velis illa nomina accipere ad significandum omne id, quod procedit, in hoc sensu Pater potest dici *agens*, & Filius *actus*, cùm à Patre verè procedat Filius. ¶ Ad tertiam respondetur, omnia illa inconvenientia esse propria actionis prout *creatæ*, & maximè transeuntis; non verò actionis prout analogum est ad actionem immanentem, & transeuntem, ad creatam, & increatam: etenim prout sic tantùm dicit rationem *ultimæ actualitatis* cum aliqua egressione sivè virtuali, sivè eminentiali, in quo nulla imperfectio invenitur.

§. II.

Assertio secunda.

23 Dicendum est *secundò*, actiones, in quibus processiones divinæ consistunt, non esse tanquam à principio proximo *quo* à natura, prout hæc præintelligitur vel ex parte rei conceptæ, vel ex modo concipiendi intellectui, & voluntati. Ita D. Thomas in hac quæst. & communiter Theologi, contra Durandum in 1. dist. 6. quæst. 2. Et probatur *primò* ex sacra Scriptura. Nam Filius in ea dicitur *Verbum*, & Spiritus-sanctus *Charitas* seu *Amor*; sed verbum est terminus intellectus, & amor voluntatis: ergo juxta Scripturam processiones divinæ non sunt actus solius naturæ, sed sunt actus intellectus, & voluntatis. ¶ Et confirmatur ex SS. PP. qui passim ajunt, Filium appellari *Verbum*, quia procedit per intellectum, & Spiritum-sanctum *Amorem*, quia procedit per voluntatem. Pro quo videndi sunt N. Salm. in præf. à num. 38.

24 Neque hìc locum habet evasio Durandi asserentis, Filium impropriè dici *Verbum*, & Spiritum-sanctum *Amorem*. Nam ex eo quòd prædicta testimonia cum omni proprietate sumantur, nullum sequitur absurdum: ergo temerarium est ea accipere in sensu metaphorico contra mentem SS. PP. & Conciliorum. Adde *primò*: Nam eadem ratione loca Scripturæ, in quibus secunda persona dicitur *Filius*, possent in sensu improprio accipi: unde Verbum non esset propriè Filius, quod est hæreticum. Adde *secundò*: Quia contra hanc evasionem stat id, quod ait D. Thomas infrà quæst. 34. art. 1. ad 1. ubi Origenem appellat *fontem Arianorum*, eo quod dixit, Filium non esse propriè Verbum; quod dicere videtur Durandus.

25 Deinde probatur ratione: Nam divinæ processiones debent esse secundùm actionem immanentem naturæ purè intellectualis: ergo debent esse secundùm operationes intellectus, & voluntatis; & consequenter proximè ab intellectu, & voluntate. Antecedens est certum: nam divinæ processiones nequeunt esse secundùm actiones transeuntes, aliàs non essent intra Deum neque secundùm actiones immanentes quæ non sint purè spirituales, aliàs non essent actiones naturæ divinæ, cùm hæc sit purè spiritualis. Consequentia verò probatur: Nam in natura purè spirituali nulla datur operatio immanens præter operationem intellectus, & voluntatis, ut liquet in Angelis: ergo processiones divinæ procedunt proximè ab intellectu, & voluntate. Tum etiam: nam operationes naturæ viventis vita purè spirituali debent esse vitales vitalitate purè spirituali; at istę sunt solùm operationes intellectus, & voluntatis: ergo.

Et confirmatur: Nam de divinis debemus philosophari per analogiam ad res creatas, seclusis imperfectionibus; sed in rebus creatis operationes immanentes, v. g. *intelligere*, *velle* & *generare*, non sunt actus immediatè à natura, sed mediis intellectu, voluntate, & potentia generativa: ergo etiam in Deo.

Respondebis cum Durando, quòd licèt in naturis finitis debeat processio fieri proximè à potentia realiter distincta, quia finitæ sunt; secus verò in natura infinita, qualis est divina, ob oppositam rationem.

Sed contrà: Licèt enim cum infinitate naturæ divinæ pugnet, quòd agat per vires proximas ab ipsa reali-

ter distinctas, non verò quòd agat per vires proximas ab ipsa, virtualiter, aut eminentialiter diversas: ergo cùm intellectus, & voluntas solùm distinguantur virtualiter, aut eminentialiter à natura divina, non est contra ejus rationem, quod processiones sint immediatè ab intellectu, & voluntate: sicut non est contra ejus rationem, quòd natura divina intelligat, & amet mediante intellectu, & voluntate.

26 Probatur conclusio alia ratione: Nam si natura divina, ut præintelligitur intellectui & voluntati, esset principium proximum *quo* divinarum processionum, non esset ratio, cur una earum esset prior alia, una esset generatio, & non altera, & cur essent tantùm duæ; hoc non est admittendum: ergo natura divina, ut præintellecta intellectui & voluntati, non est principium *quo* proximum processionum divinarum. Sequela majoris quoad primam partem probatur: Nam utraque processio esset immediate à natura: ergo non esset, cur una esset prior, & altera posterior. Patet consequentia: quia ex ipsa natura non posset desumi prædicta ratio. Quoad secundam partem etiam suadetur: Quia si respectu utriusque processionis esset idem principium proximum formale *quo*, nempè ipsa natura, pariter in utraque communicaretur natura, sed non esset ratio, rebus sic stantibus, cur formalissimè communicaretur termino unius, & non alterius: ergo non esset ratio, cur processio unius esset generatio, & non alterius. Quoad tertiam suadetur: Quia natura divina est infinita & infinitè fœcunda; sed non obstanti quòd sit principium proximum unius processionis infinitæ, adhuc non est satiata: ergo neque esset ratio, cur esset satiata duplici processione.

27 Augetur difficultas: Semel quòd natura divina, ut modificata per intellectum & voluntatem, sit principium divinarum processionum, est sufficiens ratio, cur una processio sit prior altera, una generatio & non alia, & cur sint tantùm duæ: ergo natura divina non est principium *quo* processionum divinarum, nisi mediantibus intellectu, & voluntate. Antecedens probatur: Nam in primis intellectus, & intellectio est prior voluntate, & volitione: deinde processio per intellectum, adhuc in creatis, est generatio secundum quid, secùs verò processio per voluntatem: ergo si intellectus, & voluntas sunt principia proxima processionum, redditur sufficiens ratio, cur una sit prior altera, & cur una sit generatio & non alia. Et tandem in natura purè intellectuali non datur nisi hæc duplex potentia, quarum unaquæque producit in Deo terminum infinitum ad *intrà*, & adæquatum & explentem totam vim ipsius potentiæ: ergo redditur sufficiens ratio, cur sint duæ, & non plures.

Et confirmatur: Nam ordo, pluralitas, & diversitas processionum debet desumi ex principiis earum; sed supposito quòd natura divina sit principium proximum processionum, nullus est ordo, nullaque pluralitas, & diversitas ex parte principii: ergo nulla esset diversitas, pluralitas, aut ordo inter divinas processiones. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: Nam processiones sumunt suam speciem à principio proximo: ergo etiam ordo, pluralitas, & diversitas processionum debet desumi ex principiis earum.

28 Nec refert, si dicas, quòd à natura profluunt immediatè passiones, & hoc non obstanti redditur ratio, cur una sit intellectus, & alia voluntas, & una prior alia. Non (inquam) refert: Nam propterea passiones dimanant à natura in determinato numero, & ordine, quia ex se sunt prima accidentia, & non petunt oriri ab ea mediis aliis principiis proximis; & tandem natura ex se est determinata ad unam, & per hanc determinatur ad aliam; & cum passiones nequeant esse infinitæ, perveniri oportet ad ultimam; sed hæ rationes locum non habent in actionibus: siquidem istæ ex se petunt oriri à natura mediis potentiis proximis: ergo est nota disparitas inter passiones naturæ, & inter ejus actiones.

29 Sed arguitur *primò* ex D. Hilario, qui lib. *de Synodo* ait, quòd voluntas Dei attulit creaturis substantiam, quam habent, sed natura Filio. Et confirmatur ex Damasc. lib. 1. fidei cap. 8. ubi ait: *Generatio est opus naturæ*: ergo processio Verbi non est actus intellectus, sed tantùm naturæ.

Respondetur, generationem Verbi dici à Patribus *opus naturæ*, vel quia communicatur ei natura ex vi processionis: vel quia processio ejus est necessaria, & nullo modo libera. Hoc ultimum videtur esse magis consonum Patrum menti: quia agebant contra Arium dicentem, Filium esse creaturam, ac proinde ejus processionem liberam. Ad quod impugnandum non potuerunt non asserere, quòd *generatio ejus est opus naturæ*.

30 Arguitur *secundò*: Nam actus intellectus, & voluntatis sunt essentiales, & toti Trinitati communes; sed processiones sunt actus notionales, & ita Pater generat, & non Filius; & Pater & Filius spirant, & non Spiritus-sanctus: ergo processiones non sunt actus intellectus, & voluntatis. ¶ Et confirmatur: Per actus intellectus, & voluntatis nihil producitur: ergo processiones non sunt actus intellectus, & voluntatis. Antecedens probatur ex 9. Metaph. text. 16. ubi dicitur, hanc esse conditionem actus intelligendi, & volendi, ut distinguitur ab actione transeunti, ut ex illo nihil sequatur: ergo.

Ad argumentum respondetur, quòd licèt actus intellectus, & voluntatis absolutè sint essentiales; tamen, ut connotant relationes, sunt notionales; & prout sic possunt esse processiones. Ad quam solutionem tenetur recurrere Durandus; siquidem essentia est etiam communis toti Trinitati. ¶ Ad confirmationem respondetur, quòd discrimen positum à Philosopho inter actionem intelligendi, & actionem transeuntem tripliciter potest intelligi: Primò, quòd actus intelligendi ex ratione generica & communi non producit terminum, econtrà verò actio transiens essentialitèr petit terminum. Ex quo colligitur, quòd actus intelligendi aliquando non producit terminum, ut visio beata ob peculiarem sui rationem; & aliquando illum producit, ut cæteræ intellectiones creatæ, & intellectio primordialis Dei ex fœcunditate. Secundò, quòd actio transiens producit terminum ob consistentiam illius; secùs verò intellectio nisi ob necessitatem objecti, quod per seipsum non valet intellectionem terminare. Tertiò, quod actio transiens respicit ut *finem* terminum productum; actio verò intelligendi non respicit ut *finem* suum terminum; sed econversò: quia actio non est propter terminum, sed terminus propter intellectionem.

31 Arguitur *tertiò*: Nulla creatura generat per intellectum, & voluntatem: ergo neque in divinis. Patet consequentia: nam, ut sæpè diximus, divina debemus intelligere ad modum eorum, quæ sunt in creaturis. Antecedens verò probatur: Nam in primis equus, & leo non generant per has potentias: item Angeli, qui sunt purè spirituales, non habent fœcunditatem ad generandos alios Angelos: tandem creaturæ mixtæ ex corpore & anima, ut homines, non generant per intellectum & voluntatem sibi simile, sed per potentiam corpoream.

Respondetur in primis instando argumentum contra Durandum: siquidem natura creata immediate non generat sed media potentia generativa; & tamen natura divina generat immediatè: ergo quamvis nulla creatura generet per intellectum, & voluntatem, non sequitur Deum non generare per has potentias. Deinde respondetur, quòd creaturæ purè spirituali licèt non competat generare per intellectum in *esse* naturali, convenit tamen ei generare in *esse* intelligibili. Ex quo arguitur rectè, quod Deus generet per intellectum; & cùm ejus generatio debeat esse perfectissima & substantialis (quia absoluta est ab omni imperfectione) inde est, quòd debeat generare per intellectum simul in *esse* intelligibili, & naturali.

§. III.

Assertio tertia.

32 Dicendum est *tertiò*, processiones non esse à relationibus paternitatis, & spirationis activæ tanquam à principio proximo *quo*. Ita D. Thomas infrà quæst. 41. art. 5. & cum eo communiter Theologi. Et probatur ratione: Nam illud in creatis est principium *quo*, in quo agens assimilat sibi terminum: ergo similiter in divinis; sed Filius non assimilatur Patri in personalitate seu relatione: ergo principium *quo* proximum processionum non est relatio. Minor subsumpta patet: Nam Filius in relatione potiùs est dissimilis Patri, cùm dicat oppositionem relativam.

Et confirmatur *primò*: Nam relatio paternitatis est ipsa subsistentia, & terminus naturæ constituens personam; sed subsistentia seu personalitas non est principium *quo*: ergo relatio non est principium *quo*. Probatur minor:

nor.· Nam ratio principii proximi *quo* competit ei, quod habet rationem virtutis naturæ; sed subsistentia non est virtus naturæ, sed terminus ejus ut constituens principium *quod*·. ideoque ex diversitate subsistentiæ non infertur diversitas operationum (ut liquet in operationibus Christi, quæ essent ejusdem rationis, estò humanitas ejus dimitteretur à Verbo) sed ex diversitate potentiarum·. ergo personalitas non est principium *quo*. ¶ Confirmatur *secundò*.· Principium *quo* radicale est natura: ergo non oportet, quòd principium *quo* proximum sit relatio. Consequentia probatur: Ideo relatio esset principium proximum, quia principium proximum debet esse notionale; sed principium radicale non debet esse in recto notionale, sed sufficit, quòd sit natura ut connotans relationem.· ergo idem potest, & debet dici de principio *quo* proximo.

33 Sed obiicies·. Principium *quo* processionis debet distingui à termino *quo*; sed nullum prædicatum absolutum distinguitur realiter à termino *quo* processionum in divinis.· ergo relatio est principium *quo* proximum processionum. Minor est certa. Et major probatur·. nam principium *quod* debet in omni processione distingui à termino *qui*.· ergo etiam principium *quo* à termino *quo*.

Et confirmatur·. Nam principium *quo* debet distingui à termino *qui*; sed nullum prædicatum absolutum distinguitur realiter à termino *qui* in divinis.· ergo relatio est principium *quo* processionum in divinis. Major probatur·. Nam propterea terminus *qui* distinguitur realiter à principio *quod* adhuc in divinis, quia verè & realiter progreditur ab eo; sed etiam progreditur à principio *quo*.· ergo etiam distinguitur à principio *quo*. ¶ Adde *primò*.· Nam principium *quo* magis obtinet rationem *principii*, quam principium *quod*, cùm illud sit tale ratione sui, & hoc non sit nisi ratione principii *quo*; sed principium *quod* distinguitur à termino *qui*, quia est principium reale illius.· ergo etiam principium *quo*. Patet consequentia: Nam *propter quod unumquodque tale, & illud magis*. ¶ Adde *secundò*: Principium *quo* realiter refertur ad principiatum, seu ad terminum *qui*, non minùs propriè quàm principium *quod*: ergo realiter distinguitur ab eo. Patet consequentia: quia nihil potest referri realiter ad seipsum. ¶ Adde *tertiò*.· Nam principium *quo* est ratio distinguendi principium *quod* à termino *qui*, siquidem est ei ratio illum producendi: ergo etiam principium *quo* distinguitur realiter à termino *qui*.

34 Ad objectionem respondetur, negando majorem. Et instari potest in sententia opposita: nam quamvis relatio esset principium *quo* proximum processionum non debet distingui a termino *quo*: hic enim in omni processione non est relatio seu subsistentia, sed natura aut quid simile de linea absoluta; ut liquet in generatione hominis; cujus terminus *quo* est humanitas, non subsistentia; & in processione caloris, cujus terminus *quo* est calor, non relatio; & sic de singulis. Ad ejus probationem dicendum est, esse latum discrimen inter principium *quod* relatè ad terminum *qui*, & principium *quo* relatè ad terminum *quo*: nam ratio principii *quod*, & termini *qui* est propria personæ, seu subsistentis ut *quod*, juxta illud vulgare proloquium: *Actiones, & passiones sunt suppositorum, seu subsistentium*: de ratione autem personæ est, esse incommunicabilem, quod in divinis est propriissimum relationis. Si ergo principium *quod*, & terminus *qui* constituuntur per relationes oppositas, & incommunicabiles, planè infertur, quòd principium *quod*, & terminus *qui* debeant distingui realiter. At principium *quo* est proprium virtutis, naturæ, & actualitatis, de cujus ratione est, quòd non sit incommunicabilis nisi ratione limitationis, cùm omne agens intendat assimilare sibi terminum, non in subsistentia, ut ex supradictis patet, sed in natura, virtute, aut perfectione ipsius agentis. Unde cùm natura divina, ejusque processio ad *intrà* sit infinita, necesse est, quòd terminus ejus *quo* evadat omninò similis, consubstantialis, & identificatus cum principio *quo*. Et ita tàm longè ab eo est, quòd distinguatur realitèr ex parte recti, ut potiùs petat, in eo quod est de ratione termini formalis, esse omninò identificatum cum principio *quo*. Sufficit ergo, quod distinguantur adinvicèm ex parte connotati, quod est relatio.

35 Ad confirmationem respondetur, negando majorem. Quia, ut ex proximè dictis constat, principium *quo* processionum quoad rectum debet esse de linea absoluta; &, ut rectè supponit confirmatio, nullum prædicatum absolutum distinguitur realiter ab aliqua persona, quæ est terminus *qui*. Ad cujus probationem dicendum est, quòd ratio adæquata, cur terminus *qui* distinguitur realiter à principio *quod*, non est quia procedit ab eo utcumque, sed quia procedit ab eo ut à principio *quod*, de cujus ratione est, quod sit incommunicabile, & de linea relativa quoad rectum. At de ratione principii *quo* potiùs est esse communicabile, nisi sit limitatum, ac proinde nequit esse de linea relativa. Et hac ratione quamvis terminus *qui* progrediatur à principio *quo*, non debet distingui realiter ab eo quoad rectum, sed sufficit, quòd distinguatur quoad obliquum.

36 Ad primum additamentum respondetur ex dictis, concedendo præmissas; & negando consequentiam. Nam principum *quod* non distinguitur realiter à termino *qui*, quia est principium reale illius utcumque, sed quia est principium *quod*, in quo clauditur esse quoad rectum de linea relativa, & esse incommunicabile. Oppositum contingit in principio *quo* quoad rectum: ideoque quamvis principium *quod* non nisi ratione illius sit principium termini *qui*, non tamen debet ab eo realiter distingui. *Ad secundùm*: Respondetur, quòd principium *quo* quoad rectum non refertur realiter ad terminum *qui*, sed tantùm quoad obliquum: quia quoad rectum est illi communicabile. *Ad Ultimum*: Respondetur, quòd licet principium *quo* sit ratio producendi, non verò debet esse ratio distinguendi: quia simul est ratio assimilandi terminum, & quod est ratio assimilandi non potest esse ratio distinguendi. Unde in divinis processionibus aliud est, quod est ratio distinguendi, ut est relatio, & aliud quod est ratio producendi seu assimilandi, ut est virtus. Dicit tamen relationem in obliquo, ut prædicta virtus evadat modificata; & ratione hujus modificationis in Patre producit, & non in Spiritu-sancto.

37 Ex quibus duo planè inferuntur. *Primum est*: principia proxima *quibus* divinarum processionum esse intellectum, & voluntatem. Quod breviter suadetur ex sufficienti partium enumeratione: nam quoad rationem principii proximi *quo* divinarum processionum solùm potest dubitari de natura divina ut præintellecta intellectui, & voluntati, de relationibus paternitatis, & spirationis activæ, & de intellectu, & voluntate: quia in Deo non dantur aliæ potentiæ ad operandum ad *intrà*, sicut nec in Angelo, & anima nostra, ut expresè docet D. Thomas infrà quæst. 54 art. 5. sed principium proximum *quo* non est natura, nec relatio: ergo sunt intellectus, & voluntas. *Secundùm est*: quòd hæ potentiæ nequeunt constitui in ratione *principii*, nisi dicant de connotato præfatas relationes respectivè; aliàs potentia generativa formaliter ut *talis* esset in tribus personis.

DUBIUM III.

An actus intellectus, & voluntatis, in quibus divinæ processiones consistunt, sint ex æquo distincti ab intelligere, & velle?

PRobatum manet dubio præcedenti, processiones divinas esse actus intellectus, & voluntatis: modò in examem vertitur, an tales actus sint *intelligere* & *velle*; vel potiùs alii ab eis ex æquo distincti? Et supposito quòd sint *intelligere* & *velle*, an sint *intelligere* & *velle* virtualiter distincta ab *intelligere* & *velle* primordialibus? Quę triplici conclusione resolvemus, specialiter tamen erit sermo de processione Verbi claritatis, & brevitatis gratia: quia quidquid de hac dictum fuerit, applicari debet processioni Spiritus-sancti.

§. I.

Prima Assertio.

38 DIcendum est *primò*, processiones divinas activè sumptas non esse actus ex æquo & virtualiter diversos ab *intelligere* & *velle*, sed dictionem verbi esse formalissime actum intelligendi, seu *intelligere*. Hæc conclu-

clusio est valdè consentanea iis, quæ tradunt N. Complut. abbrev. *de Anim.* disp. 20. quæst. 3. ubi idipsum suadent, & urgent in dictione creata: illamque docent omnes Thomistæ, quibus suffragantur plures ex Societate.

Et probatur *primò* ex D. Thoma hìc art. 1. ubi ait: *Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, producit verbum;* sed si dictio esset actus ab intellectione ex æquo distinctus, non ex hoc ipso quòd intelligeret, produceret verbum, sed ex hoc ipso quòd eliceret aliam actionem ab intellectione distinctam: ergo juxta D. Thom. dictio est formalissimè intellectio. Idem tradit infrà quæst. 34. art. 1. ad 2. & 4. Contra gent. cap. 11. ubi inquit: *Est autem de ratione verbi interioris, quod procedat ab intelligente secundùm suum intelligere, cùm sit quasi terminus intellectualis operationis.* Ergo operatio, cujus terminus est verbum est intellectio; sed verbum est terminus dictionis: ergo dictio est formaliter intellectio. ¶ Nec prodest dicere, D. Thom. loqui de verbo creato. Non (inquam) prodest: Tum quia si dictio creata est formaliter intellectio, non est ratio, cur dictio divina non sit etiam formaliter intellectio; cum ea, quæ in creatis solent esse dispersa, in divinis sint valde unita. Tum etiam: quia D. Thomas post verba relata statim subjungit, & infert: *Oportet igitur, quòd à Deo secundùm suum intelligere procedat verbum ipsius.*

39 Probatur deinde ratione: Nam omne verbum intellectuale procedit ex notitia rei intellectæ: ergo procedit per *intelligere*. Antecedens probatur: Tum quia verbum procedit per operationem intellectus; sed operatio propria & adæquata intellectus est intellectio seu notitia rei intellectæ, sicut actus adæquatus potentiæ visivæ est notitia, visio, aut cognitio rei visibilis: ergo verbum procedit ex notitia rei intellectæ. Tum etiam: nam hoc ipso quòd verbum producatur, res intellecta habet esse talis intransitivè ratione verbi: ergo verbum procedit ex notitia rei intellectæ. Tum denique, & simul declaratur præcedens probatio: nam de essentia verbi est esse actu intelligi sed repugnat actu *intelligi* formaliter ut *tale* produci nisi ex notitia rei intellectæ, seu intellectione: ergo omne verbum intellectuale procedit ex notitia rei intellectę. Major est certa: nam quia species intelligibilis reddit objectum actu intelligibile, ejus essentia consistit in esse actu intelligibilem: pariformiter quia effectus formalissimus lucis est reddere corpus actu lucidum, ejus essentia consistit in esse actu lucidam: ergo cum effectus formalissimus verbi sit reddere objectum actu intellectum, ejus essentia debet consistere in actu *intelligi* Maximè quia id expresè tradit Div. Thomas loco suprà relato Contra gent. Minor probatur: Nam repugnat actu lucidum ut *tale* produci nisi ab illuminatione, & actu calidum nisi à calefactione: ergo repugnat actu *intelligi* produci nisi ab intellectione, seu notitia rei intellectę. *Adde*: quòd si essentia verbi consistit in actu *intelligi*, est manifestatio formalis, & lux passiva intellectus: ergo petit procedere à manifestatione, seu luce activa illius; sed notitia rei intellectæ seu intellectio est ipsa manifestatio activa intellectus: ergo verbum petit procedere ex notitia rei intellectæ, seu ex intellectione. Ex quibus probationibus præoccupatus manet communis recursus Scoti ad objectum actu intellectum, ut est quid productum, & ut est quid intellectum; ut consideranti constabit.

40 Ultimo probatur conclusio ex specialibus nostris principiis. Nam potentia generativa in Deo est intellectus: ergo actualis generatio est ipsum *intelligere*. Probatur consequentia (antecedens ex dictis dub. præcedenti liquet) Nam in Deo potentia generativa non distinguitur virtualiter ab actuali generatione, sicut nec intellectus ab intellectione, & voluntas à volitione; sed hoc stare non posset, si actualis generatio, seu dictio in divinis distingueretur virtualitèr ab intellectione: ergo si intellectus est potentia generativa, etiam *intelligere* est absque distinctione virtuali dictio, seu actualis generatio. Minor probatur: Nam repugnat, actus adhuc inadęquatos alicujus potentiæ omninò indivisibilis distingui virtualiter ex æquo inter se, quin potentia distinguatur virtualiter ab utroque: quia sicut quæ sunt eadem uni tertio omnibus modis, sunt etiam idem inter se; ita impossibile est, quòd ea, quæ sunt diversa inter se, sint idem uni tertio.

§. II.

Assertio secunda.

41 Dicendum est *secundò*, intelligere, in quo processio Verbi divini consistit, non esse *intelligere* aliquod notionale, sed absolutum. Hanc conclusionem tenent communiter Theologi, contra Henricum de Gandavo quodlib. 6. quęst. 1. eamque expressè docet D. Thomas infrà quæst. 37. art. 2. ad 1. ubi ait, quòd *intelligere* in divinis non sumitur nisi essentialiter: ergo nullum est in Deo *intelligere* notionale, per quod producatur Verbum divinū, sed producitur per *intelligere* absolutum.

Et probatur ratione: Nam in Deo non datur duplex intellectus, alius essentialis, & alius notionalis: ergo neque est in eo duplex *intelligere*, aliud essentiale, & aliud notionale. Antecedens videtur certum: quia in Deo non datur duplex justitia, alia notionalis, & alia essentialis: cur ergo ponendus est duplex intellectus, alius essentialis, & alius notionalis? Consequentia verò probatur: tum à paritate. Tum etiam: quia una & eadem indivisibilis potentia nequit habere duplicem actum pertinentem ad lineam adæquate diversam, aliàs ipsa potentia pertineret etiam ad illam duplicem lineam: ergo si non datur duplex intellectus, alius essentialis, & alius notionalis, neque dari potest duplex *intelligere*, aliud essentiale, & aliud notionale. Tum deinde: quia jam intellectus, qui est potentia generativa in divinis, distingueretur virtualiter adæquatè, vel ab *intelligere* essentiali, vel ab *intelligere* notionali, vel ab utroque; ut probavimus ratione numero præcedenti enucleata. Tum denique: nam si daretur *intelligere* notionale, non distingueretur à paternitate, siquidem esset relatio, & in Patre nequit esse nisi duplex relatio, paternitas videlicet in ordine ad Filium, & spiratio activa in ordine ad Spiritum-sanctum; sed paternitas nequit constituere *intelligere* ex æquo distinctum ab *intelligere* absoluto: quoniam omne *intelligere* est actus vitalis, & perceptio objecti; paternitas verò non est actus vitalis, neque perceptio objecti, sed terminus naturæ dicens tantùm ordinem non ad objectum, sed ad suum terminum correlativum: ergo.

42 Probatur insuper alia ratione. Nam permisso quòd in Patre detur *intelligere* notionale ex æquo distinctum ab essentiali, Verbum divinum procederet per essentiale: ergo *intelligere*, in quo processio Verbi divini consistit, non est notionale; sed essentiale. Antecedens probatur: Tum quia intellectus, quamvis sit absolutus, est principium *quo* proximum Verbi, connotata tamen paternitate: item essentia divina, connotata eadem paternitate, est principium radicale *quo* Verbi: ergo pariter *intelligere* essentiale, connotata etiam paternitate, est actualis productio & generatio Verbi. Tum etiam: nam Verbum divinum petit produci per *intelligere* perfectissimum, dummodò hoc habeat omne id, quod requiritur, ut sit fœcundum; sed *intelligere* primordiale est pro explicito perfectius, quàm notionale, cùm sit constitutivum naturæ divinæ; &, connotata paternitate, habet quidquid requiritur, ut sit fœcundum: ergo.

43 Sed objicies *primò*: Nam per simplicem apprehensionem nullum verbum producitur: quia ut inquit August. lib. 15. *de Trinit.* verbum formatur, quando non sunt volubiles cogitationes; & tunc accidit, quando post simplicem apprehensionem, notitiam essentiæ rei per discursum assequimur; sed *intelligere* primordiale est ad instar simplicis apprehensionis: ergo per illud non producitur verbum.

Et confirmatur ex D. Thoma infrà quæst. 41. art. 1. ad 2. ubi ait: *Dicendum, quòd actus notionales secundùm modum significandi tantùm differunt à relationibus personarum; sed re sunt omninò idem. Unde Mag. dicit in 1. Sent. dist. 26. quòd generatio & nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas, & filiatio.* Et art. 4. ejusdem quæst. ad 3. inquit, quòd in Deo datur potentia respectu actuum notionalium, non verò respectu essentialium: ergo sentit hos actus esse ex æquo distinctos.

Objicies *secundò*: Ita comparantur inter se generatio activa, & paternitas, sicut generatio passiva, & filiatio; sed generatio passiva significat, & importat in recto relationem: ergo etiam generatio activa. Major à paritate constat: & minor continet expressam doctrinam N. Salmant. in præf. disp. 2. num. 120. 55 Ad

44 Ad primam objectionem respondetur negando majorem. Quia nulla est intellectio creata, excepta visione beata, quæ non producat verbum, ut rectè probant N. Complut. abbrev. in lib. *de Anim.* disp. 20. à num. 24. Neque oppositum docet D. August. quia tantùm vult, quod per cogitationes, quibus cogitamus an debeamus inquirere notitiam perfectam, non formatur verbum essentiæ rerum; non tamen negat, quòd formetur verbum repræsentans id, quod cogitamus.

Ad confirmationem, & primum testimonium D. Thomæ. Respondetur, S. Doctorem numquàm asseruisse rectum generationis esse virtualiter distinctum à paternitate, sed non distingui ex parte rei significatæ, sed tantùm ex modo significandi ab ea, secundùm id quod addit in obliquo, quod verissimum est. Pro cujus recta intelligentia, nota cum N. Salmant. in Comment. ad prædictum artic. & Godoy disp. 71. num. 43. nomen *processionis* ex modo significandi fuisse impositum ad significandum motum cum aliquo ordine. unde cum in divinis non detur motus, inde est, quod ex modo significandi non significat nisi relationem. Sed ex parte rei significatæ adhuc restat absolutum, quod est rectum generationis, & ex parte rei significatæ distinguitur virtualiter à paternitate. Hęc expositio est juxta mentem D. Thomæ quæst. 2. *de Potent.* art. 5. ubi ait: *Generatio significat actionem cum aliquo respectu: Et potentia generandi significat potentiam cum respectu.*

Ad secundum testimonium D. Thomæ respondetur S. Doctorem negare rationem *potentiæ* respectu actuum essentialium, illamque concedere respectu notionalium: non quia isti adæquatè ex parte recti distinguantur ab illis; aliàs distinguerentur realiter, siquidem D. Thomas loquitur de potentia reali, & non tantùm virtuali. Vel quia ratio *potentiæ* non explicatur relatè ad actum notionalem, sed relatè ad terminum à se productum. Per quod sufficienter apparet discrimen intentum à D Thoma: Etenim potentia divina ita ad actum essentialem comparatur, quòd nec producat adhuc virtualiter illum, nec aliquem terminum; at licèt non producat ullo modo actum notionalem, producit tamen realiter terminum. Et ob hanc rationem in aliquo vero sensu potest dici, quòd in Deo est potentia relatè ad actum notionalem, non in seipso sed terminativè sumptum; secùs verò ad actum essentialem.

45 Ad secundam objectionem sunt, qui respondeant, negando minorem. Quia filiatio nequit dici in recto *generatio passiva*: quia non habet rationem formæ, sed tantùm est complementum illius. Ita Godoy disp. 71. num. 52. referens Zumelem: & N. Salm. supponunt hoc ut probabile in præf. disp. 11. num. 40. Nec caret fundamento in D. Thoma: nam quæst. 9. *de Potent.* art. 9. ad 3. ait: *Eadem potentia est Patris, & Filii, per quam & Pater generat, & Filius generatur.* ¶ Sed probabilius, juxta ipsos Salm. loco in objectione relato, negamus majorem. Et ratio disparitatis est: quia relatio in recto est producibilis, non verò absolutum: ècontrà tamen relatio in recto nequit esse vis productiva, juxta dicta num. 32. Hinc oritur, quod relatio in recto potest esse generatio passiva, & nequit esse generatio activa. Ad quod explicandum nota, quòd natura divina ad constituendam generationem tàm activam, quàm passivam nequit præstare, nisi quod nequit præstari à relationibus; sicut econtrà relationes id præstant, vel quod possunt præstare, vel quod nequit pręstari à natura. Unde cum relatio nequeat præstare hoc, quod est esse generationem activam, quia est proprium virtutis, propterea essentia est rectum generationis activæ: at quia relatio est actualis productio passiva, potest esse rectum generationis passivæ, & non essentia.

§. III.

Assertio tertia.

46 Dicendum est *tertiò*, intelligere primordiale, ut sit generatio activa, debet superaddere aliquem modum virtualiter distinctum. Ita D. Thomas pluribus in locis. Et probatur ratione: nam intellectio absolutè considerata convenit Filio, & Spiritui-Sancto; atqui in illis, est infœcunda, & non producit verbum: ergo ut sit fœcunda in Patre, aliquid debet importare, ratione cujus, vel ob cujus connotationem producat verbum; sed hoc non est specialis actus, ut probatum manet in duabus assertionibus præcedentibus; neque est aliquid absolutum, quia hoc etiam est in Filio, & Spiritu-sancto: ergo est aliqua modificatio, quæ à relatione paternitatis provenit.

Hoc explicant N. Salm. in præf. disp. 1. à num. 67. exemplo satis accomodato: Etenim sicut habitus scientificus naturalis producitur per actum scientificum, non qui sit ex æquo distinctus ab eo, qui tangit objectum, sed per eumdemmet, quatenus importat quemdam fœcunditatis modum, itaut ex actu & modo compleatur actus fœcundus, & actus producens habitum; sic in divinis Verbum producitur per *intelligere* essentiale attingens Deum ut objectum addito fœcunditatis modo, relatione scilicet connotata, ita tamen quòd relatio, seu modificatio non sit ipsa fœcunditas, sed connotatum necessarium, ut intellectione primordiali verè detur, & explicetur fœcunditas.

Sed est discrimen valde notandum inter exemplum & rem de qua agimus: siquidem ille fœcunditatis modus actui scientifico superadditus, & modus seu expressio superaddita intellectioni creatæ, qua verbum producitur, est aliquid importatum in recto: quia cum sit limitatus, indiget ad fœcunditatem modo intrinseco fulciri. At relatio, quæ omninò requiritur ad fœcunditatem intellectionis primordialis, se habet per modum puri obliqui: quia cùm sit infinita in linea actus, solùm exigit connotatum ad oppositionem, & distinctionem à termino, non verò ut agat, det, & perficiat. Hoc ergo connotatum in Patre solùm potest esse paternitas, quia, ea excepta, quidquid in eo reperitur, datur etiam in Filio.

Confirmatur: Nam potentia generativa in Deo est essentia divina, seu intellectus, connotans paternitatem, ut docet infrà D. Thomas quæst. 41. art. 5. sed potentia generativa, seu intellectus est ipsummet *intelligere* constitutivum Dei: ergo actualis productio est ipsamet intellectio constitutiva Dei connotans paternitatem. Patet consequentia: tum quia potentia in Deo non distinguitur virtualiter à suo actu. Tum etiam: quia non est, cur intellectus sit fœcundus in actu primo, paternitate se habente purè ut connotato extrinseco, & non intellectio.

47 Sed obiicies *primò*. Modificatio superaddita intellectioni primordiali modo explicato est insufficiens ad constituendam eam in ratione *dictionis*: ergo necesse est addere aliquid virtualiter distinctum, quod se teneat ex parte recti. Antecedens probatur: Nam *intelligere* essentiale formalissimè sumptum tantùm habet esse actualissima perceptio, & manifestatio objecti: ergo ut coniuncta cum paternitate solùm tribuit Patri prędictum effectum formalem, sicut illum præstat Spiritui-sancto: ergo modificatio superaddita intellectione, primordiali modo explicato, est insufficiens ad constituendam eam in ratione *dictionis*.

Secundò. Non ob aliam rationem volitio distinguitur virtualiter à natura divina, nisi quia radicatur in ea, & est actus secundarius ipsius. radix enim, & radicatum debent virtualiter distingui; sed dictio radicatur in natura divina, quæ consistit in *intelligere* actuali. ergo dictio superaddit aliquid in recto supra *intelligere* primordiale.

Ad primam objectionem respondetur. quòd intellectio essentialis non solùm habet esse actualis perceptio objecti, sed etiam habet quidquid requiritur ex parte recti ad exprimendum Verbum divinum: Hoc tamen munus nequit exercere nisi sit modificata per paternitatem per modum connotati. Et quamvis in aliis Personis divinis sit sub expressione *manifestandi & percipiendi objectum*, eo quòd est infinita, & constituens naturam divinam, at natura divina, quæ aliàs petit connaturalissimè esse in tribus personis, non se dat adæquatè unicuique illarum, sed juxta capacitatem earum tribuit eis diversa munera, ita ut est in Patre, & connotans paternitatem, præstet ei producere Verbum; & prout est in Filio, connotata filiatione, tribuat ei esse genitum; & prout est in Spiritu-sancto, connotata spiratione passiva, det ei esse spiratum.

Ad secundam respondetur: esse notam disparitatem inter volitionem, & dictionem relatè ad naturam divinam,

nam, seu ad *intelligere* essentiale: Quia volitio radicatur in natura, seu in *intelligere* ut actus valens constituere lineam adæquatè diversam, & subsequtam ad lineam naturæ, eo quòd fertur in eam ut pondus & impulsus, ut suo loco dicimus. At dictio, cùm consistat in *intelligere*, constituit ipsam naturam: unde estò nomine tenus dicatur in ea radicata; est tamen quoad rectum ipsa natura, quia est intellectio, ut diximus in prima assertione.

§. IV.

Argumenta primæ & præcipuæ conclusioni opposita.

48 SEntentiam nostræ primæ assertioni oppositam tenet Scotus in 1. dist. 2. quæst. 7. cum suis discipulis: pro qua referuntur etiam nonnulli Nominales, & Molina in præs. disp. 1.

Et arguitur *primò*: *intelligere* adhuc in divinis est existentia Verbi: *dicere* autem est actualis productio illius: ergo distinguuntur virtualiter. Major apud nos est certa: & minor evidens. Consequentia verò probatur: nam existentia termini producti debet distingui saltem virtualiter à sui productione, sicut in creatis distinguuntur realiter. ¶ Et confirmatur: Dictio non includit intellectionem: ergo distinguitur ex æquo ab ea. Antecedens probatur: Nam dictio se tota distinguitur à verbo; sed intellectio non distinguitur ab illo: ergo dictio non includit intellectionem.

Ad argumentum respondetur, concessis præmissis, negando consequentiam. Ad cujus probationem dicendum est: quòd quamvis productio termini debeat distingui in creatis ab existentia illius naturali, secus verò in *esse* intelligibili; ideoque intellectio creata absque distinctione reali exercet, & rationem productionis Verbi, & rationem existentiæ intelligibilis. Quod potiori titulo dicendum est de *intelligere* divino, quod ita est actualis productio, ut propter sui eminentiam sit existentia illius tàm in *esse* intelligibili, quàm in *esse* naturali, diverso tamen modo considerata: nam passivè consideratum est existentia Verbi, & activè acceptum est productio illius.

Ad confirmationem respondetur: quòd sicut Pater se toto differt à Filio, sed non totaliter, quia habent essentiam communem, & diversas proprietates relativas; ita dictio se tota ratione connotati differt à termino, sed non totaliter, seu ex parte recti, quia ut *rectum* includit intellectionem, quam verbum habet.

49 Arguitur *secundò*. Dictio, & intellectio in creatis sunt duo actus ex æquo diversi: ergo etiam in divinis, proportione servata. Antecedens probatur: Nam dictio, & intellectio in creatis habent objecta formaliter diversa: ergo sunt actus ex æquo diversi. Antecedens probatur: Objectum formale dictionis est verbum *dictum*; objectum intellectionis est objectum ut *intellectum*; sed hæc sunt objecta formaliter diversa: ergo dictio, & contemplatio in creatis habent objecta formaliter diversa.

Explicatur hoc ex D. Thoma infra quæst. 34. art. 1. ad 3. ubi ait: *Intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quædam, in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum: nihil enim est aliud dicere quàm proferre verbum, sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam.* Quæ verba non solùm suadent objecta formaliter diversa dictionis, & intellectionis creatæ, sed expressiori titulo in divinis: siquidem dictio juxta D. Thomam respicit ut objectum principalitatis, ac proinde specificationis, verbum dictum seu productum: ergo dictio divina respicit pro objecto specificativo Verbum divinum personale; sed intellectio non illud respicit, sed solam essentiam divinam: ergo habent objecta formaliter diversa tam in creatis, quàm in divinis.

Confirmatur *primò*: Intellectio, & dictio in creatis habent subjecta formaliter diversa: ergo distinguuntur ex æquo. Antecedens probatur: Nam dictio recipitur adæquatè in intellectu informato cum specie, & non in verbo, cùm præsupponatur ad illud; sed intellectio recipitur in intellectu, specie, & verbo realiter producto, cùm sit existentia omnium spectantium ad lineam intelligibilem: ergo habent subjecta adæquatè diversa.

Confirmatur *secundò*: Ideò in creatis intellectio, & verbum sunt duæ entitates ex æquo diversæ, quia sunt separabiles; sed etiam dictio, & intellectio sunt separabiles tàm in divinis, quàm in creatis: siquidem in creatis, eo modo quo in visione beata datur intellectio, quin detur verbum, datur etiam intellectio sine dictione; in divinis etiam in Filio, & Spiritu-sancto datur intellectio, & non dictio: ergo sunt duo actus ex æquo distincti.

50 Confirmatur *tertiò*: Nam in nobis intellectio non includit dictionem, neque dictio intellectionem: ergo sunt actus ex æquo diversi. Antecedens quoad utranque partem probatur authoritate D. Thomæ suprà relata, ubi dicit, quòd in intelligere *nulla ratio originis importatur*, & quod *dicere* nihil aliud est quàm verbum proferre: ergo neque intellectio includit dictionem, neque dictio intellectionem.

Confirmatur *ultimò*: Dictio in nobis est prior intellectione: ergo est actus ex æquo diversus ab ea. Antecedens probatur: Nam intellectio præsupponit verbum, siquidem in eo contemplatur objectum; sed verbum supponit dictionem, cùm producatur per eam: ergo in nobis dictio est prior intellectione. Qui modus, inverso ordine, applicatur in Deo: nam dictio in divinis præsupponit intellectionem: ergo distinguitur ab ea. Antecedens probatur: Tum quia dictio in Deo non producit verbum, ut in eo contempletur objectum, sed potiùs ex eo quòd Pater contemplatur objectum, id est essentiam divinam, producit verbum: ergo dictio supponit in Deo intellectionem. Tum etiam: quia intellectus est de linea essentiali; dictio verò ut *talis* de linea notionali; sed essentialia sunt priora notionalibus: ergo.

51 Ad argumentum in primis potest responderi, permittendo antecedens, & negando consequentiam. Et ratio disparitatis est: quia in creatis ob limitationem, benè possunt distingui realiter actus unius potentiæ, secùs verò in divinis, ob oppositam rationem. Et sic videmus, quòd in creatis intentio & electio, estò sint actus ejusdem potentię, distinguuntur realiter, & in Deo non distinguuntur adhuc virtualiter, ut alibi diximus.

Sed meliùs respondetur, negando antecedens. Et ad ejus probationem negandum est utrumque antecedens: Nam reverà in objecto dictionis non solùm includitur, sed exprimitur formaliter objectum intellectionis: quia in objecto dictionis nihil aliud importatur nisi res intellecta, ut producta in *esse* intelligibili; res autem intellecta, ut intellecta, est objectum proprium intellectionis, neque potest produci nisi per intellectionem, & expressionem intellectionis. Unde objectum dictionis nequit esse aliud ab objecto intellectionis, neque potest non attingi intransitivè ab intellectione, propter dicta num. 39. Neque modi tendendi in eis sunt diversi (ut sic præoccupetur tacita replica) Nam quamvis modus tendendi dictionis sit producendo, in hoc ipso importatur modus ipsissimus intellectionis propter rationem proximè assignatam, videlicet quia actu *intelligi*, in quo essentia verbi consistit, nequit produci nisi per intellectionem.

52 Ad authoritatem D. Thomæ respondetur, notando priùs, in intellectione creata duplex munus distinguendum esse: primum est ipsum munus producendi verbum, & appellatur *dictio*: secundum est contemplari objectum in ipso verbo à se producto. Quæ munera ulterius possunt explicari ad hunc modum, videlicet quòd munus *dictionis* priùs dicit ordinem ad objectum prout ad intra intellectum, & productum; & posteà exercet munus *contemplationis*, prout in ipso verbo intellecto transit ad contemplandum objectum ad *extrà*. Inter quæ munera hoc est discrimen, quòd intellectio secundùm hoc posteriùs munus nullam dicit rationem originis, sed ipsamet intellectio secundùm anterius debet hanc rationem exprimere. Et in hoc sensu loquitur D. Thomas loco citato.

Ad id, quod tangit de dictione divina: Dicendum est: quod neque dictio creata, neque dictio divina specificantur à verbo producto, si per ly *verbum productum* intelligatur modus supperadditus essentiæ objecti, sed ab essentia objecti verbo communicata: Tum quia actio potiùs specificatur à principio, quàm à termino; & si specificatur à termino, est, in quantùm formalitèr continetur in principio. Et cùm verbum, quod est terminus dictionis, quoad essentiam objecti, & non quoad modum intelligibilem, contineatur formaliter

in

in specie, quæ est formale principium dictionis, non debet hæc specificari à modo superaddito essentiæ objecti, sed ad summum pertinebit modus iste ad terminum *qui*. Et hoc præcipuè relucet in verbo producto à dictione divina: quia modus superadditus essentiæ est constitutivus suppositi; & propterea non est terminus formalis & specificativus illius. Dicitur tamen à D. Thoma, quod *dicere* principaliter dicit habitudinem ad verbum conceptum. Quia ad hoc verificandum sufficit, quòd sit præcipuus terminus *qui* productus.

53 Ad primam confirmationem potest responderi *primò*, intellectionem adæquate sumptam tàm sub munere *contemplationis*, quàm sub munere *dictionis* recipi tanquam in subjecto adæquato in intellectu ut actuato per speciem, & verbum. Neque obest, quod verbum præsupponat dictionem: Siquidem intellectio ut *dictio* ita præsupponitur ad verbum in genere causæ efficientis; quòd verbum sit prius dictione, & contemplatione in genere causæ formalis, & materialis, ad quod conducit, quòd existant in eodem instanti reali. Neque est novum in Philosophia, quòd terminus productus per actionem sit subjectum illius: quia terminus actionis conversivæ panis in corpus Christi est ipsum corpus Christi, quod simul est ejus subjectum. Et hoc præcipuè debet relucere in actionibus immanentibus, ut est intellectio, quia non ordinantur ad terminum, sed potiùs terminus ordinatur ad actionem. Et aliunde intellectio est existentia, in ordine intelligibili, de cujus ratione est, quòd informet omnia ea, quæ per eam existunt.

54 Secundò respondetur, quòd intellectio ut *dictio* recipitur in intellectu cum specie, & non in verbo; & intellectio secundùm munus *contemplationis* recipitur in intellectu, specie, & verbo. Sed non propterea arguitur distinctio adæquata inter dictionem, & contemplationem, sed tantùm muneralis ejusdemmet intellectionis. Nam sæpè contingit, quòd eademmet entitas secundùm unum sui munus petat aliquid ex parte subjecti, quod non petit secundùm aliud: v. g. paternitas, ut est forma hypostatica, est in Patre pro priori ad generationem, & secundùm conceptum *ad* præsupponit generationem virtualiter ab ea distinctam, quin similis distinctio inferatur in ipsa paternitate secundùm utrumque munus. Pariter gratia habitualis sub munere *auxiliantis* non petit ex parte subjecti dispositionem, & sub munere *naturæ* connaturaliter præsupponit ex parte subjecti actum contritionis, & charitatis per modum dispositionis. Eodem ergo modo possumus dicere de intellectione, ut est dictio, & contemplatio, quòd estò sub munere *dictionis* non recipiatur in verbo, & sub munere *contemplationis* recipiatur in eo, non propterea debent esse actus ex æquo diversi, dum sub utroque munere recipiatur etiam in intellectu. Hanc solutionem accepimus à N. Salmant. in hoc tract. disp. 2. nu. 87. ubi videri possunt alia exempla.

Quibus addi valet, quòd ex hac confirmatione non infertur, quòd dictio, & intellectio distinguantur (quod est præcipuum intentum hujus dubii) quia, ut ex supra dictis constat, verbum nequit produci nisi per intellectionem: sed tantùm potest inferri, quòd intellectio, per quam producitur verbum, distinguatur à contemplatione, prout hæc in verbo in *esse* quieto contemplatur objectum; quod (quamvis sit falsum, quia sufficit distinctio muneralis, seu distinctio rei cum modo à seipsa sine modo) parùm nobis refert.

55 Ad secundam confirmationem respondetur, concessis præmissis, negando consequentiam. Et ratio discriminis est: quia verbum ita est separabile ab intellectione, quòd, quando datur, substituit pro objecto, & se tenet ex parte illius: aliunde est terminus realiter productus per intellectionem: nec intellectio aliquando potest exercere rationem *verbi*, cùm non sit similitudo formalis illius: & his de causis sunt separabilia ut duæ entitates ex æquo distinctæ. Cæterùm dictio, & contemplatio estò sint separabiles inter se ad hunc sensum, quod contemplatio potest aliquando esse sine dictione (ut in exemplo visionis beatæ liquet) secus verò dictio sine contemplatione; contemplatio tamen neque unquam est terminus dictionis, neque objectum dictionis excludit objectum intellectionis, cum objectum illius sit actu *intelligi* sub expressione *producti*, quod est ipsissimum objectum intellectionis, quamvis non sub expressione ipsius intellectionis referatur. Unde dictio, & intellectio quæ non est dictio, ad summum distinguentur sicut duæ intellectiones habentes aliàs diversa objecta. Vel munus *dictionis* & *contemplationis* distinguentur ad modum actus modificati, & non modificati, ita ut dictio dicat intellectionem & modum fœcunditatis, & munus *contemplationis* non exprimat modum fœcunditatis: quod non sufficit ad distinctionem duorum actuum: ut liquet in actu scientifico suprà relato, qui dum primò attingit objectum, & est actualis perceptio objecti, & est actualis productio scientiæ; sed si post productam scientiam continuetur, ipsemet actus absque distinctione erit perceptio objecti, & non productio.

His non immeritò addi potest, quòd quamvis detur intellectio, quæ non producat verbum, in intellectione tamen quæ producit verbum, nequit munus aliquod reperiri, quod relatè ad ipsum non sit expressio seu productio verbi. Et ratio est: quia verbum non solùm dependet ab intellectione in suo *fieri*, sed etiam in *conservari*, itaut dum perseverat actualis productio, perseveret verbum: & dum ea deficit verbum totaliter pereat, sicut verbum extremum dependet in suo *fieri*, *esse*, & *conservari* à loqutione. Diximus *relatè ad verbum*: quia cùm proximè dictis rectè cohæret, quod ipsa intellectio productiva verbi, prout extenditur per extensionem quandam secundariam ad contemplandum objectum in seipso, postquam illud contemplata fuit in verbo, non exprimat munus *dictionis*. Et ita conciliata manent hucusque dicta cum doctrina D. Thomæ relata num. 49. Per quę satis constat ad tertiam, & quartam confirmationem.

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

56 Ex dictis infertur *primò*, generationem Verbi divini consistere in *intelligere* primordiali constitutivo essentiæ, propter duplicem rationem. *Prima est*: quia Verbum divinum petit produci per intellectionem Dei perfectissimam; sed intellectio perfectissima in Deo est primordialis, & propterea per eam constituitur natura divina, ut vidimus tract. 1. disp. 2. dub. 3. ergo generatio Verbi divini consistit in *intelligere* primordiali. *Secunda est*: quia ex dictis in hoc dubio constat, processionem Verbi divini consistere in *intelligere* aliquo absoluto: ergo *intelligere* absolutum pro ut in Patre, seu ut connotat paternitatem, redditur fœcundum ad producendum Verbum; sed non est ratio, cur hoc conveniat alteri intellectioni, & non possit competere primordiali: ergo si aliunde *intelligere* primordiale est perfectius, & universalius, per illud debet Verbum produci.

57 Infertur *secundò*, triplex esse discrimen inter dictionem, seu intellectionem creatam productivam verbi, & dictionem, seu intellectionem divinam productivam Verbi divini. Primum est, quòd in intellectione creata, quæ est productiva verbi, priùs intelligitur ordo ad verbum productum, quàm ad objectum in seipso: quia cum producat verbum ex indigentia, non nisi in verbo, vel ratione illius terminatur ad objectum. Econtrà accidit in dictione, seu intellectione divina productiva Verbi divini: quia Verbum in ea non est necessarium, ut in illo, & ratione illius cognoscatur objectum, cùm natura divina sit actus purus in omni linea, proindeque est per seipsam species intelligibilis, & verbum; & intellectus divinus etiam sit actus purus, cujus objectum connaturalissimum est ipsa essentia divina. Et propter hanc rationem ex pura fœcunditate procedit verbum ex cognitione ipsius essentiæ.

58 Secundum est, quòd dictio creata comparatur ad intellectionem utsic tamquam species ad genus: quia ex una parte essentialiter distinguitur ab intellectione non producente verbum, eò quòd habet diversum objectum formale; & ex alia convenit cum ea in ratione *intellectionis*. Dictio autem divina solùm comparatur ad divinam intellectionem tamquam intellectio modificata ad seipsam non modificatam; vel tamquam res cum suo modo ad seipsam sine modo: quia ipsa intellectio primordialis, quæ pro priori ad personas est sine modificatione paternitatis, per hoc quòd sit in Patre, & connotet paternitatem in ipso Patre evadit speciali

modo

modo modificata, & producens actualiter Verbum divinum.

59 Tertium est, quòd ad fœcunditatem dictionis creatæ id, quod intellectioni superadditur, importatur in recto; sed id, quod intellectioni divinæ superadditur, non requiritur, nec se tenet ex parte recti, sed præcisè ex parte connotati, propter dicta num. 46. Ex quo etiam oritur aliud discrimen inter terminum dictionis creatæ, & dictionis divinæ, quòd quamvis essentia objecti sit terminus formalis utriusque, & essentia objecti, ut sit terminus dictionis, debeat importare specialem modum, quem non habet secundùm se; aliter tamen & aliter: nam essentia, quæ est terminus formalis dictionis creatæ, importat prædictum modum in recto, sicut de dictione suprà dictum est: quia prædicta essentia, ut stat sub modo intelligibili, & non aliter, potest terminare intellectionem, quia est finita & limitata. At essentia divina, ut sit terminus formalis dictionis in Patre, non importat in recto filiationem, quæ est modus superadditus & requisitus ad terminandam dictionem, sed tantùm de connotato, quia est infinita.

DUBIUM IV.

Utrùm processioni Verbi divini conveniat vera ratio generationis viventium: Et an ex eo quod in Deo sunt omnino idem intelligere & intelligi, *rectè deducatur, processionem ejus esse generationem, itaut si non essent omninò idem, posset salvari ratio perfectissimæ generationis viventium?*

HUcusque egimus de Processionibus divinis in communi: restat, ut de illis in particulari pertractemus: at quia inter illas processio Verbi divini est prior ordine originis, ideo de illa hìc erit sermo. Sed fortè notabis, titulum dubii novo & inusitato modo esse propositum. Sed hujus rei est ratio, quia intendimus examinare, præcisè ex hoc capite naturam divinam constitui metaphysicè per *intelligere* actuale, in quo potissimùm fundatur D. Thomas, loco infrà referendo, ad suadendam rationem perfectissimæ generationis in Deo. Sed pro majori luce horum, quæ in præsenti dicenda sunt, aliqua oportet supponere, ut ad duo præcipua capita in titulo proposita accedamus.

§. I.

Suppositiones nonnullæ.

60 SUpponendum est *primò*, generationem in communi sic rectè deffiniri: *Mutatio de non esse ad esse*. Ità D. Thomas in præf. art. 2. Desumiturque hæc deffinitio ex Arist. lib. 8. Physic. Et ratio est: nam generatio in communi, prout est communis viventibus, & non viventibus, non aliter competit eis, nisi quatenus materia prima, quæ prius est in potentia ad aliquam formam substantialem, seu sub non *esse* formæ, transit ad actu habendam illam; sed hoc nihil aliud est, nisi transitus à *non esse* ad *esse*: ergo deffinitio generationis in communi rectè deffinitur per hoc, quòd est mutatio de *non esse* ad *esse*. Hoc (ut sic præoccupemus objectionem) debet intelligi aptitudinalitèr, quia potest per miraculum dari actualis generatio substantialis, quin detur transitus materiæ primæ de *non esse* formæ ad *esse* illius: ut quando, corruptis speciebus sacramentalibus, & producta nova portione materiæ per creationem, ut subsit illi corruptioni, & generationi formæ ignis, aut vermis, tunc non supponitur materia, quæ realiter maneat sub privatione formæ introducendæ. Et propterea deffinitio illa Aristotelica corrigenda est; sicut ob similem rationem corrigitur deffinitio accidentis ab ipso tradita. Sed hoc est, quia (ut potè destitutus à fide) non cognovit mysteria supernaturalia.

61 Supponendum est *secundò*, generationem propriam viventium optimè deffiniri; *Origo viventis à vivente conjuncto in similitudinem naturæ ejusdem speciei*. Ita D. Thomas artic. suprà relato. Et 4. Contra gent. eamque tradit Arist. 7. Metaphysic. cap. 8. & 1. *de Gener.* cap. 1. Et Explicatur: nam in primis dicitur *origo viventis*, ut significetur, terminum generationis debere esse vitalem, & totalem, hoc est suppositum vivens, seu per se subsistens. Per quod differt à generatione non viventium: & à nutritione, quæ non est productio totius, sed partis. Additur *à vivente*: quia ad generationem viventis non sufficit, terminum esse vitalem, sed ulteriùs requiritur, principium esse vitale, & quòd operetur actione vitæ. Defectu cujus generatio animalium imperfectorum proveniens à sole non est vitalis, nec productio Evæ ex costa Adami.

62 Ponitur insuper illa particula *conjuncto*: qua significatur, genitum debere esse de substantia generantis, cum qua ipsum generans habeat, vel habuerit conjunctionem saltem in initio actionis: ut videre est in semine animalium, ex quo elaboratur fœtus. Vel innuitur, quòd fœtus ipse habeat aliquam colligationem cum suo vitali principio, vel ad tempus, ut videre est in fœtu sinu matris circundato; vel semper, ut contingit in generationibus intellectualibus, in quibus, semper ac datur fœtus, habet actualem conjunctionem cum suo principio, quia verbum nequit existere, nisi actualiter intelligatur objectum. Per quod excluduntur à ratione generationis vitalis productiones inanimantium, quæ nullatenus petunt per se esse de generantis substantia, nec minùs habere posteà conjunctionem cum suo generante.

63 Tandem dicitur *in similitudinem ejusdem speciei*: quia in viventium generatione desideratur, quòd vivens per illam connaturaliter procedens sit ejusdem naturæ specificæ cum suo generante. Quibus verbis generatio monstruosa, ut generatio muli ex accessu asini ad equam, & vermiculorum productio ex proprio humore hominis excluditur ab hac deffinitione. Diximus *ejusdem naturæ specificæ*: quia hoc ad minùs exigitur, non tamen obest, si genitum habuerit eandem numero naturam cum generante: immò ita debet esse, si generatio fuerit perfectissima, nam generans hoc intendit. Si verò materia intercedat, quæ est causa distinctionis purè numericæ, remanebit solùm unitas specifica inter genitum & generans: sed hoc provenit ex limitatione materiæ & per accidens. Quomodò autem componatur cum hac doctrina differentia statuta à Philosophis inter generationem, & nutritionem, quæ tendit ad eandem numero naturam, estò materia intercedat, non adeò difficile est, ut immoremur in eo conciliando, quia, ex dictis num. 61. satis constat. Ex quibus sufficienter probata manet præfata suppositio.

64 Supponendum est *tertiò*, processionem Verbi divini non esse generationem, hac sumpta pro generatione viventibus & non viventibus communi. Ratio suppositionis est: quia hujusmodi generatio nihil aliud dicit, teste D. Thoma in præf. art. 1. nisi mutationem de *non esse* ad *esse* saltèm aptitudinalitèr; sed in Deo (*apud quem*, ait D. Jacob. 1. *non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*) non est, nec inveniri potest motus: ergo nec processio, quæ sit generatio, sumpta generatione in prædicta universalitate. Accedit, generationem in abstractione insinuata esse motum strictè sumptum, cui competit esse actum entis in potentia prout in potentia; sed actibus intellectus, & voluntatis ob suam perfectionem repugnat esse hujusmodi, ut docent N. Complut. abbrev. *de Anim.* disp. 20. num. 3. ergo potiori titulo, ob longè majorem perfectionem, processioni Verbi divini non convenit ratio generationis in illa universalitate sumptæ.

65 Sed dices: Processioni Verbi divini convenit diffinitio generationis viventium, ut infrà pro assertione statuemus: ergo etiam convenit ei deffinitio generationis, prout abstrahit ab ea, quæ est communis viventibus & non viventibus. Consequentia probatur: Nam generatio viventium est species respectu generationis sic abstractæ: siquidem hæc est bona prædicatio generis, *Generatio viventium est generatio*; sed cui convenit ratio aliqua specifica, nequit non convenire ratio generica in ea inclusa, nam omne quod est homo, necessariò est animal: ergo si processioni Verbi divini convenit propriè deffinitio generationis viventium, etiam convenit ei definitio generationis ut sic.

Ut huic objectioni & similibus fiat satis: Observa, hoc nomen *generatio* posse sumi, sicut hoc nomen *substantia* aut *sapientia*, quæ sunt nomina analoga respectu substantiæ Dei & creatæ, sapientiæ divinæ & creatæ: unde non significant immediatè aliquam rationem unam, sed plures cum aliqua proportione: & sic in hac prædicatione, *Substantia divina est substantia*, non ponitur ex parte prædicati conceptus communis Deo & creaturis, sed determinatè substantia divina, licèt sub quadam confusione. Idipsum dicimus de sapientia, & generatione, prout applicari possunt creatis, & increatis. Vide N. Complut. abbrev. disp. 11. num. 28. His igitur scitis:

Respondetur in forma distinguendo antecedens, *processioni Verbi divini convenit deffinitio generationis viventium*, quæ sit determinatè creata, nego antecedens; quæ sit increata, sive præscindens analogicè à creata & increata, conc. antecedens: & nego absolutè consequentiam. Ad cujus probationem distinguitur major: *est species generationis ut sic*, si intelligatur de generatione viventis creata, conc. majorem; si de divina, negatur major: & concessa minori, negatur consequentia. Nec ex hoc inferas, hanc prædicationem, *Generatio divina est generatio*, esse prædicationem identicam: quia, ut sit formalis, non requiritur, quòd ex parte prædicati detur aliquis conceptus univocè communis generationi creatæ, & increatæ; sed sufficit esse æquivocum, vel analogum, seu superiorem ex modo significandi: quod sanè accidit in præsenti.

66 Supponendum est *ultimò*, processionem Verbi divini esse aliquo modo generationem. Hanc suppositionem ad minùs probant innumera sacri eloquii testimonia, in quibus ejus processio dicitur *generatio*, & verbum dicitur *Filius*, & prima persona, à qua procedit, dicitur *Pater*: ut in illo Psam. 2. *Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Quod testimonium exponit Apost. ad Hebr. 1. de æterna & naturali generatione Verbi divini, non de adoptiva; & propterea ait: *Cui enim dixit aliquando Angelorum: Filius meus es tu, ego hodie genui te?* Certum est enim, Angelos esse filios Dei adoptivos: ergo ex prædicto testimonio evidenter colligitur, Christum Dominum esse filium Dei naturalem, ejusque processionem esse similiter generationem. Et quamvis hæretici obiiciant aliqua testimonia; ea tamen non procedunt de Verbo divino, sed de sapientia creata, ut exponunt. PP.

His ergo suppositis, explicandus nobis restat modus, quo processio Verbi divini est generatio. Et ut cum majori perspicuitate fiat, dividimus hoc dubium in quatuor assertiones.

§. II.

Assertio prima.

67 Dicendum est *primò*, processioni Verbi divini propriè convenire rationem generationis viventium. Hæc conclusio est de fide. Et probatur testimonio suprà adducto, quod à D. Paulo litteraliter intelligitur de æterna filii generatione. Et quamvis Act. 13. exponatur ab eodem Apost. de resurrectione Christi, nihil refert: quia idem met textus sacræ Scripturæ multoties habet plures sensus litterales & proprios, ut cum D. Augustino, & D. Thoma docent communiter Theologi.

68 Deinde probatur ratione: Non processioni Verbi divini convenit tota deffinitio generationis viventium: ergo verè & propriè est generatio. Antecedens probatur applicando illi omnes particulas deffinitionis: nam in primis est *origo viventis à vivente*: & propterea Joann. 5. dicitur: *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit & filio habere vitam in semetipso*. Rursùs: Pater ut vidimus dub. præcedenti, producit Verbum actione intellectuali, quæ est immanens & vitalis; sed actio immanens & vitalis versatur inter principium vitale, & terminum vitalem: ergo processio Verbi divini est origo viventis à vivente.

Deinde est *à principio conjuncto*: juxta illud Joann. 1. *Unigenitus, qui est in sinu Patris*. Et suadetur ratione: nam Verbum, quod est terminus intellectualis operationis, nequit non esse conjunctum intellectui, & habere eandem naturam, ac intellectus influens: & si intellectus fuerit substantia, erit de eadem substantia; sed Verbum divinum procedit per intellectum, qui est ejus *intelligere*, & ipsa substantia Dei: ergo procedit à principio conjuncto. Et propterea Filius fatetur de seipso Joan. 10. *Ego & pater unum sumus*.

Deinde est *in similitudinem naturæ* non solùm specificæ, sed etiam numericæ: siquidem ad Colos. 1. Filius dicitur *imago Dei*; sed imago, maximè perfectissima, qualis intra Deum valet reperiri, continet eandem naturam numero ac ille, cujus est imago: ergo procedit in similitudinem naturæ. *Adde*, quòd imago intellectualis ex vi suæ processionis habet eandem numero naturam ac intellectus; sed Verbum divinum est imago intellectualis, immò *intelligere*, per quod procedit, est ipsa natura divina: ergo procedit ex vi suæ processionis in similitudinem naturæ.

69 Tandem probatur conclusio alia ratione D. Thomæ in præs. art. 2. Nam processio verbi creati est generatio vitalis, estò imperfecta: ergo processio Verbi divini est generatio vitalis & perfectissima. Antecedens est certum: nam verbum creatum est terminus vitalis procedens à principio conjuncto; & procedit simile suo principio in eadem numero natura, quamvis sub modo essendi diminuto, scilicet sub *esse* intelligibili: ergo ejus processio est generatio vitalis, esto imperfecta. Consequentia verò probatur: Nam processio Verbi divini debet intelligi adinstàr processionis verbi creati, seclusis omnibus imperfectionibus: ergo si processio verbi creati est generatio vitalis, estò imperfecta & secundum quid, processio Verbi divini debet etiam esse generatio vitalis, & perfectissima, & in eadem numero natura sub modo essendi perfecto & naturali.

70 Arguitur *primò*: Generatio viventium non est perfectio simpliciter simplex: ergo non est in Deo. Antecedens probatur *primò*: Nam perfectio simpliciter simplex est illa, *Quæ in quocumque est melior ipsa, quàm non ipsa, & quodlibet incompossibile cum ipsa*; sed generatio viventium non est hujusmodì, aliàs melius esset Spiritui-sancto procedere per eam quàm per spirationem: ergo non est perfectio simpliciter simplex. *Secundò*: Generatio viventium habet essentialiter connexas aliquas imperfectiones: siquidem ordinatur essentialiter ad filium tanquam ad finem & specificativum realiter distinctum: & ratione illius particulę *à principio conjuncto* genitum producitur medio semine, seu aliqua parte generantis, quæ illi communicatur, & non est conjunctum generanti nisi in principio generationis: ergo non est perfectio simpliciter simplex.

Respondetur, negando antecedens. Et ad ejus primam probationem dicendum est, quòd duo reperiuntur in generatione divina, videlicet rectum, & connotatum: cum hoc tamen discrimine, quòd tota perfectio illius consistit in recto illius, supra quod connotatum nullam perfectionem addit. Ut ergo sit perfectio simpliciter simplex, sufficit, quòd sit in tribus personis quoad rectum, seu quoad omnem ejus perfectionem, quamvis non reperiatur sub expressione *generationis* nisi in una tantùm persona, videlicet in Patre, quia solùm in ea est connotatum ad illam requisitum. *Ad secundam*: Dicendum est, omnes eas imperfectiones ibi enumeratas non convenire generationi viventium ex suo conceptu formali, sed esse proprias generationis creatæ in *esse* naturali.

71 Arguitur *secundò*: Processio Verbi divini non est univoca; sed generatio viventium, nisi sit monstruosa, est univoca: ergo non est generatio viventium. Major probatur: Nam in processione univoca terminus, & principium debent esse ejusdem speciei; sed in processione Verbi divini terminus, & principium, videlicet Pater, & Filius, sunt diversæ speciei, aut quasi speciei ratione proprietatum personalium: ergo non est univoca.

Sed hoc argumentum est nullius momenti: siquidem ad processionem univocam sufficit, quòd principium, & terminus sint ejusdem naturæ sivè specificæ, sivè numericæ, quamvis differant specie in proprietatibus personalibus, ut liquet in generatione Christi Domini à B. Virgine. Ratio est: quia terminus formalis & specificativus generationis non est suppositum, sed natura: Unde ad hoc, ut generatio sit univoca, sufficit, quòd inter principium, & terminum intercedat convenientia univoca in natura.

§ § §

§. III.

Assertio secunda.

72 Dicendum est *secundò*, ex eo quòd Verbo divino communicatur formalissimè *intelligere* actuale primordiale rectè deduci, processionem ejus esse generationem perfectissimam tàm in *esse* intelligibili, quàm in *esse* naturali. Hanc assertionem statuimus ad aperiendam efficaciam rationis Div. Thomæ, qua utitur in præs. & præsertim 4. Contra gent. cap. 11. & procedit determinatè contra eos Authores, qui à constitutivo naturæ divinæ excludunt *intelligere* primordiale.

Ratio D. Thomæ in præs. est hujusmodi: *Processio Verbi in divinis habet rationem generationis: procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ, & à principio conjuncto, & secundùm rationem similitudinis. Quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, & in eadem natura existens: quia in Deo idem est intelligere & esse.* Quam rationem, ultimaque ejus verba loco relato Contra gent. expendit in hunc modum: *Cùm autem intellectus divinus non solùm sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, oportet, quòd substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus. Esse autem verbi interiùs concepti, seu intentionis intellectæ est ipsum suum intelligi. Idem ergo est esse Verbi divini & intellectus divini, & per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est ejus essentia. Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum & essentia ejus.* Ex quibus concludit, Verbum divinum procedere in similitudinem naturæ perfectissimę, hoc est, in *esse* naturali, & processionem ejus esse perfectissimam generationem.

73 Ut autem hæc ratio (quæ efficax est, & apparet valdè obscura, & non ab omnibus eodem modo explicata) percipiatur: Observa *primò* ex dictis tract. 1. disp. 2. dub. 2. & 3. naturam Dei pertinere ad ordinem intellectualem: quia, cùm debeat collocari in aliquo gradu vitæ, immò in perfectiori, & hujusmodi gradus sit vitæ intellectualis, ad gradum vitæ intellectualis debet directè spectare natura Dei.

Ex quo fit (& observa *secundò*) quòd linea naturæ in Deo debet pertingere usque ad conceptum *intellectus*, *speciei*, *intellectionis*, & *verbi*, omniaque hæc claudere in se formaliter: quia cùm omnes lineæ divinæ debeant esse perfectissimæ, oportet, ut includant in se omne ad se pertinens à prima usque ad ultimam actualitatem. Cum igitur natura radicalis, intellectus, species, intellectio, & verbum ad lineam intellectualem pertineant, ob quam rationem natura divina constituitur per *intelligere* actuale, quod est ultima actualitas prædictæ lineæ, omnia illa complectitur absque distinctione virtuali.

Observa *tertiò*, quòd hoc ipso quòd in Deo communicetur ad *intrà* ex vi processionis & formalissimè formalitas aliqua pertinens ad unam lineam, debent ex vi ejusdem communicari formalissimè omnia munia omnesque formalitates, quas talis linea complectitur. Et ratio est manifesta: quia cùm in quolibet termino intra Deum reperto detur capacitas infinita, si semel potest ex vi actionis accipere munus alicujus lineæ, non est cur non accipiat omnes formalitates talis lineæ. Unde si Verbo divino ex vi processionis communicatur aliquid naturæ, procul dubio debent ei communicari omnia, quæ spectant ad lineam naturæ. Ex quo obitèr apparet disparitas, quare ad *extrà* quandoque communicatur aliquid Dei secundùm unam formalitatem, alia ejusdem lineæ non communicata, ut quando intellectui beati communicatur sub munere *speciei*, & non sub munere *intellectionis*: quia nimirum intellectus creatus est potentia finita, ideoque ex ejus capacitate ad unam formalitatem non rectè arguitur capacitas ad aliam; quod contrà accidit in divinis ob oppositam rationem.

74 Hinc ratio D. Thomæ reducitur ad formam syllogisticam in hunc modum: Nam eo ipso quòd Verbo divino communicetur ex vi suæ processionis natura divina tàm sub *esse* intelligibili, quàm sub *esse* naturali, processio ejus est in similitudinem naturæ in utroque ordine, ac proinde est perfectissima generatio in utroque ordine; sed eo ipso quòd Verbo divino communicetur ex vi processionis *intelligere* primordiale, communicatur ei formalissimè natura divina tàm sub *esse* intelligibili, quàm sub *esse* naturali, & ei defactò communicatur formalissimè & ex vi processionis *intelligere* primordiale: ergo eo ipso quòd communicetur Verbo divino *intelligere* primordiale ex vi processionis, rectè deducitur, processionem ejus esse perfectissimam generationem tàm sub *esse* intelligibili, quàm sub *esse* naturali. Major est certa juxta dicta in assertione præced. Minor quoad primam partem constat ex primo, & secundo notabili.

Quoad secundam verò partem probatur: Nam Verbo divino communicatur formalissimè ex vi processionis *intelligi* divinum, ut in prædicta ratione supponit D. Thomas, & cum eo Authores contrarii: ergo etiam communicatur ei formalissimè *intelligere* primordiale. Consequentia probatur: Tum quia *intelligi* divinum est conceptus pertinens ad lineam naturæ; sed non stat, unum conceptum de linea naturæ communicari ei formalissimè ex vi processionis, & non communicari alios conceptus ejusdem lineæ, ut constat ex tertiò notabili: ergo cùm *intelligere* actuale sit conceptus potissimus de linea naturæ, debet ei formalissimè communicari, eo ipso quòd communicetur ei *intelligi*. Tum etiam: nam idem est *esse* Verbi divini, ac intellectus divini: ergo idem formalissimè est *intelligere*, quod est *esse* intellectus divini, ac *intelligi*, quod est esse Verbi divini: ergo, communicato formalissimè & ex vi processionis *esse*, seu *intelligi* Verbi divini ipsi Verbo, debet etiam ei communicari *esse* intellectus divini, seu *intelligere*. Tum denique: nam supposita sententia, asserente naturam divinam constitui metaphysicè per *intelligere* actuale primordiale (ut in præsenti illam supponimus) *intelligi* Verbi divini nihil aliud dicit quàm ipsum *intelligere*: siquidem est conceptio rei intellectæ: sicut verbum creatum per se primò repræsentans aliquam intellectionem nihil aliud est quàm ipsum *intelligere*, licèt sub *esse* tantùm intelligibili: ergo idem est communicari Verbo divino *intelligi*, ac intelligere. Quæ ratio, supposita fide, est adeò efficax, ut non relinquat locum evasioni alicujus momenti. Solum restat, aliquas objectiones, quæ contra conclusionem possunt efformari, enodare.

75 Obiicies ergo *primò*: Nam *intelligi* divinum non communicatur formaliter Verbo divino: ergo nec *intelligere*. Antecedens probatur: *Intelligi* tantùm est denominatio extrinseca, sicut *videri*; sed denominatio extrinseca non est aliquid communicatum intrinsecè ex vi processionis: ergo.

Ad hoc facilè respondetur, quòd dato, & non concesso, quòd *intelligi* esset tantùm denominatio extrinseca proveniens ab intellectione, unum pro comperto habendum est, quòd Verbo divino communicatur formalissimè aliquid, videlicet vel natura divina, vel *intelligere*: ergo non est denominatio extrinseca. Si natura divina: ergo etiam *intelligere*, cùm in eo consistat metaphysicè natura divina. Diximus *dato*, & *non concesso*: quia in verbo tàm creato, quàm divino, prȩter *intelligi*, quod consistit in denominatione extrinseca, datur aliud intrinsecum, quod stat pro natura objecti sub modo quodam intelligibili terminante intellectionem, sicut in specie datur quoddam intelligibile intrinsecum: & de hoc hucusque loquti sumus.

76 Arguitur *secundò*: De essentia Verbi divini tantum est *intelligi* personale, non essentiale; sed ex eo quòd *intelligi* personale communicetur Verbo divino, non infertur, quòd communicetur ei *intelligere*, cùm hoc sit alterius lineæ: ergo ex eo quòd communicetur ei *intelligi* non infertur communicari ei formaliter *intelligere*. ¶ Confirmatur: Nam *intelligi*, quod est de essentia Verbi divini est objectum secundarium intellectus divini; sed *intelligere*, cum sit essentia Dei, est objectum primarium: ergo ex eo, quòd ex vi processionis habeat *intelligi*, non sequitur habere etiam *intelligere*.

Ad argumentum respondetur, de essentia Verbi divini non esse tantùm *intelligi* personale, sed etiam essentiale; aliter tamen & aliter: nam personale tantùm constituit illud in ratione *personæ*, præter quòd requiritur natura divina constituens illud in sua essentia, & ipsa natura, quæ constituitur per *intelligere* actuale, est ipsum intelligi essentiale. Sicut ex genere in qualibet persona essentialiter requiritur personalitas, & aliqua natura. Per quod constat ad confirmationem: nam *intelligi* quod est essentiale, & communicatur formalissimè Verbo divino, est objectum primarium intellectus divini, quamvis *intelligi* notionale, seu personale, quòd producitur per processionem, sit objectum secundarium.

Arguitur *tertiò*: De essentia verbi creati non est *intelligere*, sed *intelligi*: ergo nec de essentia Verbi divini est *intelligere*, sed *intelligi*; sed quia de essentia verbi creati est *intelligi*, & non *intelligere*, non communicatur ei formalissimè *intelligere*, sed tantùm *intelligi*: ergo idem dicendum est de processione Verbi divini.

Respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam, ob notam disparitatem inter *intelligi* Verbi divini, & *intelligi* verbi creati. Nam *intelligi* ex genere est objectum per se primò repræsentatum, & cum objectum primarium intellectionis divinæ sit essentia divina, quæ formalissimè est ipsum *intelligere*, inde est, quòd *intelligi* Verbi divini est *intelligere*. Sicut si verbum creatum repræsentaret per se primò *intelligere* creatum, ut potest contingere, etiam esset ipsum *intelligere*. ¶ At dum repræsentat aliud objectum, ipsum objectum distinguitur ab intellectione, per quam cognoscitur, ideoque non est mirum, quòd in creatis *intelligere* non sit de essentia verbi. *Adde*: quòd quamvis *intelligere* non sit de essentia verbi, est tamen existentia illius in *esse* intelligibili, estque unio formalis intellectus cum verbo tanquam quid pertinens ad eandem lineam, & propterea petit communicari ex vi processionis.

78 Arguitur *quartò*: Nam ex nostro modo dicendi sequitur saltem, generationem Verbi divini non esse perfectissimam. Tum quia ex ea non sequitur, quòd Verbo divino communicetur ex vi processionis *intelligere* primordiale, in quo natura divina consistit in *esse* naturali, sed tantùm in *esse* intelligibili: ergo tantùm erit perfectissima in *esse* intelligibili. Tum etiam: nam verbum ex genere non procedit ut simile suo principio ut *intelligenti*, sed ut simile speciei: ergo Verbum divinum tantùm procedit perfectissimè in *esse* intelligibili, non in *esse* naturali. Tum deinde: Verbo divino eo modo communicatur natura divina, quo est objectum intellectus divini; sed non est objectum intellectus, ut intelligens est, sed ut intelligibile: ergo tantùm communicatur ei in *esse* intelligibili. Tum denique: ad perfectissimam generationem requiritur, quòd communicetur natura divina sub conceptu perfectissimo; sed Verbo divino non ita communicatur: etenim communicatur ei sub conceptu *intelligi*, qui non est perfectissimus: ergo.

Et confirmatur: Munus *intelligendi* non est perfectissimum in natura divina: ergo estò Verbo divino communicetur formalitèr *intelligere*, non sequitur, quòd ejus processio sit generatio perfectissima. Antecedens probatur: Nam conceptus *radicis* est perfectior conceptu *intellectionis*; & propterea gratia santificans participans hunc conceptum est perfectior visione beata, quæ participat conceptum *intellectionis*.

79 Ad argumentum respondetur, negando sequelam. Et ad primam ejus probationem dicendum est, quòd cùm *intelligi*, Verbo divino communicatum, sit propter sui eminentiam ipsum *intelligere* tàm in *esse* intelligibili, quàm in *esse* entitativo absque distinctione virtuali, non stat, quòd hujusmodi *intelligi* communicetur formalissimè in utroque ordine, quin ei etiam communicetur formalissimè *intelligere* sub utroque ordine, & consequenter natura divina. Unde ex vi hujus potius colligitur, processionem ejus esse undequaque perfectissimam. *Ad secundam*: Dic, quod verbo ex genere convenit quidem evadere ex vi suæ processionis simile speciei; si verò contingat, quòd species sit formalissimè absque distinctione virtuali tàm in *esse* intelligibili, quàm in *esse* entitativo ipsa intellectio; & quia pertinent ad eamdem lineam, & quia est expressio potissimè repræsentata, ut in præsenti contingit, tunc debet ex vi suæ processionis evadere simile intellectioni. *Ad secundam*: Dicimus, quòd ad perfectissimam generationem tàm in *esse* intelligibili, quàm in *esse* naturali, sufficit, quòd natura generantis in utroque ordine sit terminus *quo* processionis, ut in præsenti contingit, quamvis non nisi ut exprimit nexum cum eadem natura, prout est intelligibilis per modum actus purissimi. *Adde*: quòd objectum actu intellectum tria importat, videlicet ipsam naturam objecti, & modos veritatis, & intelligibilitatis: inter quæ hoc est discrimen, quòd natura objecti est, quę præcipuè intenditur in verbo; veritas autem, & intelligibilitas sunt modi per se requisiti, ut objectum sit terminus intellectionis. Juxta quod dicendum est, quòd munus præcipuum repertum in Verbo divino est *intelligere* in *esse* naturali, quia est objectum per se primò repræsentatum, quamvis per se afferat modum veritatis, & intelligibilitatis. Videatur D. Thomas in hac 1. part. quæst. 6. art. 3. ad 3. Cajet. ibid. & N Salm. in præf. à num. 22. *Ad ultimam*: Dicendum est, quòd eo ipso, quod Verbo divino communicetur formalissimè *intelligi* debet etiam communicari formalissimè *intelligere*, quia sunt munera ejusdem lineæ; ideoque ex hac parte non tollitur, quòd processio ejus sit generatio perfectissima. *Quibus adde*: quòd præcipuum munus communicatum Verbo divino est expressio *intellectionis*, quia est natura divina; quamvis prædicta expressio, ut est in Verbo divino, significetur modo passivo; & in Patre (seu ut explicatur constituere naturam divinam) modo activo.

80 Ad confirmationem respondetur, quod munus *intellectionis* in Deo dupliciter potest comparari ad conceptum *naturæ*, seu *radicis*; vel quatenus dicit conceptum *actionis* præcisivè, & quasi excludendo conceptum *naturæ*; & hoc modo majorem perfectionem explicat conceptus *radicis*, quàm conceptus *intellectionis*, & hi conceptus hoc modo sumpti participantur à gratia, & visione beata. Vel potest sumi, quatenus præsupponens, & includens munus *radicis*, aliquid aliud addit ejusdem lineæ per modum ultimæ actualitatis; & in hoc sensu majorem perfectionem explicat quàm munus *radicis*. Utroque autem modo communicatur Verbo divino, & ideò communicatur ei natura divina sub munere, & modo perfectissimo.

§. IV.

Assertio tertia.

81 Dicendum est *tertiò*, supposito quòd natura divina non constituatur per *intelligere* actuale, in processione Verbi divini non salvari rationem perfectissimæ generationis. Hæc conclusio proximiùs accedit ad explicandam mentem D. Thomæ, & directè adversatur Authoribus suppresso nomine relatis num. 72. Eamque præter morem aliorum proponimus ad urgendam quamdam rationem pro constitutivo naturę divinę per *intelligere* actuale, quam remisimus ad hunc locum.

Hujusmodi autem ratio potest redigi ad hanc formam: Si intellectus; & *intelligere* non essent de conceptu metaphysico naturę divinæ, non communicaretur Verbo divino natura divina ex vi processionis & formalissimè sub omni modo perfectissimo excogitabili: ergo in ejus processione non salvaretur ratio perfectissimæ generationis. Antecedens probatur: Nam quamvis natura divina ex vi processionis communicaretur illi perfectissimo modo sub *esse* intelligibili, secùs verò sub *esse* naturali, nisi tantùm identicè: ergo non communicaretur formalitèr, & ex vi processionis sub omni modo perfectissimo excogitabili. Patet consequentia: nam similitudo in natura sub *esse* intelligibili, non pertingens ad hoc ut sit etiam sub modo naturali, tantùm est similitudo in linea secundum quid. Antecedens probatur: Tum quia quando species est distincta realiter ab intellectu & *intelligere*, estò sit substantia in utraque linea, nequit communicare verbo ab eis producto naturam ipsius speciei in *esse* entitativo adhuc identicè: ergo quando est distincta virtualitèr, quamvis identicè communicet verbo producto naturam speciei, secùs verò formalitèr, & ex vi processionis. Patet consequentia: id enim, quod præstat distinctio realis inter speciem & intellectum, præstat, servata proportione distinctio virtualis. Tum etiam: Nam species distincta virtualitèr ab intellectu tantùm petit uniri cum eo formaliter in esse repræsentativo, & identicè in *esse* naturali, sicut species quæ est substantia, & distinguitur realitèr ab intellectu, solùm unitur cum illo in *esse* intelligibili, & non in *esse* entitativo, adhuc identicè; sed species, quę tantùm in *esse* intelligibili unitur formaliter cum intellectu, & identicè in *esse* entitativo, tantùm potest communicare termino producto sui naturam in *esse* intelligibili formaliter, & in *esse* entitativo identicè, aliàs non esset processio univoca, & terminus esset perfectior in *esse termini*, quàm principium: ergo.

Confirmatur: Nam quia actus, per quem Spiritus-sanctus procedit, non est formalissimè essentia divina, non

non communicat illi nisi tantùm identicè eandem naturam divinam: ergo licèt qua parte essentia divina per seipsam gerit munus speciei intelligibilis debeat eam communicare termino producto sub *esse* intelligibili; qua parte tamen intellectus est tantùm identicè ipsa natura divina in *esse* naturali, non potest eam communicare formalissimè in *esse* naturali. Consequentia rectè intellecta à paritate satis constat.

82 Secundò probatur conclusio ratione, per quam precedens magis roboratur: Nam si *intelligere* primordiale non esset constitutivum naturæ divinæ, Verbum tantùm procederet ex vi processionis ut consubstantiale cum Patre in *esse* intelligibili, & identicè in *esse* naturali: ergo ejus processio esset perfectissima in *esse* intelligibili, secùs verò in *esse* naturali. Antecedens probatur: In illa suppositione intellectus, & intellectio non sunt substantiales formalissimè & ex vi suæ lineæ, substantialitate sumpta saltem de linea naturæ: ergo Verbum non procederet ex vi processionis ut consubstantiale cum Patre in *esse* naturali, sed tantùm in *esse* intelligibili. Patet consequentia: nam terminus proximus processionis debet esse omnino similis suo principio proximo: & propterea quia substantia in creatis nequit esse immediatè operativa, neque terminus proximus potest esse substantia: & quia ipsa natura Dei non est principium proximum processionis Spiritus-sancti, terminus formalis & proximus nequit esse substantialis per modum naturæ: & tandem quia species creata est accidens in *esse* entitativo, quamvis sit substantia in *esse* repræsentativo, verbum productum nequit esse substantia in *esse* entitativo, sed ad summum in *esse* intelligibili. Quod adeò certum est, quòd estò objectum substantiale uniretur per seipsum in ratione *speciei intelligibilis*, ut contingit in substantia Angeli cum proprio intellectu, & essentia divina cum intellectu beati, verbum productum per eam, &, si verbum produceretur, per istam (ut multi probabiliter volunt) essent accidens in *esse* entitativo, quia intellectus, & intellectio sunt accidens.

83 Præcipua argumenta, quę possunt efformari contra præfatam conclusionem, sunt ea, quibus Adversarii conantur suadere naturam divinam non constitui metaphysicè per *intelligere* actuale. Hæc tamen jam enodata manent tract. 1. disp. 2. dub. 2. & 3. Unde, his omissis, proponemus ea, quæ militant contra præsentem assertionem.

Arguitur ergo *primò*: Nam processio Verbi divini eò tantùm est generatio, quia procedit per intellectum; sed est generatio perfectissima: ergo estò intellectus divinus sit extra constitutivum naturæ divinæ, processio Verbi est generatio perfectissima. Major probatur ex D. Thoma: Nam in primis in hoc art. 2. probat, processionem Verbi esse generationem, quia procedit ut similitudo rei intellectæ, hoc est, quia intellectus est assimilativus. Rursùs in art. 4. ejusdem quæst. ut probaret, processionem Spiritus-sancti non esse generationem, solùm recurrit ad hoc, quòd procedit per voluntatem, quæ non est assimilativa in natura: ergo processio Verbi est generatio, præcisè quia procedit per intellectum.

Respondetur, quòd ut D. Thomas probaret, processionem Verbi divini esse generationem, utique perfectissimam, & in *esse* naturali, non solùm recurrit ad hoc, quòd procedit per intellectum, sed etiam ad hoc quòd *intelligere*, & *esse* sunt in Deo idem formalissimè, ut suprà vidimus. Unde quamvis ad rationem generationis utcumque sufficiat, quòd verbum procedat per intellectum, ad rationem verò generationis perfectissimæ tàm in *esse* intelligibili, quàm in *esse* naturali omninò requiritur, quod *intelligere* & *esse* sint omninò idem. Ut autem processioni Spiritus-sancti denegaret esse absolutè generationem, sufficit dicere, quòd non procedit per intellectum, sed per voluntatem: quia hæc sub nullo *esse* est formalitèr assimilativa termini in natura.

84 Arguitur *secundò*: Non obstanti quòd potentia generativa increatis sit distincta realitèr à substantia, terminus ejus procedit in similitudinem naturæ in *esse* naturali: ergo pariter estò intellectus divinus sit distinctus virtualiter à natura Dei, potiori titulo verbum productum per illum procedit in similitudinem naturæ in *esse* naturali. Patet consequentia tum à paritate: tum & quia essentia divina, ut gerit munus *speciei*, est principium proximum productionis Verbi divini; & substantia creata nullo modo est principium proximum generationis creatæ.

Et confirmatur *primò*: Nam ut Verbum divinum procedat in similitudinem naturæ in *esse* naturali, sufficit, quod essentia divina secundùm *esse* naturale uniatur per modum *speciei*; sed quamvis *intelligere* non esset constitutivum naturæ divinæ, hæc secundùm suum *esse* naturale uniretur intellectui divino per modum *speciei*, cùm *esse* naturale & intelligibile non distinguantur virtualiter in natura divina: ergo procederet in similitudinem naturæ in *esse* naturali, ac proinde ejus processio esset perfectissima generatio.

Confirmatur *secundò*, & simul explicatur: Nam ex conceptibus pertinentibus ad eandem lineam implicat, unum formalissimè communicari, & non alium; sed *esse* entitativum, & intentionale in natura divina sunt duo conceptus pertinentes ad eandem lineam, cùm per seipsam exerceat munus *speciei*: ergo implicat communicari formalissimè Verbo sub *esse* intelligibili, & non sub *esse* naturali.

85 Respondetur ad argumentum, concedendo antecedens; sed negando consequentiam. Et ratio disparitatis est: quia substantia, cùm non possit esse immediatè operativa, seu terminus immediatè productus per actionem creatam propter perfectionem substantiæ, & imperfectionem actionis, indiget aliquo accidenti per modum virtutis instrumentariæ, & per modum termini immediati actionis generativæ. Unde oportet, ut instituatur à natura quædam potentia, quæ producat terminum remotum in similitudinem naturæ in *esse* naturali. Cœterùm processio per intellectum non est ab eo per modum causæ instrumentalis, maximè in Deo: Unde necesse est, quòd verbum sit omninò simile ex vi processionis intellectui informato per speciem, & quòd perfectè præcontineatur in eo. Hoc autem non habet locum, dum intellectus non est ipsa natura Dei, & verbum ex vi processionis habet naturam Dei, ut ex se liquet.

86 Ad primam confirmationem respondetur (per quod præcedens solutio magis roboratur) quòd dato, & non concesso, quod *esse* naturale, & intelligibile essent idem formalissimè in natura divina, uniretur per modum *speciei* in *esse* intelligibili cum proprio intellectu, & non in *esse* naturali; sicut in omnium sententia non unitur scientiæ nisi in *esse* intelligibili, quamvis uniatur illi indenticè etiam in *esse* naturali. Et ratio hujus est: quia supposito quòd intellectus non sit de constitutivo naturæ divinę, solùm est in eo capacitas, ut illi uniatur per modum formæ intelligibilis, & non per modum formę naturalis, ut ad *extrà* contingit. Et cùm dicitur, quòd ex conceptibus pertinentibus ad eandem lineam, uno formaliter communicato, debent cœteri formalitèr communicari, hoc debet intelligi, dum in intellectu est capacitas ad omnes, quæ in hac suppositione esset, & non esset: esset, quia est ad *intrà*; & non esset, quia intellectus est alterius lineæ. Per quod constat ad secundam confirmationem. Diximus *dato & non concesso*: Quia reverà in prædicta suppositione *esse* intelligibile, & naturale distinguerentur virtualiter: nam sicut conceptus *essentiæ* & *naturæ* in creatis distinguuntur virtualiter, eò quòd primus respicit per se primò *esse*, & secundus connotat per se opperationem; ita natura divina, ut pertinet ad ordinem entitativum, respiceret per se primò *esse* naturale, & sub munere *speciei* intellectionem.

87 Arguitur *ultimò*: Facta prædicta suppositione, Verbum divinum procederet ex pura fœcunditate: ergo procederet in similitudinem naturæ in *esse* naturali: Probatur consequentia: Nam inter verbum productum ex indigentia & ex fœcunditate hoc est discrimen, quòd primum tantùm potest habere naturam objecti in *esse* intelligibili, & secundum etiam in *esse* naturali, propter rationem traditam num. 16.

Respondetur, quòd sufficiens discrimen daretur inter verbum creatum, & Verbum divinum, adhuc facta prædicta suppositione: Siquidem verbum creatum non haberet naturam objecti adhuc indenticè in *esse* naturali, & Verbum divinum haberet illam identicè in *esse* naturali.

§. V.

Assertio quarta.

89 DIcendum est *quartò*, rationem formalissimam *Verbi* esse in Deo rationem formalissimam *Filii*, necnon rationem formalissimam *Imaginis*. Eamque quo-

quoad utramque partem expressè tradit cum suo Magistro D. August. D. Thomas infrà quæst. 34. art. 2. ad 3. ubi ait: *Dicendùm, quòd in nomine* Verbi *eadem proprietas importatur, quæ in nomine* Filii. *Unde dicit August. Eò dicitur Verbum, quò Filius. Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendam diversimodè perfectionem ejus. Nam ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius: ut ostendatur coæternus, dicitur splendor: ut ostendatur omninò similis, dicitur Imago: ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.* Et quoad secundam deducitur ex his, quæ infrà docet quæst. 35.

Ex quibus verbis hæc brevis, sed satis efficax conficitur ratio: Nam de ratione Filii, Verbi, & Imaginis est, quòd procedant per generationem: ergo sunt formalissimè idem: Antecedens est certum. Et consequentia probatur: Nam si procedunt per generationem, terminant eam ratione ejusdem termini formalis, qui est natura: ergo sunt formalissimè idem. ¶ Et confirmatur: Si ratio formalissima Filii esset diversa à ratione formalissima Verbi, & Imaginis, in Deo essent plures relationes quàm quatuor, & essent plures processiones quàm duæ, & plures notiones quàm quinque: siquidem processio Verbi esset diversa formaliter à processione Filii, & processio Imaginis à processione Verbi & Filii: item præter quatuor relationes infrà disput. sequenti assignandas, ex parte Verbi alia esset relatio Verbi à relatione Filii, & relatio Imaginis ab utraque; & ex parte Patris alia esset relatio dicendis à relatione Patris: tandem præter notiones ibidem assignandas daretur relatio dicentis, qua notificaretur Pater, & relatio Verbi diversa à relatione Filii, qua notificaretur ipse Filius: idemque applicari debet rationi Imaginis.

89 Sed adversus primam partem conclusionis: obiicies *primò* cum D. Thoma quæst. 4. *de Verit.* art. 5. ubi ait; *Hoc nomen* (verbum) *imponitur ad significandum aliquid absolutum cum aliquo respectu adjuncto:* ergo dicit in recto absolutum, & de connotato relationem; sed Filius econtrà se habet: ergo non sunt formalissimè idem. ¶ Et confirmatur *primò*: Nam ratio formalissima *Verbi* est eadem cum ratione formalissima *speciei*, maximè in divinis, & solùm differunt quoad diversum modum essendi; sed ratio formalissima *speciei* dicit in recto aliquid absolutum: ergo ratio formalissima *Verbi* non est ratio formalissima *Filii*. ¶ Confirmatur *secundò*: Ratio formalissima *Verbi* in creatis dicit in recto aliquid absolutum, & ad summum importat respectum aliquem transcendentalem, non prædicamentalem: ergo idem dicendum est de Verbo in divinis.

Ad objectionem respondetur, D. Thomam in hac 1. part. mutasse sententiam, quam in aliis locis docuerat. Sic Cajetanus cum aliis. *Vel dicatur*: quòd Angel. Doctor loquitur ibi de verbo creato. Vel si loquitur de Verbo divino, non de verbo proprio & notionali, sed de verbo communiter dicto & essentiali. ¶ Ad primam confirmationem respondetur, quòd si nomine *Verbi* intelligatur id, quod est proprium verbi producti & condistincti à specie intelligibili; sic falsum est tàm in creatis, quàm in divinis, quòd ratio formalissima *verbi* & *speciei intelligibilis* est eadem: quia dicunt in recto modum diversum habendi eandem numero naturam. Si verò nomine *Verbi* significetur objectum intrinsecum intellectionis, & ab ea productum; sic verum est, quòd est eadem ratio formalissima *verbi*, & *speciei*. ¶ Ad secundam confirmationem respondetur, concedendo antecedens; & negando utramque consequentiam. Et ratio discriminis est: quia in verbo creato non repugnat relatio transcendentalis, secùs verò in divinis. Unde verbum creatum constituitur per relationem transcendentalem ad dicentem, quamvis etiam importet secundariò relationem prædicamentalem: at Verbum divinum constituitur per relationem quasi prædicamentalem.

90 Obiicies *secundò*: Verbum in Deo dicit respectum ad totam Trinitatem, & ad creaturas; sed Filius tantùm dicit respectum ad Patrem: ergo ratio formalissima *Filii*, & *Verbi* non est eadem. ¶ Confirmatur: Aliàs forma baptismi posset proferri sub his vocibus, *In nomine Patris, & Verbi, & Spiritus-sancti.*

Ad objectionem respondetur, quòd sicut Filius ratione relationis, quam importat in recto, solùm respicit Patrem, ita Verbum ratione ejusdem relationis, quam etiam dicit in recto, tantùm respicit Patrem. Et sicut Verbum ratione essentiæ, quam dicit de connotato, respicit totam Trinitatem, & creaturas: ita Filius ratione ejusdem essentiæ, quam etiam dicit de connotato, respicit creaturas, & Trinitatem. Ad confirmationem respondet Cajet. 3. part. quæst. 66. art. 5. ad 7. concedendo sequelam: in quo nullum invenit absurdum. Hæc tamen solutio non est probabilis speculativè, & practicè: quia, ut ibidem docet D. Thomas, Christus Dominus statuit formas Sacramentorum sub vocibus magis usitatis, quibus & nos debemus uti. *Maximè*: quia estò nomen *Filii*, & *Verbi* idem significent ex parte rei conceptæ, differunt tamen ex modo concipiendi; & ideò non sunt termini synonymi. Solùm autem remanet eadem forma, quando fit variatio, vel in diverso idiomate, vel per terminos synonymos.

91 Adversus secundam partem conclusionis obiicies: Nam si ratio formalissima *Imaginis* esset eadem cum ratione formalissima *Verbi*, & *Filii*, prædicta ratio non competeret Spiritui-sancto; sed hoc est falsum. Prob. min. Ad rationem *imaginis* sufficit similitudo in signo speciei communicata ex vi processionis, ut clarè colligitur ex D. Thoma infrà quæst. 35. art. 1. sed hoc convenit Spiritui-sancto; siquidem convenit ei ex vi processionis amor divinus, qui perfectiùs repræsentat naturam divinam, quàm accidentia externa in nobis nostram naturam: ergo.

Ut huic objectioni occurras: Adverte *primò*, tres conditiones requiri ad rationem *imaginis*: prima est, quòd sit similis ei, cujus est imago: secunda, quòd hæc similitudo sit in natura, vel in signo naturæ, putà in figura. Tertia, quòd hæc similitudo proveniat ex vi originis, ob cujus defectum ovum non est imago alterius ovi, ut cum D. August. tradit D. Thomas loco proximè relato. Quòd adeò verum est, ut in imagine artificiali salvetur vera ratio *imaginis*, licèt multoties sit præter intentionem artificis: quia non est præter intentionem ideæ, quæ activè concurrit ad ideatum, & imaginem.

Adverte *secundò*, tres esse gradus imaginis. Primus enim est imperfectissimus, qui habet similitudinem in signo naturæ, non verò in ipsa natura, ut contingit in imagine picta. Secundus est, qui affert similitudinem in natura specifica, non verò in numerica, ut accidit in filio naturali creato. Vel estò habeat eandem numero naturam, est in linea diminuta & secundum quid, scilicet in *esse* intelligibili, & cum diverso modo habendi illam: & hujusmodi est verbum creatum. Tertius est perfectissimus, quia habet eandem numero naturam in *esse* naturali.

Adverte *tertiò*, quòd intra Deum in illa persona, cui convenit ratio *imaginis*, oportet, quòd sit secundùm gradum perfectissimum: quia quidquid convenit alicui personæ, debet ei convenire secundùm omnem perfectionem excogitabilem, & propriam illius. Et hac ratione in Deo nequit salvari ratio *imaginis* secundùm gradum medium, quia estò sit perfectior primo, est tamen admixtus aliqua limitatione, & imperfectione. Potiori ergo titulo relegari debet ratio *imaginis* secundùm primum gradum. Ex his jam satis constat ad objectionem.

DUBIUM V.

Utrùm in Deo detur alia processio per voluntatem: Et an sit generatio: Et cur non sit?

POstquam D. Thomas art. 2. hujus quæst. elucidavit processionem Verbi, art. 3. immediatè sequenti inquirit: *Utrùm in divinis sit alia processio à generatione Verbi?* Et art. 4. *Utrùm processio amoris in divinis sit generatio?* Utramque difficultatem sub uno eodemque dubio comprehendimus, quamvis illud dividamus in diversas assertiones. Pro quo sit.

§. I.

Assertio prima.

92 DIcendum est *primò*, præter Verbi divini generationem dari intra Deum processionem aliam

aliam per voluntatem, per quam tertia persona divina, scilicet Spiritus-sanctus, procedit. Hanc conclusionem esse de fide plura Evangelii testimonia ostendunt: Nam Joann. 13. dicitur: *Spiritus qui à Patre procedit*. Et 14. *Ego rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis*. In quibus locis dicitur, Spiritum-sanctum procedere à Patre, & esse alium in persona à Filio: ergo procedit diversa processione à processione Filii: ergo procedit per voluntatem. Patet hæc ultima consequentia: Tum quia per intellectum nequit procedere in Deo nisi unica tantùm persona, eò quod est infinita. Tum etiam: quia in natura purè intellectuali præter processionem per intellectum nequit dari alia nisi per voluntatem. ¶ Et confirmatur ex symbolo Niceno, ubi hæc veritas catholica deffinita est his verbis: *Credo in Spiritum-sanctum, qui à Patre, Filioque procedit, qui cum Patre & Filio simul adoratur*. Et ex symbolo Athanasii, ubi dicitur: *Spiritus-sanctus à Patre, & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*.

Et quòd persona procedens per hanc secundam processionem sit Deus (præterquàm quòd constat ex prædictis simbolis) clarè demonstrat Ang. Mag. 4. Contra gent. cap. 17. discursu sequenti: Nam quod non est extraneæ naturæ à Deo, Deus est; sed Spiritus Dei non est extraneæ naturæ ab ipso Deo: ergo Deus est. Minor probatur: Spiritus Dei se habet ad Deum, sicut spiritus hominis ad hominem, ut docet Apost. 1. ad Corinth. 2. Sed spiritus hominis non est extraneæ naturæ ab homine, ut ex se constat: ergo nec Spiritus Dei est extraneæ naturæ à Deo.

93 Et suadetur congruentia satis opportuna, qua utitur D. Thomas 4. Contra gent. cap. 19. in præs. art. 3. & infrà quæst. 37. art. 1. ubi ait: *Sicut ex hoc, quòd aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum; ita ex hoc quòd aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio (ut ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum dicitur esse in amante, sicut & intellectum in intelligente*; sed quia in creatis quicumque intelligit, ex hoc ipso, quòd intelligit, producit verbum, probavimus dub. 1. dari in Deo processionem Verbi per intellectum: ergo cùm in creatis, quicumque amat, producat impulsum, necesse est asserere, quòd in Deo datur alius terminus procedens per voluntatem, qui dicitur *Spiritus-sanctus*. Consequentia patet: tum à paritate: tum quia non est cur processio per intellectum sit denudabilis ab omni imperfectione, & non processio per voluntatem.

Ratio verò, cur persona procedens per voluntatem appellatur *Spiritus sanctus*, traditur à D. Thoma 4. Contra gent. cap. 23. & in hac 1. part. quæst. 36. art. 1. his verbis: *Nam nomen* spiritus *in rebus corporeis impulsionem quandam & motionem significare videtur. Nam flatum & ventum* spiritum *nominamus. Est autem proprium amoris, quòd moveat, & impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas verò illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, convenienter* Spiritus sanctus *nominatur*.

94 Sed contrà prædictam congruentiam obiicies cum Valentia: Primò ex D. Thoma q. 4. *de Verit.* art. 2. ad 7. ubi ponit hoc discrimen inter intellectum, & voluntatem, videlicet quia objectum intellectus est verum, quod est intra intellectum, datur aliquid progrediens per modum rei operatæ: quia verò voluntatis objectum est bonum, quod est in rebus, non datur aliquid progrediens nisi per modum operationis. ¶ *Secundò*: Nam juxta eundem D. Thom. quodlib. 5. art. 9. ad 2. sensus externi non producunt aliquem terminum; non alia ratione, nisi quia feruntur ad res, prout sunt ad *extrà*: ergo cùm hoc habeat voluntas, prout distinguitur ab intellectu, non debet producere aliquem terminum. ¶ *Tertiò*: Nam falsum est, quòd amatum est in amante: siquidem non est in illo secundùm suum *esse* naturale, ut ex se liquet: nec secundùm suum *esse* repræsentativum, quia hoc est proprium intellectus: nec secundùm aliquam virtutem à se derivatam, quia objectum non dat voluntati vires ad amandum; non est alius modus: ergo. ¶ *Tandem*: Quia si iste impulsus daretur, non posset non esse objecto ratio formalis terminandi motum amantis, cùm in illo consisteret *amari* passivè sumptum, sicut in verbo *intelligi*; hoc nequit dici de voluntate: ergo non datur.

95 Pro horum solutione: Nota *primò* discrimen inter actionem transeuntem, & immanentem: nam actio transiens & ejus objectum est omninò extrà ipsum agens; actus verò immanens & ejus objectum petunt esse intra potentiam, & quò potentia fuerit perfectior, eò intimius debet in ea contineri. Hinc oritur, quòd quia actio vegetativa est inferioris ordinis inter actiones immanentes, ejus objectum habet infimam conjunctionem cum suo principio, juxta Complut. abbrev. disp. 7. *de Anim.* quæst. 1. Et quia actio sensitiva est ordinis altioris præcedenti, si fuerit omnium infima, ut actio sensus externi, habet objectum partim intrà, & partim extrà: intrà in ratione objecti motivi; extrà in ratione objecti terminativi. Et quia actio ordinis sensitivi interni, & præcipuè intellectivi, est omnium perfectissima, ejus objectum utroque modo petit esse intra potentiam: cum hoc tamen discrimine, quod cognitionis objectum debet esse, vel per suam substantiam, vel per sui similitudinem formalem; objectum autem partis affectivæ non debet esse per suam substantiam, nec per similitudinem formalem sui, sed tantùm per modum ponderis, inclinationis, & impulsus: quia ita exigit natura appetitus.

96 Pro quo nota *secundò*, quòd tripliciter potest esse unum in alio, vel per suum *esse* naturale, sicut Filius æternus est in Patre, corpus in loco, forma in materia; vel per suam similitudinem, sicut objectum est in intellectu per speciem impressam, & expressam; vel per quandam inclinationem aut pondus, sicut centrum est in gravi: quia unumquodque dicitur esse in inclinatione ad ipsum.

Nota *tertiò*, esse notam differentiam inter appetitum innatum, & elicitum, videlicet quòd cùm objectum sit intra potentiam, inquantùm redditur illi proportionatum, & appetitus innatus sit determinatus ad unum, lapis (v. g.) & ignis per suam levitatem, & gravitatem quasi in actu primo, & secundo sunt proportionati ad suum centrum, quin sit necessarius aliquis terminus ponens proportionem, aliàs non essent passivi, sed activi, contra id quod asserunt N. Complut. abbrev. in lib. Physic. At voluntas est libera & activa, ut tradunt iidem PP. in lib. *de Anim.* disp. 17. n. 5. Per quod datur intelligi, quòd in actu secundo non est sufficienter proportionata, nisi producat aliquem terminum.

Ex quo oritur aliud discrimen inter voluntatem, & intellectum, quòd cùm voluntas sit potentia activa, per seipsam est inclinatio in objectum in actu primo, ac proinde proportionata in actu secundo cum illo. At intellectus cùm sit potentia passiva, indiget specie, quæ se tenet ex parte actus primi, & est formalissimè, ipsum objectum.

97 Ex his respondetur ad objectiones. Ad primam enim, discrimen intentum à D. Thoma in illo loco non esse, quòd intellectus producit terminum non verò voluntas. Sed quòd terminus voluntatis nec modum, nec nomen *termini* habet: non nomen, quia vocatur *amor*, qui est actus voluntatis nec modum, quia in eo non sistit voluntas, sed potiùs ad hoc ponitur ut medio illo feratur ad objectum, quod est extrà, in quo quandam similitudinem habet cum operatione transeunti. Econtrà verò cùm intellectus sit proprium trahere ad se res, terminus ejus, qui significatur nomine *verbi*, & habet modum, & nomen *termini*. ¶ Vel dicatur: ideo poni à D. Thoma illud discrimen, quia terminus productus per voluntatem non habet rationem objecti formaliter, sed rationem termini intermedii per se ordinati ad objectum in quo sapit conditionem actionis. Et ideò consultò dixit, quòd *voluntas non habet aliquid nisi per modum operationis*; & non dixit, quòd habet rationem *operationis*. In termino autem intellectus aliter contingit propter rationem proximè traditam. Ad secundam patet ex primo notabili, & ad tertiam ex secundò, quin sit necesse aliquid addere.

98 Ad ultimam respondetur, quòd estò de ratione termini producti per voluntatem sit *amari*, sicut de ratione verbi est *intelligi*: *Aliter tamen & alitèr* (sunt verba Ang. Doct. loco citato Contra gent. cap. 19.) *nam in intellectu est per similitudinem suæ speciei: in voluntate est sicut terminus motus, sicut in igne quodammodò est locus sursum ratione levitatis*. Ex quibus liquidò constat differentia inter terminum voluntatis, & intellectus: nam terminus istius ita habet esse *intelligi*, quòd in illo consistit formalissimè obje-

objectum, & est ratio formalis cur objectum ad *extrà* intelligatur. Terminus autem illius ita est *amari*, quòd nō sit ipsum objectum formalisimè, nec objectum in illo formalitèr ametur, sed tantùm habet rationem cujusdam objecti intermedii amati, de cujus conceptu est, quòd ametur dependentèr ab objecto ad *extrà* tamquam à ratione formali *sub qua*.

Ex quo magis intelligitur, quomodò per amorem amans sit in amato, & econtrà: nam quatenus tendit ad objectum ratione sui, & termini producti, amans est in amato: & hoc verificatur cum omni proprietate & magis principaliter, & propterea dicitur, quòd voluntas fertur ad res. At quatenus terminus est quædam virtus impressa, & causata in amante ab objecto saltem in genere causæ finalis, amatum est in amante, ut suprà dixit D. Thomas.

99 Sed inquires: An amor beatificus producat hunc terminum, vel Deus communicetur per modum *impulsus*, ad modum quo unitur per modum *verbi* in visione beata. ¶ Ad quod (omissa sententia affirmativa, & minùs probabili) respondetur negativè cum Salmant. Joann. à Sancto Thoma, Godoy, Ferre, & aliis. Et ratio est: quia ideò unitur per modum *verbi*, quia verbum ex suo conceptu formali non dicit egressionem & vitalitatem, sed tantùm naturam objecti: quare si objectum ex se habet sufficientem actualitatem & immaterialitatem ratione sui, ut contingit in Deo respectu visionis beatæ, poterit uniri per seipsum, quin sit necessaria productio verbi. Sed terminus voluntatis essentialiter petit esse vitalis & voluntarius; siquidem non continet formaliter naturam objecti, sed tantùm se habet per modum *ponderis* inclinantis voluntatem in ipsum objectum, qua ratione magis se tenet ex parte potentię quam ex parte objecti. Ergo nequit à Deo suppleri.

§. II.

Assertio secunda.

100 DIcendum est *secundò*, processionem Spiritus-sancti non esse generationem. Hæc conclusio est de fide, sicut & præcedens. Deffinitaque est in symbolo Niceno, ubi de Christo dicitur: *Et in unum Dominum Jesum Christum filium Dei unigenitum*. Et in symbolo Atanasii: *Spiritus-sanctus à Patre, & Filio non factus, nec creatus, nec genitus sed procedens*. Idipsum colligitur ex sacro eloquio: nam Joann. 1. dicitur: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti à Patre*. Et tertiò: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*. Constat autem apertè, quòd si processio Spiritus sancti esset generatio, & ipse genitus, Christus non posset appellari *unigenitus*: ergo processio Spiritus-sancti non est generatio.

101 Deinde probatur ratione (supposita) fide satis efficaci, qua utitur Div. Thomas in præs. art. 4. & ad quam aliæ congruentiæ possunt reduci, ut infrà patebit. Nam de ratione generationis est ex sua ratione formali producere terminum in similitudinem naturæ sui principii; sed processio Spiritus-sancti ex sua ratione formali non producit illum in similitudinem naturæ sui principii: ergo non est generatio. Consequentia est legitima. Et major constat ex doctrina, & exemplo, quo utitur D. Thomas 4. Contra gent. cap. 23 ubi ait. Quòd si homo faceret manibus alium hominem ex propria carne, licèt faciens, & factus essent similes, non tamen essent Pater & filius: quia ad filiationem non sufficit similitudo utcumque, sed requiritur similitudo ex vi actionis ex suo conceptu formali propagativæ. Minor verò probatur: Spiritus-sanctus procedit per voluntatem: ergo processio Spiritus-sancti ex sua ratione formali non producit illum in similitudinem naturæ. Antecedens supponitur: quia in divinis propter sui infinitatem non datur nisi una processio ex vi ejusdem potentiæ; aliunde in Deo non datur alia potentia præter intellectum, & voluntatem. Consequentia verò probatur ex discrimine, inter intellectum, & voluntatem: eò enim intellectus producit formaliter terminum in similitudinem naturæ, quia constituitur in actu, per hoc quòd res intellecta est in illo secundùm suam similitudinem; sed voluntas non constituitur in actu primo per similitudinem objecti tanquam per propriam formam, sed ex eo quòd voluntas habet quandam inclinationem ad rem volitam: ergo processio Spiritus-sancti ex sua ratione formali non producit illum in similitudinem naturæ.

102 Ad hanc congruentiam potest alia reduci, quam adducit D. Thom. 10. *de Potent.* art. 2. ad 4. Natura divina solùm communicatur formalisimè per primam processionem (propterea enim in agente creato prima processio non est generatio, sed mutatio & augmentatio, quia ab initio suæ productionis non habet debitam dispositionem requisitam ad generandum: & propterea, estò habeat dispositionem sufficientem ad generationem, priùs alterat materiam, quàm generet, quia nequit operari nisi dependentèr à materia, & dispositionibus ejus, & quia non est immediatè operativa: & propterea tandem post primam generationem datur secunda, quia natura primi geniti est finita) sed processio Spiritus-sancti est secunda: ergo non est generatio. Hæc (inquam) congruentia reducitur ad rationem proximè relatam: nam quia Verbum divinum procedit per intellectum, ejus processio est prima, & quia Spiritus-sanctus per voluntatem procedit, ejus processio est secunda: siquidem prior est intellectus quàm voluntas, & prior intellectio quàm volitio.

103 Ad eam reducitur alia, quam adducit Ang. Doct. in 1. dist. 13. quæst. 1. art. 2. Et est hujusmodi: nam processio Verbi divini est ab una persona, & Spiritus-sanctus à duabus: ergo processio verbi est generatio, secus verò processio Spiritus-sancti. Patet consequentia: nam quia processio Verbi divini est ab una tantùm persona, processio ejus petit esse prima econtrà verò; quia processio Spiritus-sancti est à duabus, nequit esse prima; sed quia processio Verbi divini est prima: est generatio: ergo processio Spiritus-sancti, quia est à duabus, non est generatio.

104 Præcipuæ rationi D. Thomæ respondet Vazquez, quòd licèt de ratione voluntatis creatæ non sit producere terminum in similitudinem naturæ objecti, bene verò de ratione voluntatis divinæ. Sicut de ratione intellectus creati non est communicare formaliter termino naturam in *esse* naturali, secus verò de ratione intellectus divini. Ratio verò, cur processio verbi est generatio, & non processio Spiritus-sancti, provenit præcisè ex eo, quòd verbum procedit ut imago, quia procedit ad repræsentandum Patri, & non Spiritus-sanctus ob oppositam rationem.

Contra est *primò*: Nam in primis falsum est, quòd Spiritui-sancto communicetur formaliter ex vi processionis natura. Tum quia, ex eo quòd Spiritus-sanctus procedat per voluntatem divinam, tantùm colligitur, quòd ex vi processionis communicetur voluntas divina per modum actus purissimi; sed optimè stat, quòd communicetur voluntas per modum actus purissimi, quin ex vi processionis communicetur natura divina, quia ad illud prius sufficit, quòd Spiritui-sancto communicetur formalitèr totum id, quod est de linea voluntatis: ergo ex eo, quòd Spiritus-sanctus procedat per voluntatem divinam, non sequitur, quòd communicetur illi formaliter natura divina. *Explicatur*: Nam si per impossibile voluntas divina separaretur à natura divina, & amaret, produceret impulsum, cui communicaret seipsam per modum actus purissimi: ergo signum est, quòd defactò non communicat formaliter Spiritui-sancto nisi ipsam voluntatem per modum actus purissimi.

Tum etiam: nam ex eo, quòd voluntas divina dimanet à natura divina, non sequitur, quòd sit Deus formalissimè, aliàs non dimanaret ut attributum: ergo ex eo, quòd sit divina, non petit communicare formalitèr naturam divinam. Probatur consequentia: Nam processio Spiritus-sancti est univoca: ergo qua parte principium ejus proximum est præcisè voluntas, debet ei formalitèr communicari; & qua parte est identicè natura, debet ei communicare tantùm identicè naturam divinam. Patet consequentia aliàs terminus formalis esset perfectior suo principio proximo, ac proinde voluntas non esset causa principalis, sed virtus instrumentaria processionis Spiritus-sancti. *Tum denique*: Nam si intellectus divinus non esset ex vi propriæ lineę & formalissimè natura, ad summū communicaretur ex vi suæ productionis natura divina sub *esse* intelligibili, & sub *esse* naturali tantùm identicè, ut dub. præced. præmonstratum est: non ergo quia est intellectus divinus utcumque communicat formalitèr naturam divinam in *esse* naturali: ergo neque

quia

quia voluntas divina est divina, debet communicare formaliter naturam divinam.

105 Contrà *secundò*: Nam implicatorium est, quòd Spiritus-sanctus procedat formalitèr in similitudinem naturæ, quin procedat ut *imago*. Tum quia ad rationem *imaginis* sufficit, quòd terminus procedat ex vi suæ processionis ad imitationem sui principii; sed eo ipso, quòd communicetur ei formaliter natura divina, procedit adæquatè & formaliter in similitudinem sui principii: ergo procederet ut *imago*. Tum etiam: nam propterea Spiritus-sanctus non procederet ut *imago*, estò procederet formaliter in similitudinem naturæ, quia ex vi processionis non procedit ad repræsentandum suum prototypum; sed eo ipso, quòd procedat formaliter in similitudinem naturæ, procedit etiam ex vi processionis ut repræsentativus sui principii tàm ex intentione operis, quàm ex intentione operantis, quia omne perfectè simile suo principio ex intentione operis, & operantis repræsentat suum principium, ut contingit in imaginibus tàm naturalibus, quàm artificialibus: ergo idem quod priùs. *Adde*: quia ad rationem *imaginis* non requiritur, quò procedat ad repræsentandum, eo tantùm modo quo verbum repræsentat, sed sufficit, quòd procedat ad repræsentandum objectivè, ad quod satis est, ut procedat ut quid simile suo principio, itaut, eo cognitio tanquam objecto, deveniatur in cognitionem sui principii, ut contingit in creatis in filio naturali: ergo si Spiritus-sanctus procedit formaliter ut similis suo principio in natura, non est cur non habeat propriè rationem imaginis. *Maximè*: Quia licèt Pater, & Filius non se cognoscant Spiritu-sancto, cognoscunt se in Spiritu-sancto tanquam in correlativo habente eandem naturam: ergo si ex vi processionis communicatur ei natura divina, nihil ei deest, ut habeat rationem *imaginis*.

106 Respondent alii, quòd ad conceptum proprium *generationis* non sufficit, quòd Spiritui-sancto communicetur natura divina utcumque sed sub conceptu *naturæ*. Quamvis autem Spiritui-sancto ex vi processionis communicetur natura divina sub conceptu *essentiæ*, secùs verò sub conceptu *naturæ*: eò quòd sub hoc conceptu explicat ordinem ad motum, & productionem; & Spiritus-sanctus non producit aliam personam.

Contrà est *primò*: Quia ex conceptibus pertinentibus ad eandem lineam implicat, unum communicari intra Deum, & alium non communicari, propter rationem traditam dub. præcedenti: ergo cùm conceptus *essentiæ* & *naturæ* in Deo pertineant ad eandem lineam, repugnat Spiritui-sancto communicari formalissimè unum, & non alium. ¶ *Secundò*: Nam conceptus *naturæ*, propriè loquendo, potiùs explicatur per ordinem ad motum ejus, in quo est, quàm per ordinem ad terminum productum; sed Spiritui-sancto communicatur natura per ordinem ad intellectionem, & volitionem: ergo si hoc habet ex vi processionis, communicatur ei formalitèr sub conceptu *naturæ*. ¶ Adde: Quia Verbo divino non solùm communicatur conceptus *naturæ*, quia est principium Spiritus-sancti, sed etiam quia est terminus formalis processionis: natura enim non solùm explicat hunc conceptum per ordinem ad motum activè sumptum, sed etiam per ordinem ad motum passivè sumptum, ut ex mille exemplis ex lib. Physic. constat: ergo si natura divina esset terminus formalis processionis Spiritus-sancti, non solùm communicaretur ei natura, sub conceptu *essentiæ*, sed etiam sub conceptu *naturæ*.

§. III.

Objectiones contra rationem D. Thomæ

107 SEd contra prædictam rationem obiicies primò: Nam eò intellectus producit formaliter terminum similem objecto, seu naturæ, quia constituitur proxime potens elicere actionem per similitudinem objecti; sed etiam voluntas determinatur per eandem similitudinem, nam cùm sit potentia indifferens, non ab alio quàm ab objecto cognito petit determinari: ergo etiam producit formaliter terminum similem objecto. ¶ Et confirmatur: Nam actus voluntatis sumit suam specificationem ab objecto; sed non ab eo nisi quatenus habet rationem principii, seu formę: ergo.

Ad objectionem respondetur, esse notam disparitatem inter objectum intellectus, & voluntatis ad determinandas has potentias: siquidem voluntas solùm determinatur ab objecto extrinsecè & in *esse* cognito; intellectus verò determinatur à suo objecto intrinsecè & in *esse* rei. Et ex hoc discrimine oritur aliud, nempè quòd terminus intellectus debet evadere similis formalitèr objecto, secus verò terminus voluntatis. Hæc autem differentia nequit aliunde desumi, nisi ex eo quòd est proprium intellectus trahere ad se res, & voluntatis ad illas ferri: & ex eo quòd voluntas est potentia activa, & intellectus passiva. Per quod satis constat ad confirmationem. Pro cujus solutione videantur omninò, quæ diximus tract. 2. disput. 2. numer. 54.

108 Obiicies *secundò*: Omne agens intendit producere terminum similem non solùm principio proximo, sed etiam radicali; sed natura divina est principium *quo* radicale processionis Spiritus-sancti: ergo Spiritus-sanctus debet evadere formaliter similis in natura divina. ¶ Et confirmatur: Nam principium radicale perfectiùs influit, quàm proximum: ergo terminus potiùs debet assimilari formalitèr principio radicali, quàm proximo.

Respondetur negando majorem, si intelligatur universalitèr de omni productione per omnes potentias, ut liquet in pluribus potentiis animæ nostræ. Solum enim hoc competit illi potentiæ, quæ per se est distincta à natura ad producendum modo propagativo, qualis est potentia generativa: vel illi, quæ ob specialem sui rationem est assimilativa, qualis est intellectus. Per quod constat ad confirmationem.

109 Obiicies *tertiò*: Nam producere terminum similem in natura non habet intellectus divinus ex ratione communi *intellectus*, sed ex eo quod est intellectus divinus: ergo pariter quamvis voluntas divina ex ejus ratione communi non producat terminum similem suo principio, bene tamen quia divina. Patet consequentia tum à paritate. Tum quia voluntas divina, eo ipso quòd sit divina, debet producere ens à se, seu increatum, ac proinde terminus productus debet esse formaliter Deus: sicut terminus productus per processionem creatam est formaliter creatura.

Ut huic objectioni fiat satis: Nota *primò*, quòd quadrupliciter potest aliquid esse divinum. Primò enim modo aliquid est divinum, prout identificatur cum natura divina sub conceptu *naturæ*: & quod ita identificatur, est formalitèr identicè Deus. Secundò: quia natura divina per modum *transcendentis* transcendentia rei includitur in eo. Tertiò: quatenus ens divinum est prædicatum commune & transcendens transcendentia rationis per omnes lineas divinas, per quam distinguitur à natura divina, quæ transcendit per eas transcendentia rei: siquidem quod transcendit transcendentia rei, non fit ejusdem lineę cum eo, per quod transcendit, & remanet cum distinctione virtuali ab eo; sed quod transcendit transcendentia rationis fit ejusdem lineæ cum eo, per quod transcendit, & remanet indistinctum omninò ab eo. Quartò potest aliquid esse divinum prout dicit constitutivum metaphysicum Deitatis tamquam quid pertinens ad suam lineam.

Nota *secundò*, quòd aliquid esse ens à se, seu quid increatum, potest sumi dupliciter: vel ita quòd non sit ab aliò nec tanquam à causa, nec tanquam à ratione à priori; vel ita quòd non sit ab alio tanquam à causa, quamvis sit ab alio tanquam à ratione à priori. In quibus hoc est discrimen, quòd priori modo non solùm dicit esse quid divinum & increatum utcumque, sed etiam per modum *naturæ*. Posteriori autem modo dicit esse quid divinum & increatum tanquam quid commune omnibus prædicatis divinis.

110 Ex his respondetur ad objectionem, negando majorem. Nam intellectus divinus ob generalem sui rationem, & specialem habet producere terminum similem in natura: aliter tamen & aliter: siquidem consideratus secundùm rationem communem *intellectus* habet producere terminum similem in natura sub *esse* intelligibili; sed consideratus secundùm suam rationem peculiarem intellectus *divini* habet producere terminum similem tàm sub *esse* intelligibili, quàm sub *esse* naturali; non quia est divinus utcumque, sed quia est divinus quarto modo suprà explicato. Cæterùm voluntas divina, cùm solum sit divina tribus prioribus modis, tantùm producit terminum divinum, juxta eosdem modos, quibus ipsa est divina. Ex quo tantùm potest colligi, quòd producat formaliter termi-

minum, qui sit divinus tertio modo; & quòd producat terminum, qui sit divinus identicè juxta primum, & secundum modum. Ut autem formaliter produceret terminum similem in natura, ulteriùs requirebatur, quòd ipsa esset divina juxta quartum modum, secundùm quem intellectus est divinus. Et ex hoc apparet evidens discrimen inter intellectum, & voluntatem divinam. Per quod patet ad primam probationem consequentiæ.

111 Ad *secundam*: Dicendum est, quòd voluntas divina debet producere formaliter, ex eo quòd sit divina, quid increatum seu ens à se, prout ens à se excludit principium per modum *causæ*, sed non petit producere quid increatum, seu ens à se, prout excludit rationem à priori: Et hoc requirebatur, ut terminus evaderet similis formaliter in natura. ¶ Neque instantia de termino producto per processionem creatam aliquid suadet. Quia conceptus communis omni creaturæ petit, quòd sit ab alio tanquam à causa, & tanquam à ratione à priori, eò quod creaturæ supponunt omnipotentiam, à qua tanquam à ratione à priori, & tanquam à causa oritur possibilitas omnium creaturarum, & propterea omnis productio creata producit suum terminum, prout est creatura, utroque modo. Cæterùm, cùm ens increatum possit dici increatum duplici modo suprà insinuato; potest voluntas divina formaliter producere suum terminum, prout quid increatum excludit rationem causæ, non verò prout excludit rationem à priori.

112 Obiicies *quartò*: Nam de ratione voluntatis est producere terminum, qui sit unio amantis cum amato: siquidem amor est motus, per quem amans transformatur in amatum: ergo de ratione voluntatis divinæ est producere terminum, qui sit summa unio voluntatis cum Deo; sed summa unio cum Deo dicit summam identitatem cum natura divina: ergo processio per voluntatem divinam petit formaliter producere terminum similem in natura divina.

Respondetur, quòd alitèr discurrendum est de summa unione affectiva cum objecto, ac de summa unione intellectiva. Hæc enim debet esse summa tàm ex parte principii adæquati, quàm ex parte actionis & termini formalis absque distinctione virtuali, eò quòd sint ejusdem formalissimæ lineæ cum objecto. In unione autem affectiva, estò summa, res aliter contingit: quia hæc unio pro formali consistit in ipso amore, seu inclinatione ad objectum amatum, quæ, ut suprà dictum est, est de linea supponente adæquatè lineam naturæ, & distincta virtualiter ab ea. Et propterea non petit, quòd ejus terminus sit formaliter similis in natura.

§. IV.

Argumenta contra conclusionem.

113 ARguitur *primò*: Processioni Spiritus-sancti convenit definitio generationis viventium: ergo est generatio. Antecedens probatur: Nam est origo viventis à vivente, & à principio conjuncto, ut supponitur; insuper est in similitudinem naturæ, cùm habeat eandem numero naturam cum suo principio, ut fides docet: ergo convenit ei deffinitio generationis viventium. ¶ Respondetur, quòd Spiritus-sanctus non habet naturam formaliter & ex vi processionis, quod erat necesse ad formalissimam rationem generationis, sed tantùm identicè & materialiter.

114 Sed contrà est: Spiritus-sanctus habet naturam divinam formalitèr, & non tantùm identicè; sed illam habet per processionem: siquidem quidquid habet, non habet à se, sed per processionem: ergo habet eam formaliter & ex vi processionis. ¶ Respondetur, aliud esse habere naturam divinam formaliter & per processionem, aliud ex vi processionis formaliter. Ad primum sufficit, quòd natura divina sit aliàs & in re in Spiritu-sancto, quomodocumque eam accipiat per processionem: Ad secundum verò requiritur, quòd ipsa natura sit terminus per se primò intentus à processione. Spiritus-sanctus habet quidem naturam divinam per processionem, quia est identificata cum amore; processio tamen illius non intendit illam per se communicare, sed tantùm per accidens: & propterea non habet eam formaliter & ex vi processionis. Explicatur hoc exemplo: motus enim augmentationis in probabili sententia communicat partem substantiæ & quantitatis: & non propterea dicitur generatio partialis, quia terminus per se primò intentus tantummodò est pars quantitatis, nam pars substantiæ solùm ibi producitur, ut subslet parti quantitatis, ac proinde non intenditur per se, sed ratione quantitatis.

115 Instabis: quia in deffinitione generationis viventium non reperitur illa particula *ex vi processionis*: ergo si Spiritus-sanctus habet naturam divinam per processionem, nihil ei deest ex omnibus, quæ explicat prædicta deffinitio. ¶ Respondetur, illam particulam *ex vi processionis* imbibi in illis verbis *in similitudinem naturæ*, quia verba deffinitionis debent accipi in sensu formalissimo: sicut de Adam dicitur, quòd genuit Seth ad imaginem & similitudinem suam, in quo datur intelligi, quòd ipsa similitudo in natura est terminus formalis processionis. Et si hoc argumentum haberet aliquam vim, etiam urgeret contra Vazquez, cujus est: Eo quòd dicit, ad generationem requiri, quòd terminus procedat per modum *imaginis*; & hæc particula non ponitur in præfata deffinitione.

116 Arguitur *secundò* (& erit replica contra dicta) Nam Spiritui-sancto communicatur per processionem natura Dei, ut nuper concessimus; sed communicatur formalissimè: ergo ejus processioni nihil deest, ut sit generatio. Minor probatur: Spiritui-sancto communicatur formalissimè voluntas, seu amor divinus: ergo etiam communicatur ex vi procesionis natura divina. Probatur consequentia: Nam actio, quæ per se intendit communicare suo termino proprietatem alicujus naturæ, per prius intendit communicare ipsam naturam; sed voluntas divina est proprietas naturæ divinæ: ergo si Spiritui-sancto ex vi procesionis communicatur voluntas divina, etiam debet ei formalissimè communicari natura divina. *Adde*: quòd si procesio Spiritus-sancti communicat ei naturam divinam, saltem identicè erit generatio.

Ad argumentum respondet quidam domesticus, quòd amor divinus est terminus per se primò communicatus Spiritui-sancto tàm in intentione, quàm in exequtione. Sed hæc solutio & ejus doctrina non placet: Tum quia non est necessarius iste singularis modus ad veritatem catholicam tuendam. Tum & præcipuè: quia est contra commune placitum Theologorum, à quibus recedere temeritate non caret. Tum denique & urgentiùs: quia Spiritus-sanctus eodem modo habet in *fieri* naturam divinam, ac in *facto esse* & in *esse* quieto: ne dicatur, quòd Spiritus-sanctus procedit duplici procesione: vel quòd duplici modo habet naturam divinam, alio modo secundariò & per procesionem, & altero à se. In *facto esse* autem habet eam per prius in exequtione quàm voluntatem, quia per prius est Deus quàm amor. Quare, missa hac solutione.

117 Respondetur fatendo, quòd priùs in exequtione communicatur Spiritui-sancto natura divina quàm amor. Sed hoc non habet ex meritis suæ processionis: quia procedit per voluntatem, & processio per voluntatem intendit per se primò tàm in intentione, quàm in exequtione communicare suo termino amorem. Ratio verò, cur communicat ei naturam per prius in exequtione, est: quia amor, qui est illius terminus primarius in intentione, identificatur cum natura divina; & hæc est fundamentum amoris, sicut & aliorum attributorum. Unde tantùm inferri valet, quòd natura divina communicatur ei identicè & per accidens, secùs verò per se & ex primaria intentione suæ processionis. Ex quo deduci potest insignis differentia inter procesionem Verbi divini, & procesionem Spiritus-sancti: quæ consistit in eo, quòd Verbo divino communicatur formaliter & ex vi procesionis tàm natura divina, quàm omnia attributa; cum hoc tamen discrimine, quòd natura divina communicatur ei formalitèr & primariò tàm in intentione, quàm in exequtione, & attributa secundariò: quia generatio perfecta intendit communicare per se & formaliter tàm naturam, quàm proprietates cum ordine præscripto: in ea enim habet præcipuè vim illud axioma: *Qui dat formam, dat consequentia formam*. Cæterùm Spiritui-sancto tantùm communicantur formaliter & ex intentione processionis omnia pertinentia ad lineam voluntatis, alia verò prædicata divina tantùm identicè titulo identificationis.

Ad additamentum respondetur, quòd aliter loqui debemus de processione passivè sumpta, ac de processione

ne activè accepta. Si enim loquamur de processione passivè accepta, processio Spiritus-sancti nequit dici adhuc identicè *generatio*, sicut nec Spiritus-sanctus potest dici identicè *filius*. Processio enim passivè sumpta stat pro relatione producta, ut diximus num. 44. & spiratio passiva, quæ est proprietas Spiritus-sancti, distinguitur realiter à generatione passiva, quæ stat pro filiatione. Si verò loquamur de processione Spiritus-sancti activè sumpta, potest dici identicè *generatio*: non quia generatio ullo modo producat Spiritum-sanctum, sed quia actio, per quam procedit, identificatur cum generatione.

118 Arguitur *tertiò*: Spiritus-sanctus procedit ut *Deus*: ergo procedit per generationem. Consequentia tenet: nam si procedit ut *Deus*, communicatur ei formalissimè natura divina. Antecedens probatur: Nam procedit ut Deus spiratus: ergo ut *Deus*.

Confirmatur Spiritus-sanctus procedit ut *persona*: ergo communicatur ei formalissimè natura divina. Consequentia liquet: quia persona ex suo conceptu formali dicit naturam, ut satis proclamat ejus deffinitio. Antecedens probatur *primò*: Spiritus-sanctus procedit ut *subsistens*; non in attributo, quia attributum non est capax subsistentiæ, ut infrà dicemus: ergo ut subsistens in natura; non creata: ergo divina: ergo procedit ut persona divina. *Secundò*: Spiritus-sanctus procedit ut est; est persona divina: ergo procedit ut persona divina. *Tertiò*: Procedit ut distinctus à Patre, & Filio; sed distinguitur per relationem, quæ constituit illum in ratione personæ divinæ: ergo.

119 Ad argumentum respondetur, negando antecedens: quia non communicatur ei formaliter constitutivum Deitatis, quod est natura divina. Nec ex hoc sequitur, quòd non sit formaliter Deus: quia ad hoc sufficit, quòd aliàs habeat naturam divinam. Ad probationem, concesso antecedenti, negatur consequentia: Quia variatur appellatio: arguitur enim à prædicato indirecto ad prædicatum directum Sicut si diceremus, *Homo incipit esse albus: ergo incipit esse*, est mala consequentia propter diversam appellationem. Ly *spiratus* est de linea attributali, seu quasi accidentali: ly *Deus* est de linea essentiali & substantiali. Unde non benè arguitur ab uno ad aliud. Et licèt ly *spiratus* non sit additum diminuens in *esse rei*, benè tamen in ratione *processionis*.

Ad confirmationem respondetur, negando antecedens. Et ad primam probationem dicendum est, quòd Spiritus-sanctus ex vi suæ processionis tantùm procedit ut amor subsistens subsistentia relativa: ad quod sufficit, quòd sit substantia prout contraponitur accidenti. Ad hoc autem ut procederet ut *persona*, requiritur, ut communicetur ei formalissimè natura divina. Neque est omninò verum, quòd attributa divina sint incapacia subsistentiæ: nam aliud est, quòd non habeant subsistentiam propriam absolutam; & aliud, quòd non subsistant subsistentia absoluta naturæ: primum est absolutè verum, quamvis oppositum sit probabile; secundum verò est falsum, quia attributa, utpotè substantialia, subsistunt subsistentia naturæ, sicut existunt illius existentia. Juxta quam doctrinam nullum est inconveniens dicere, & à fortiori dicendum est, quòd subsistentia relativa, quæ est proprietas constitutiva Spiritus-sancti, producitur, ut ex vi processionis amor essentialis Dei incommunicabiliter subsistat: quod non tollit, ut identicè, & per accidens Spiritus-sanctus procedat ut subsistens in natura, & ut *persona*.

Ad secundam respondetur, quod Spiritus-sanctus procedit ut est, & secundùm omnia quæ includit: cum hoc tamen discrimine, quòd cùm includat naturam & amorem, naturam non recipit formalissimè & ex vi processionis, sed tantùm identicè titulo identificationis: amorem verò recipit formalissimè & ex primaria intentione ipsius processionis. *Ad tertiam*: Respondetur, quòd ut Spiritus-sanctus procedat ut distinctus à Patre, & Filio, sufficit, quòd procedat ut subsistens per propriam subsistentiam relativam distinctam à paternitate, filiatione, & spiratione activa. Verum quidem est, quòd prædicta subsistentia constituit personam ut naturæ divinæ communicata; sed hoc habet Spiritus-sanctus per processionem aliàs, non verò ex vi processionis.

120 Arguitur *quartò*: Spiritui-sancto ex vi processionis communicatur existentia divina: ergo etiam natura divina. Consequentia patet: Tum quia natura divina est formalissimè suum *existere*. Tum etiam: quia est prædicatum pertinens ad lineam naturæ, & implicat communicari ad *intrà* unum prædicatum alicujus lineæ, & reliqua ejusdem lineæ non communicari. Antecedens verò probatur: Nam omnis actio ex primaria sui intentione vel producit, vel communicat suo termino existentiam: ergo Spiritui-sancto communicatur ex vi processionis existentia.

Ad hoc argumentum respondetur, negando antecedens. Et ad ejus probationem dicendum est, quòd existentia divina eo modo communicatur Spiritui-sancto, quo convenit amori essentiali Dei, cœterisque ejus attributis. Existentia verò divina non convenit attributis tamquam quid eis per se primò debitum, neque, tamquam quid pertinens ad eorum lineam, sed primariò convenit naturæ, & secundariò attributis. Et hoc sufficit, ut processio Spiritus-sancti non sit generatio: quia ad eam requiritur omninò, quòd natura divina sit terminus primarius illius. Neque est omninò verum, quòd omnis actio per se intendit producere, vel communicare existentiam suo termino producto: ut liquet in actione productiva materiæ primæ de novo productæ, corruptis speciebus sacramentalibus, à qua nec producitur, nec communicatur illi existentia. Sufficit ergo, quòd actio productiva termini habeat aliquem nexum sive ab intrinseco, aut quocumque alio titulo cum actione productiva, & communicativa existentiæ, aut cum ipsa existentia, ut in processione Spiritus-sancti contingit.

§. V.

Ultimum argumentum.

121 Ultimò, & urgentiùs arguitur: Nam terminus formalissimus voluntatis divinæ communicatur ex vi processionis Spiritui-sancto; sed terminus formalissimus voluntatis divinæ est natura divina: ergo ex vi processionis communicatur ei natura divina, ac proinde processio illius est generatio. Minor probatur: Nam terminus formalis voluntatis divinæ est impulsus; sed natura divina habet formalissimè rationem impulsus. Minor probatur: Quod terminat immediatè actum amoris, est impulsus; sed natura divina terminat immediatè amorem divinum. Minor probatur: Quia verbum notionale Dei procedit ex fœcunditate, objectum intellectus divini, quod est ipsa natura Dei, est terminus immediatus intellectionis divinæ: ergo cum Spiritus-sanctus procedit etiam ex fœcunditate, terminus immediatus amoris Dei debet esse objectum illius: Tunc sic; sed natura divina est objectum primarium voluntatis divinæ: ergo est terminus immediatus amoris divini.

Et confirmatur: Terminus formalissimus amoris est *amari*, sicut terminus formalissimus intellectionis est *intelligi*: ergo sicut Verbo divino communicatur formalitèr *intelligi*, ita Spiritui-sancto communicatur formalitèr *amari*: Jam sic; sed proprium est naturæ divinæ *amari*: tum quia *amari* est proprium objecti voluntatis: tum etiam quia est non minùs actus purus in terminando voluntatem, ac est in terminando intellectionem: ergo Spiritui-sancto communicatur formalitèr natura divina.

122 Hoc argumentum cum sua confirmatione separatim proponimus, quia in ejus solutione aliquantulum immorabimur propter sui apparentem difficultatem. Et in primis destituitur omni vi, si nostra principia salutaverimus. Juxta quæ debemus primò supponere, objectum specificativum voluntatis divinæ non esse præcisè bonitatem essentiæ divinæ, sed bonitatem Dei amplectentem æquè primò bonitatem essentiæ, & attributorum, ut vidimus tract. 4. disp. 1. dub. 3. ¶ Secundò debemus supponere ex dictis tract. 3. disp. 1. dub. 4. objectum intellectus divini esse solam essentiam, ut distinctam ab attributis & relationibus. ¶ Ex quibus sequitur *primò*, solam essentiam divinam esse *intelligi* primarium, habereque rationem *verbi* communiter dicti. Unde ex eo quòd Verbo divino communicetur formaliter *intelligi* divinum, optimè colligitur communicari ei formalissimè naturam divinam. ¶ Sequitur *secundò*, quòd quamvis *amari* (quod est proprium objecti ultimati, seu specificativi, & per se primò intenti) communicaretur formaliter Spiritui-sancto, solùm communicaretur ei natura

tura divina sub ratione communi naturæ, & attributi; quod non sufficit, ut eius processio sit generatio: quia ad rationem generationis requiritur, quod natura divina sub speciali conceptu *naturæ* sit terminus primarius illius, & attributa sint terminus secundarius; sicut in generatione creata natura est terminus primarius, & proprietates sunt terminus secundarius.

123 Hæc tamen solutio licèt fundetur in doctrina aliàs vera, & satis solvat argumentum; non tamen est admittenda ex parte, qua docet *amari* (quod est proprium naturæ divinæ, seu objecti ultimati, & coincidit cum fine) communicari formaliter Spiritui sancto ex vi suæ processionis. Unde aliter respondendum: prænotando, ex his quæ diximus num. 99. quòd in omni amore creato producitur aliquis impulsus distinctus realitèr tàm ab actu, quàm ab objecto, estò bonitas divina sit objectum primarium illius, & attingatur prout est in se ut contingit in amore beatifico; non quia iste terminus sit necessarius ex indigentia objecti, sed quia essentialiter est vitalis, tenensque se potiùs ex parte potentiæ, quàm ex parte objecti. Ex quo infertur, quòd hujusmodi impulsus habeat rationem objecti intermedii, & objectum, quod habet rationem finis, tantùm terminet extrinsecè amorem. Quare in divinis præter impulsum notionalem, qui est Spiritus sanctus, debet dari alius impulsus essentialis, qui quasi producatur pro priori ad productionem Spiritus-sancti. Sed quia iste terminus est formalissimè de ipsa linea voluntatis, idemmet amor est formaliter eminenter absque distinctione virtuali voluntas, actus impulsus essentialis. Ex his facilè apparet, quòd natura divina non gerit in Deo, sicut nec in amore beatifico, munus *impulsus*: ac proinde ex eo quòd impulsus essentialis communicetur formaliter Spiritui-sancto, non debet ei communicari natura divina.

Per quod constat ad confirmationem: nam ex eo quod *amari* communicetur Spiritui-sancto ex vi suæ processionis, non sequitur communicari eodem modo naturam. Pro quo nota: quadruplex *amari* posse excogitari in Spiritu-sancto. Primum est proprium Spiritus-sancti, seu impulsus notionalis, ad modum quo in Verbo divino datur quoddam *intelligi* notionale, & proprium ipsius verbi. Secundum est proprium objecti, seu finis, id est naturæ divinæ, & omnium quæ ad objectum primarium spectant, eo etiam modo, quo in Verbo divino datur *intelligi* proprium & intrinsecum naturæ divinæ. Tertium est extrinsecum objecto, & consistens in denominatione extrinseca proveniente ab actu amoris, sicut *intelligi* ab intellectione, & *videri* à visione. Præter hæc datur aliud, quod est proprium impulsus communiter dicti, qui est terminus, vel quasi terminus immediatus, seu objectum intermedium voluntatis. Igitur Spiritui-sancto ex vi processionis tantùm communicatur *amari*, quod est proprium impulsus: *amari* verò quod est proprium finis, præcisè communicatur identicè: quia non est terminus immediatus & intrinsecus voluntatis, cum non sit de linea voluntatis.

124 Nec refert, si dicas, quòd Verbum divinum non habet nisi triplex *intelligi*, aliud extrinsecum, quod provenit ab actu; & aliud intrinsecum, quod est proprium objecti seu naturæ; & aliud notionale: ergo idem dicendum est de *amari* reperto in Spiritu sancto: ergo ex his solùm *amari*, proprium naturæ divinæ communicatur illi formaliter.

Respondetur, concedendo antecedens; & negando utramque consequentiam, propter superius dicta. Nam inter actum intellectus & ejus objectum, quando est infinitum, & actus purus, & attingitur prout est in se, non debet mediare aliquod verbum communiter dictum quod gerat munus objecti intermedii: quia objectum intellectus tantùm petit terminare intellectionnem sui vel per seipsum, vel per sui similitudinem formalem, & quando per seipsum unitur immediatè, ut contingit in visione beata, & in visione divina, superfluum est aliud objectum intermedium, seu *intelligi*: quare non debet dari triplex illud *intelligi*: At inter objectum voluntatis, & ejus actum debet semper mediare aliquis terminus per modum ponderis, & objecti intermedii. Unde præter tria *amari* correspondentia tribus *intelligi*, debet interponi aliud proprium istius termini intermedii: hoc est, quod formaliter communicatur Spiritui-sancto. Hoc autem discrimen desumitur ex diversa natura intellectus, & voluntatis: siquidem de ratione illius est trahere ad se res, & de ratione istius ferri ad res mediante impulsu.

125 Sed quia N. Salm. in hoc tract. disp. 3. num. 39. admittunt ut *probabile*, essentiam divinam supplere defectum impulsus in amore beatifico, sicut supplet defectum verbi in visione beata: Respondetur *tertiò*, quòd adhuc in hac suppositione natura divina non debet communicari formaliter Spiritui sancto. Et ratio est: quia prima intentio voluntatis est communicare amorem Spiritui-sancto; aliunde processio, utpotè divina, & perfectissima in sua linea, debet esse univoca, non minus propriè quam processio verbi in sua: Et cùm voluntas & volitio Dei non sint tantæ immaterialitatis, ut sint suum *esse* absque distinctione virtuali; hinc est, quòd natura divina non debet communicari formaliter Spiritui sancto, quamvis suppleat defectum impulsus communiter dicti. Neque reverà natura divina, adhuc prædicta sententia admissa, habet propriè rationem *impulsus*. licèt propriè habeat rationem *Verbi*: quia de ratione verbi est, quod sit formalissimè ipsum objectum: quare si verbum non producitur, ipsum objectum unitur per modum *verbi*: At impulsus non est ipsum objectum formalissimè, cùm non sit similitudo formalis illius. Unde si objectum terminat immmediatè volitionem, non est, quia in toto rigore gerat munus *impulsus*, sed præcisè impedit, ne producatur, quia non est necessarius propter summam unionem affectivam inter voluntatem, & ejus objectum.

Juxta quam solutionem respondetur confirmationi, quòd *amari* non communicatur formalitèr & ex vi processionis Spiritui-sancto, estò *intelligi* communicetur Verbo divino. Et ratio discriminis est, quia *intelligi* & *intelligere* sunt formalissimè idem, & idem est communicari *intelligi* ac *intelligere*. At *amare* & *amari*, quod est proprium finis, non sunt formalissimè idem; & cùm processio Spiritus sancti sit univoca, & ejus intentio sit communicare amorem, non sequitur, ex eo, quòd hic communicetur, ut communicetur etiam *amari*. Cum quo rectè cohæret, quòd *amari* communicetur formalitèr ad hunc sensum, nempè quatenus ex hoc quòd aliquis amat aliquid, consequenter amat se amare, ut tradit D. Thomas 2. 2. quæst. 25. art. 2. Juxta quod *amari*, quod est proprium ipsius amoris, communicatur Spiritui sancto Sed hinc ineptè potest deduci, quod *amari*, proprium naturæ divinæ communicetur ei formalitèr propter rationem suprà traditam, ac proinde quòd ejus processio sit generatio.

Hic solet inquiri cum D. Thoma, an processiones intra Deum sint tantùm duæ. Sed ad hoc quæsitum ex dictis satis constat, & ex infrà dicendis disput. sequenti magis constabit.

DISPUT. II.

De Relationibus Divinis.

ABsolutis iis quæ ad processiones tàm in communi, quàm in particulari spectant, procedimus, ut in procemio hujus tractatus promisimus, ad elucidandas divinas relationes. Sed in limine hujus disputationis prænotare libet, quòd plura, quæ ad distinctionem earum à natura divina, & ad inclusionem istius in illis declarandam desiderari poterant, & sunt propria hujus loci (siquidem D. Thom. art. 2. hujus quæst. 28. quam explanare curamus, determinatè inquirit, *utrum relatio sit idem quòd sua essentia?*) jam enucleata manent tract. 1. disp. 3. unde quòd primò inquirimus, est.

DUBIUM I.

An dentur in Deo Relationes reales: Et an distinguantur realiter inter se?

HÆc duo sub eodem dubio comprehendimus, ut brevitati consulamus: quòd claritatis gratia in tres assertiones dividimus. §. I.

§. I.

Assertio Prima.

1 DIcendum est *primò*, dari in Deo relationes reales. Hæc assertio est de fide: tum quia sic docet D. Thom. q. 8. *de Potent.* art. 1. ubi ait: *Respondeo dicendum, quòd sententiam fidei catholicæ sequentes, oportet dicere in divinis relationes reales esse*. Idem docet 1. ad Annib. dist. 26. quæst. 2. art. 2. quibus addit: *Aliter necesse est incidere in hæresim Arii, vel Sabellii*. Tum & præcipuè: quia clarè depromitur ex Scriptura: etenim Math. 28. præcipitur Apostolis homines baptizare *in nomine Patris, & Filii, & Spiritus-sancti*. Quæ nomina sunt relativa, seu relationes significantia. Accedit ad hæc Conciliorum authoritas: nam in Florent. sess. 18. dicitur: *Solam relationem multiplicare personas*, quod anteà Concil. Tolet. 11. in Confessione fidei expresserat.

Et probatur ratione D. Thomæ in præsenti argumento *Sed contrà*: Pater in divinis est realiter Pater, & filius realiter Filius; sed Pater est talis à paternitate, & Filius à filiatione: ergo in Deo sunt realiter paternitas, & filiatio; sed istæ sunt relationes apud omnes Logicos: ergo in Deo sunt relationes reales.

2 Respondebis *primò*, quòd Pater potest esse realiter Pater, quin paternitas sit relatio realis sed tantùm rationis: nam Deus est realiter Dominus, & relatio dominii in Deo est relatio rationis.

Sed hæc evasio est nullius momenti. Primò: nam ideo Deus dicitur realiter *Dominus*, quamvis non existat in eo relatio realis dominii, sed tantùm rationis, quia denominationem potest habere à ratione fundandi relationem rationis, quæ consistit in actuali subjectione activa creaturarum, vel à relatione reali servitutis existente in creatura; sed Pater nequit in divinis dici realiter *Pater*, & Filius realiter *Filius* à relatione rationis, neque à fundamento illius. Minor quoad primam partem per se patet: quia à relatione rationis nequit provenire denominatio realis: talis enim est denominatio, qualis est forma denominationis. Quoad secundam vero suadetur: nam Pater ab eo dicitur realiter *Pater*, per quod realiter distinguitur à Filio; sed nequit distingui realiter à Filio per fundamentum relationis, cùm hoc sit quid absolutum, & omnis distinctio in Deo debeat provenire formaliter à relatione: ergo Pater nequit dici *Pater* à fundamento relationis rationis.

Elucidatur hoc eleganti ratione D. Thomæ locis suprà relatis: Pater & Filius realitèr distinguuntur; sed non distinguuntur secundùm aliquid absolutum: ergo per relationem: ergo verè & realiter datur relatio in Deo. Major in primis probatur: Nam si non distingueretur realiter, Pater esset realiter Filius; sed hoc est incidere in hæresim Sabellii: ergo. Deinde probatur minor: Si distinguerentur secundùm aliquid absolutum, distinguerentur in essentia; sed hoc est incidere in hæresim Arii: ergo. ¶ *Secundò*: Nam ideò Deus dicitur realiter *Dominus* per ordinem ad creaturas, quia relatio rationis dominii supponit fundamentum, à quo possit dici realitèr *Dominus*, videlicet actualem productionem, qua sibi subiicit creaturas; sed Pater (v. g.) pro priori ad omne fundamentum cujusvis relationis est realiter Pater, vel adæquatè, vel saltem inadæquatè, siquidem pro priori ad generationem est realiter persona, sicut persona creata, & habet quidquid requiritur ad hoc, ut distinguatur à Filio: ergo cùm non possit constitui in ratione *personæ* per aliquid absolutum, neque per illud possit distingui realiter à Filio, oportet, quòd Pater non dicatur *Pater* à fundamento relationis rationis, neque ab aliquo absoluto, sed à relatione reali paternitatis.

3 Respondebis *secundò*, quòd ex nostra ratione tantùm sequitur dari relationem realem in Patre aut Filio, secùs verò in utraque persona. Sicut ad hoc ut Christus sit realiter filius Virginis, satis est, quòd Beata Virgo sit realiter Mater illius per relationem existentem in Virgine.

Sed hæc evasio ex dictis manet convulsa. Et iterum refellitur. Tum quia ideo Christus nequit dici realiter *filius Virginis* per relationem in ipso existentem, quia persona Christi, utpote divina & superioris ordinis, nequit realiter immutari, neque potest ordinari ad aliquid creatum: ergo cùm personæ divinæ sint ejusdem ordinis, nullum erit inconveniens, quòd adinvicèm correferantur: *Tum etiam*: Quia non est ratio, cur in una persona detur relatio realis per ordinem ad aliam, & non in ista, si semel sunt ejusdem ordinis (loquimur de relationibus secundi generis) ut in personis divinis contingit, & non in Christo, & Beata Virgine. *Tum denique*: Nam propterea Christus Dominus non correfertur realiter ad Matrem, quia quamvis per se loquendo, & attenta natura humana Christi, & generatione naturalis Virginis, deberet dari in Christo relatio realis filiationis; per accidens tamen natura humana Christi terminata fuit per subsistentiam divinam Verbi, quæ non est capax relationis realis ad Matrem; sed omnia, quæ in Deo dantur, conveniunt ei per se, neque potest ei aliquid deficere, ex his quæ ex natura sua petuntur, aut potest aliquid ei convenire per accidens, ut se liquet: ergo si in Patre datur relatio realis etiam in Filio.

4 Oppositam tamen sententiam tenent Arius, Sabellius, licèt ex diverso capite insinuato numer. 2. Et arguitur *primò*: Relatio realis dicit plurimas imperfectiones: ergo non est formaliter in Deo. Antecedens probatur: Nam in primis habet debilissimum *esse*, utpotè indigens ad sui consistentiam subjecto, fundamento, & termino: non est activa, neque ad illam datur per se motus. ¶ Confirmatur: Nullum est prædicatum in Deo, quod dependeat ab alio; sed relatio dependet ab alio, videlicet à fundamento, & à termino; cùm sine eis nec esse, nec intelligi, possit: ergo.

Respondetur, quòd illæ imperfectiones recensitæ sunt propriæ relationis creatæ: quia divina non distinguitur à suo fundamento, constituit principium *quod*, estque terminus *qui* in processionibus divinis. ¶ Ad confirmationem eodem modo respondetur, quòd relatio creata, quia distinguitur à fundamento dependet ab eo; relatio verò divina est ipsa substantia Dei. Et licèt ad illam requiratur aliud correlativum, hoc non est propter indigentiam, aut dependentiam; sed propter nexum extremorum. Videatur Div. Thomas 4. Contra gent. cap. 14

5 Arguitur *secundò*: Substantia Dei pro priori ad omnem relationem est perfectissima: ergo relatio non est formaliter in Deo. Antecedens est apud nos certum. Et consequentia probatur: Nam perfectum est, *Cui nihil deest*, ut dicitur 2. Physic. ergo si substantia Dei pro priori ad relationem est perfectissima, relatio non requiritur ad ejus perfectionem.

Respondetur, quod natura divina cum suis attributis intelligitur perfectissima pro priori ad omnem relationem. Sed non esset summè perfecta, si ei deessent relationes: quia licèt relatio non superaddat perfectionem, radicare verò eam est maxima perfectio: siquidem relatio conducit, ut natura divina exprimat summam sui fœcunditatem, quæ maxima perfectio est.

6 Arguitur *tertiò*: Nam in Deo nihil est, quod reducatur ad aliud, cùm sit primum principium & ultimus finis, ad quem omnia reducuntur; sed relatio reducitur ad absolutum: ergo in Deo non est realiter relatio. ¶ Confirmatur *primò*: Deitas est in Patre sicut in primo fonte, à quo aliæ personæ eam habent; sed hoc non esset, si in Patre esset relatio per ordinem ad Filium. Minor probatur: Nam omne relativum habet *esse* à termino, cùm totum suum *esse* sit ad aliud. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam in Deo non est oppositio relativa: ergo nec relatio. Antecedens probatur *primò*: Non est alia oppositio: ergo nec relativa. *Secundò*: Quæ relativè opponuntur, sunt simul natura & cognitione; sed Pater & Filius non sunt simul natura & cognitione siquidem Pater est principium Filii: ergo.

Ad argumentum respondetur, quòd relatio tunc reducitur ad absolutum, quando est accidens; secùs verò quando est substantia, & indistincta ab absoluto, ut in Deo contingit. ¶ Ad primam confirmationem respondetur, aliud esse, quòd totum *esse* relativi sit ad aliud; aliud vero, quòd sit ab alio: primum verum est, non secundum, nisi in relatione creata, quæ licèt rationem proximam terminandi non respiciat per modum causæ, benè verò rationem radicalem. Unde ex hoc capite non arguitur, Deitatem non esse in Patre velut in primo fonte. ¶ Ad secundam respondetur, negando antecedens. Et ad primam ejus probationem dicendum est: quòd sola oppositio relativa expers est omnis imperfectionis, atque ideo

ideò quamvis nequeat dari in Deo oppositio contradictoria, seu contraria, potest, & debet dari oppositio relativa. ¶ Ad secundam respondetur: quod principium alicujus termini tunc est priùs natura, quando habet diversam naturam ab eo, secùs verò quando eadem numero natura est in principio & termino, ut in Patre & Filio.

§. II.

Assertio secunda.

7 Dicendum est *secundò*, relationes divinas esse reales, non solùm ex eo quòd includant naturam divinam, aut secundùm conceptum formæ hypostaticæ, sed etiam secundùm conceptum *ad* & propriissimum relationis. Ita communiter Theologi cum D. Thoma in cap. 16. Joann. lect. 4. *post medium* ubi ait: *Paternitas potest considerari per comparationem ad oppositam relationem*, putà filiationem (ecce conceptum *ad* relationis) *& sic paternitas est relatio realis.*

Et probatur *primò* ratione: Nam conceptus *ad* simul cum conceptu *in* constituit unicam relationem; sed id, quod non est reale, nequit ingredi ad constitutionem entis realis unà cum alio conceptu reali, aliàs non esset verum ens reale: ergo relatio divina secundùm conceptum *ad* est realis.

8 *Secundò*: Filius æternus ex se, & absque beneficio intellectus refertur ad Patrem; sed refertur ad Patrem per conceptum *ad*: ergo conceptus *ad* relationis divinę est realis. Minor cum consequentia constat. Et major probatur: Nam realiter procedit à Patre; sed id, quod realiter procedit ab alio, realitèr refertur ad illum: ergo Filius æternus ex se, & absque beneficio intellectus refertur ad Patrem. Minor probatur. Non ob aliam rationem relatio creata filiationis secundùm conceptum *ad*, vel relatio creaturæ ad Deum est realis, nisi quia in creatis filius realiter procedit à Patre, & creatura à Deo: ergo cùm Filius æternus realiter procedat à Patre, realitèr etiam debet ad illum referri.

9 Respondebis, quòd tunc realiter procedens ab alio refertur realiter ad illum, quando in utroque est natura saltem numero diversa: quia de ratione relationis est, quòd sit ad aliud: secùs verò quando in utroque est eadem numero natura, ut in præsenti contingit.

Contrà est: Nam quod in Patre & Filio sit eadem numero natura, non tollit, quòd Filius verè, & realiter procedat à Patre: solum enim tollit, quòd ejus processio sit aliqua imperfectione admixta: ergo pariter non tollit, quòd Filius verè, & realiter referatur ad Patrem, sed quòd sit realitas imperfecta. Probatur consequentia: Nam relatio secundùm conceptum *ad* sequitur ad processionem: ergo si non tollit, quòd sit realiter procedens, nequit tollere, quòd realiter Filius referatur ad Patrem. Quocircà Div. Thomas quæst. 8. *de Potent.* art. 1. sic ait: *Perfectior est generatio in divinis, quàm in creaturis; sed ad generationem in creaturis sequitur relatio realis*, scilicet secundum conceptum *ad*: ergo *multò magis in divinis*.

Confirmatur: Licèt sit de ratione relativi finiti, esse ad aliud, per quod significatur in sermone proprio, quod sit aliud in natura; de ratione tamen relativi infiniti sufficit, quòd sit ad alium: quia hoc dato salvantur omnes conditiones requisitæ ad relationem realem secundùm conceptum *ad*, ut consideranti constabit; sed eo ipso quòd Filius procedat realitèr à Patre, salvatur, quòd Filius sit ad Patrem: ergo processio illius est sufficiens fundamentum, ut conceptus *ad* relationis sit realis. *Adde*: Nam licèt in Deo non detur aliud, & aliud in natura, quod est necessarium ad rationem causæ, datur tamen in aliquo vero sensu aliud, & aliud relativè: cùm paternitas & filiatio distinguantur realiter & quasi specificè: ergo non est, cur ex hac parte relatio divina non sit realis secundùm conceptum *ad*.

10 Respondebis *secundò*, ex ratione D. Thomæ tantùm inferri relationem divinam esse realem ratione essentiæ inclusæ in ea per transcendentiam, secùs verò ratione *ad*. Sicut relatio creata tantùm est realis ratione *in* absoluti.

Contrà est *primò*: Nam relatio divina distinguitur realiter à suo correlativo; non ratione impliciti: ergo ratione *ad*: ergo iste conceptus est realis ratione sui. ¶ *Secundò*: Proprietas constitutiva Patris debet esse ratione sui, aliàs Pater in ratione *Patris* non esset verè & realitèr Pater; sed natura divina non est proprietas constitutiva Patris, licèt importetur in obliquo: ergo ¶ *Tertiò*: Relatio creata est realis non solùm secundùm conceptum *in* absolutum, sed etiam secundùm *ad*: ergo etiam relatio divina. Antecedens probatur: Tum quia relatio creata est speciale prædicamentum: ergo est realis, secundùm id quod eam constituit in genere relativo; sed conceptus *in* absolutus non constituit eam in genere relativo, ut ex se liquet: ergo. Tum etiam: nam esse *ad* in creatis contrahit, & determinat rationem communem accidentis & entis realis; sed nequit eam contrahere, prout est determinatè aliquid rationis: siquidem ens rationis nequit contrahere ens reale: ergo.

11 Præcipuum fundamentum oppositæ sententiæ desumitur ex variis testimoniis Div. Thomæ: inter quæ præcipuè urget id, quod deducitur ex art. 1. hujus quæst. ubi sic ait: *Solum in his, quæ dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundùm rationem tantùm, & non secundùm rem. Quod non est in aliis generibus.*

Respondetur, D. Thomam non intendere, quòd in relationibus determinatis, v. g. divinis, & prædicamentalibus creatis, detur aliquid secundùm rationem tantùm: sed sensum illius esse, quòd in relationibus, prout abstrahunt à realibus & rationis, invenitur aliquid secundùm rationem tantùm; quod non reperitur in aliis generibus. Et ratio est: quia relatio secundùm suum conceptum formalem solùm dicit respectum ad aliquid, quod verè & absolutè reperitur in relationibus, quas format intellectus, ut liquet in secundis intentionibus logicalibus. Cœterùm licèt possit fingi chimæra per modum substantiæ, aut quantitatis, in ea tamen non est vera ratio substantiæ, aut quantitatis. Videantur N. Complut. abbrev. in sua Logica disp. 14. à num. 5.

§. III.

Assertio tertia.

12 Dicendum est *tertiò*, quòd relationes paternitatis, filiationis, & spirationis passivæ distinguuntur realiter inter se: spiratio verò activa quamvis distinguatur realiter à spiratione passiva, à paternitate, & filiatione tantùm distinguitur virtualiter. Conclusio quoad primam ejus partem est de fide, utpote definita in Concil. Lateran. cap. 1. quatenus ibi statuitur, ut dogma catholicum, dari in Deo trinitatem personarum.

Ex quo sic formatur ratio: Si in divinis non darentur tres relationes reales realitèr adinvicem distinctæ, non daretur trinitas realis personarum; sed fides docet dari in Deo tres personas realiter distinctas: ergo dantur in Deo tres relationes realiter distinctæ, videlicet paternitas, filiatio, & spiratio passiva. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, patet: nam personæ divinæ constituuntur relationibus, ut infrà dicemus. Eò vel maximè: quia inter has relationes datur mutuus respectus realis, realisque oppositio; sed oppositio realis importat distinctionem realem: ergo. Quæ ratio æquè urget pro distinctione reali inter spirationem activam & passivam, quæ est secunda pars nostræ & catholicæ assertionis.

13 Sed obiicies difficile argumentum ex illo communi proloquio, cui ars syllogistica nititur, scilicèt *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*; sed præfatæ tres relationes identificantur cum, tertio, videlicet cum natura divina: ergo sunt idem inter se. ¶ Et confirmatur: Si relationes divinæ distinguerentur realiter inter se, jam daretur syllogismus expositorius, in quo præmissæ essent veræ, & consequens falsum, ut cernere liquet in hoc syllogismo expositorio: *Hæc essentia* (designata divina) *est Pater: hæc essentia est filius: ergo filius est Pater.*

Hoc argumentum est adeò difficile, ut hæretici eo oppressi, & illi velut scopulo allisi, naufragium in fide fecerint, & in varios errores prolapsi sint, ut hucusque vidimus. Sabellius namque distinctionem personarum negavit. Arius essentiæ unitatem abstulit. Gilbertus distinctionem entitativam posuit inter relationes, & essentiam. Authores verò catholici, ut Scotus & Durandus, distinctionem modalem, vel ex natura rei finxerunt. Quia tamen ad catholicum Doctorem spectat mysteria fidei defendere, & ostendere illa

illa principiis luminis naturæ non repugnare, nec esse contra rationem, estò sint supra illam, ideò explicare oportet, quomodò realis distinctio relationum cum perfecta identitate cum essentia cohærere possit. Quod præstare curabimus ex his, quæ satis fusè habent ex Div. Thoma N. Salm. in præf. disp. 8. à num. 7.

Respondetur ergo *primò*, distinguendo majorem *quæ sunt eadem uni tertio* adæquatè, concedo majorem inadæquatè, nego majorem. Sed relationes divinæ non sunt idem cum essentia adæquatè, cùm essentia in plus se extendat, quàm quævis relatio; & sic non sequitur esse indistinctas inter se, ex eo quòd identificentur cum essentia. Quod aliqualiter potest explicari exemplo temporis præteriti, præsentis, & futuri respectu æternitatis: nam quia unumquodque est præsens æternitati inadæquatè, non valet: *futurum est præsens æternitati, præteritum etiam est præsens æternitati: ergo futurum & præteritum sunt sibi præsentia.*

14 Sed dices: In hoc syllogismo, *Omnis homo est animal; Petrus est homo: ergo Petrus est animal*, ly *Petrus* non est adæquatè idem cum homine, qui est medium; cùm homo sit terminus communis, Petrus verò singularis; & tamen ex hac identificatione inadæquata infertur identitas Petri cum majori extremitate, cui homo est identificatus: ergo expositio data nulla est.

Respondetur, concessis præmissis, negando consequentiam: Disparitas namque est manifesta: nam licèt Petrus, seu minor extremitas identificetur solùm inadæquatè cum medio, seu homine; animal tamen, quod est major extremitas, adæquatè identificatur cum homine (immo & superexcedit) & consequentèr cum omni eo, quod homini identificatur, de quorum numero est Petrus; & sic nil mirum, quòd extremitates identificentur inter se. In nostro casu nulla relatio identificatur adæquatè cum essentia, & ideo ex identificatione relationum cum essentia non infertur identificatio earum inter se.

15 Respondetur *secundò* cum D. Thoma in præsenti art. 3. ad 1. & alibi sæpè, quòd prædictum axioma solùm est universaliter verum, quando extrema identificantur cum medio re, & ratione; quando verò sunt idem re, & differunt ratione, ut in nostro casu contingit, non est necesse, quòd semper verificetur, licèt possit tunc etiam aliquando verificari, ut statim dicemus. Ratio hujus doctrinæ est, quòd eo ipso quòd extrema virtualiter distinguantur à medio, possunt, ex capite quo differunt, importare oppositionem relativam inter se, & ratione illius distingui inter se realitèr, quamvis à medio, cum quo oppositionem non habent, non distinguantur realiter: & hoc accidit in relationibus, & essentia divina.

De quo etiam est aliquod vestigium, licèt (ut loquitur D. Thomas in 1. dist. 33. quæst. 1. art. 1. ad 2.) aliàs cum summa dissimilitudine, in actione, passione, & motu. Nam estò actio & passio solùm modaliter distinguantur à motu, &, ut multi probabiliter volunt, ex natura rei; & alii, tantùm ratione; distinguuntur tamen realiter entitativè propter oppositionem, quam habent. Pariformiter ergo discurrimus de relationibus divinis relatè ad essentiam.

Defectu tamen hujus oppositionis (præoccupatur objectio) attributa licèt solùm re identificentur cum essentia, etiam identificantur inter se. Unde tradita explicatio non ita debet intelligi, quòd semper, ac extrema solùm re identificantur cum tertio, debeant inter se distingui; sed debet intelligi permissivè, hoc est, quòd identificatio cum tertio relinquat extrema cum ea distinctione, aut identitate, qua gaudent inter se ob suas specificas rationes. Et ita quia relationes important inter se oppositionem relativam, earum distinctionem non impedit identificatio cum essentia secundùm rem: & quia attributa carent oppositione inter se, & aliàs distinguuntur ratione propter diversitatem linearum & earum infinitatem, identificatio cum essentia relinquit ea cum eadem distinctione & identificatione.

16 Respondetur *tertiò*, eo sensu aliqua esse idem inter se, quo identificantur cum tertiò: Relationes verò divinæ identificantur cum essentia in entitate substantiali absoluta: Unde tantùm inferri valet, quòd sunt idem inter se in *esse* substantiali absoluto; quod est omninò verum.

17 Ad confirmationem respondetur, prædictum syllogismum non esse expositorium: quia medium, videlicet essentia divina, non est terminus perfectè singularis, sed habet aliquid termini communis, cùm sit communis communitate rei tribus suppositis. Videatur D. Thomas infrà quæst. 39. art. 4 ad 1. Vel potest responderi, esse expositorium, sed consequentiam non tenere: quia medium non distribuitur in præmissis, sicut petit distribui: est enim terminus communis communitate rei, quamvis sit singularis dialecticè, & ob hanc rationem debet perfectè distribui, sicut alii termini communes. Si autem distribueretur, præmissæ essent falsæ, ut patet in hoc syllogismo, *Hæc essentia, ut est in tribus personis, est Pater, hæc essentia ut est in tribus personis est Filius: ergo Filius est Pater*, in quo præmissæ sunt falsæ. Vel in hoc, Omnis res, quæ est hæc essentia, est Pater; Filius est hæc essentia: ergo Filius est Pater. Ecce syllogismum in Darii, ubi major est falsa, & pariter consequens.

18 Solùm restat probare conclusionem quoad secundam ejus partem. Quæ sic ostenditur: nam spiratio activa pertinet ad diversam lineam ac paternitas, & filiatio; sed non distinguitur realiter ab eis: ergo tantùm distinguitur virtualiter. Consequentia rectè deducit. Major videtur certa: siquidem paternitas, & filiatio fundantur in generatione, & spiratio activa in processione, quæ sunt de linea intellectus, & voluntatis. Minor verò probatur: Tum ex præfato Concil. in quo definitur non esse in Deo veram quaternitatem; sed cum hoc stare non potest distinctio realis inter spirationem activam, paternitatem, & filiationem: ergo non distinguitur realiter ab eis. Tum etiam: nam spiratio activa non opponitur relativè paternitati, & filiationi, sed in Deo omnia sunt idem realitèr, ubi non obviat oppositio relativa: ergo.

19 Sed obiicies *primò*: Quia misericordia, & justitia distinguuntur tantùm virtualitèr, hæc prædicatio est vera, *Misericordia est justitia*; sed hæc est falsa, *Paternitas est spiratio activa*: ergo distinguuntur plusquam virtualiter. ¶ *Secundò*: Paternitas: & spiratio activa sunt duæ relationes: ergo duæ res; & sic realiter distinctæ. Consequentia probatur: Nam relatio est inferior ad rem: nam benè valet, *Est relatio: ergo res*; sed, multiplicato inferiori, nequit non multiplicari superius: ergo sunt duæ res.

Ad primum respondetur: quòd sicut ista propositio, *Attributum misericordiæ est attributum justitiæ* est falsa, quia enuntiatur in ea non solum justitiam, & misericordiam esse eandem rem, sed etiam dicere eandem expressionem pro formali; sic similiter quando res illa, quæ est paternitas, significatur nomine & expressione *paternitatis*, non debet significari nomine *spirationis activæ*: quia hoc esset dicere, quòd sub expressione *paternitatis* respicit spirationem passivam; quod est falsum. Potest tamen, & debet proferri, quòd res, quæ est paternitas, est spiratio activa, & econversò, quod est distingui præcisè virtualiter. ¶ Ad secundum respondetur, quòd tunc, multiplicato inferiori, multiplicatur superius, quando inferius multiplicatur entitativè, secùs verò quando multiplicatur præcisè sub aliqua expressione. Paternitas autem, & spiratio ideò dicuntur duæ relationes, quia ad hoc sufficit diversa expressio ejusdem rei ad diversos terminos: At quia carent oppositione relativa, propterea, neganda est dualitas in entitate seu realitate, quamvis concedatur in expressione relationis; sicut conceduntur duo attributa, & non duæ entitates seu res. Nec ex hoc inferas, unam relationem respicere immediatè plures terminos, sed unam rem per diversas expressiones, & æquivalentias.

DUBIUM II.

Quot sint Relationes divinæ?

POstquàm explicuimus *an sit* relationum divinarum, statim se offert numerum earum, explicare, ad quod deserviet præsens dubium. Quod non procedit de relationibus terminatis ad creaturas, ut est relatio Creatoris &c. quia satis constat ex toto hoc opere, hujusmodi relationes non esse reales; sed de relationibus, quorum terminus est ad *intrà*: istæ enim, sunt propriæ hujus tractatus.

§. I.

§. I.

Dubii resolutio.

20 DIcendum est, in Deo dari quatuor relationes reales, quæ sunt paternitas, filiatio, spiratio activa, & spiratio passiva. Hæc assertio quoad paternitatem, filiationem, & spirationem passivam est certa secundùm fidem; sicut fides docet esse in Deo trinitatem personarum. Quoad spirationem activam, & quoad numerum assignatum est communis inter Theologos.

Quoad primam partem probatur: Nam in divinis dantur tres personæ realiter distinctæ, quarum quælibet constituitur unica relatione; sed præter tres relationes, personas constituentes debet dari alia relatio, qua Pater & Filius formaliter & proximè respiciunt Spiritum-sanctum: ergo dantur in Deo quatuor relationes reales. Minor probatur: Nam quia Pater, & Filius Spiritum-sanctum spirant, illum respiciunt relatione formali originis; sed hujusmodì relatio nequit esse paternitas, & filiatio: tum quia nulla ex his relationibus respicit proximè formaliter Spiritum-sanctum: tum etiam quia relatio respiciens formaliter & proximè Spiritum-sanctum est unica, cùm sit unicus spirator, quod non convenit paternitati & filiationi: Tum denique, quia hæc relatio fundatur in processione Spiritus-sancti, & paternitas & filiatio fundantur in generatione: ergo.

21 Deinde utraque pars probatur ratione D. Thomę hìc art. 4. Tot sunt relationes reales in Deo, quot sunt rationes fundandi; sed rationes fundandi sunt tantùm quatuor. Minor probatur: Nam relatio divina tantùm potest fundari in actione & passione, non qualicumque sed immanenti; sed in Deo tantùm datur duplex actio immanens, & duplex passio, sicut & duplex processio, alia per intellectum, & alia per voluntatem: ergo rationes fundandi relationes divinas sunt tantùm quatuor. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: Nam in primis relatio divina nequit fundari in unitate, & numero: Non in numero, quia supponit aliquam deficientiam in aliquo extremo, quæ in Deo locum non habet: Tum quia supponit distinctionem realem pro priori ad ipsam relationem, quæ omninò in Deo releganda est secundùm fidem. Neque in unitate: nam relatio similitudinis requirit naturas numericè distinctas; cùm hujusmodì genus relationis non faciat distinctionem, sed illam supponat, & in eò fundatur: Et ita si eadem numero albedo esset in duobus subjectis, non esset in eis relatio realis similitudinis, aut identitatis, sed tantùm rationis.

Deinde relatio divina nequit fundari in ratione mensuræ, & mensurabilis. Tum propter eandem rationem: quia videlicet supponit deficientiam in aliquo extremo. Tum etiam: quia relationes quæ sunt inter personas ejusdem ordinis & ejusdem numero naturæ, debent esse mutuæ, & relationes fundatæ supra rationem mensuræ, & mensurabilis non sunt mutuæ, ut communiter tradunt Logici. Tum denique: quia pro priori ad relationem supponitur distinctio, & non qualiscunque, sed specifica, quæ in Deo non est admittenda. Maneat ergo, quòd tantùm datur relatio fundata in processione.

§. II.

Objectiones contra prædictam rationem.

QUamvis nulla sit sententia alicujus momenti adversus nostram conclusionem; sunt tamen non nulla argumenta contra rationem D. Thomæ non contemnenda, quibus oportet occursum iri: ex quorum solutione constabit satis numerus processionum, & trinitas personarum.

22 Arguitur ergo *primò*: Nam ex ratione D. Thomæ tantùm haberi potest, quòd in Deo non sit alia processio nisi per intellectum, & voluntatem, non vero infertur esse unicam ex parte unius, & alterius; sed, semel datis aliis processionibus, necesse est fateri plures relationes reales quàm quatuor: ergo ex ratione D. Thomæ non colligitur satis, esse in Deo tantùm quatuor relationes.

Et confirmatur: nam licèt divina intellectio sit una secundùm rem, est tamen virtualiter multiplex, ut vidimus tract. 3. disp. 1. sed ex ratione D. Thomæ nullatenus colligitur per *intelligere* scientificum non produci verbum realiter distinctum à verbo producto per *intelligere* primordiale: Tum quia sicut hoc producit verbum ex fœcunditate, etiam illud: Tum etiam: quia, non obstante quòd intellectio & volitio primordiales sint tantùm virtualiter distinctæ, producunt terminos realiter distinctos: ergo idem poterit dici de *intelligere* primordiali, & scientifico.

23 Ad argumentum respondetur, processionem realem in divinis per *intelligere* primordiale non posse esse nisi unicam; quod in præsenti, & art. 5. quæst. 27. supponit D. Thomas propter proxime dicenda. Nam in primis nequeunt in Deo dari duo innascibiles, ut ex Hilario, & D. Thoma vidimus disp. 1. dub. 1. deinde nulla alia persona potest producere aliam per intellectum præter primam, aliàs daretur processus in infinitū. Si ergo daretur duplex processio per *intelligere* primordiale, oportebat, quòd esset à prima persona. Sed inquirimus, istæ processiones vel sunt specie, aut quasi specie distinctæ; vel tantùm numero, aut quasi numero? Primum dici non valet: Tum quia processiones distinctæ in specie, aut quasi specie petunt principia & terminos formales specie, aut quasi specie distinctos, sed supponimus, hujusmodì processiones consistere in *intelligere* primordiali, respectu cujus nullum aliud principium radicale excogitari valet præter naturam divinam, & nullum principium proximum pręter intellectum & essentiam divinam per modum speciei; & nullus alius terminus formalis præter naturam divinam, seu ipsum *intelligere*, quod est ipsum *intelligi* ejusdem naturæ divinę: ergo per *intelligere* primordiale nequit dari duplex processio specie distincta.

Neque possunt esse numero, aut quasi numero distinctę: Tum quia distinctio tantùm numerica sumitur à materia, vel subjecto; sed processiones divinę carent subjecto & materia: ergo. Tum etiam: quia distinctio purè numerica provenit ex limitatione: unde quia natura divina est infinita, non potest numero multiplicari: ergo. Tum denique: quia, ut inquit D. Thomas lib. 4. Contra gent. cap. 13. *Quia Deus, intelligendo se, omnia alia intelligit uno & simplici intuitu, cùm suum intelligere sit suum esse, necesse est Verbum Dei esse unicum.*

24 Ad confirmationem respondetur, quòd licèt in divinis sit multiplex *intelligere* distinctum virtualiter, non tamen omne *intelligere* producit verbum, sed tantùm primordiale. Nam intellectio scientifica (v. g.) non producit verbum realiter distinctum à verbo producto per *intelligere* primordiale; cùm nec principium *quod*, nec principium *quo* distinguantur realiter, ut intuenti constabit. Nec refert, quòd in Patre non distinguitur potentia generativa, & spirativa; & tamen unaquęque producit suam personam. Non (inquam) refert: Tum quia potentia spirativa pręter personam Patris desiderat aliam personam realiter distinctam, scilicet Filium. Tum etiam: quia potentia spirativa connotat diversam relationem; quam non connotat scientia.

Nec producit verbum virtualiter diversum à verbo primordiali. Tum quia verbum productum per *intelligere* primordiale, utpotè infinitum, exaurit totam vim productivam verbi. Tum etiam: quia verbum solùm potest produci in divinis ex fœcunditate: quę ratio (si satis perpendatur) apertè probat, facultates potissimas utriusque ponere terminum: nam quà parte verbum (v. g.) procedit ex fecunditate, petit procedere per *intelligere* perfectissimum, quale est primordiale: quia non est, cur fœcunditas reperiatur in alio *intelligere*, & non in isto, ut diximus disp. 1. num. 56. Et qua parte hujusmodì verbum est infinitum, exhaurit totam vim productivam verbi.

25 Ex his præoccupata manet duplex instantia. *Prima est*, quòd actus habet diversa objecta formalia: ergo etiam verba producta per illud duplex intelligere. *Secunda est*, quòd *intelligere* primordiale non exhaurit totam vim intellectivam Dei: ergo nec verbum productum per *intelligere* primordiale.

Ex dictis (inquam) satis constat ad primam, propter notam disparitatem inter actum, & terminum illius: Nam ut actus distinguantur specie aut quasi specie; sufficit, quod tendant in idem objectum diverso modo. At termini non distinguuntur penes hoc, quòd producantur hoc,

hoc, vel illo modo; & ita idem est homo, sivè producatur per generationem, vel per creationem. Pariter ergo licèt *intelligere* primordiale, & scientificum distinguantur virtualiter, & quasi specie, ex eo quòd tendunt in idem objectum diverso modo; verbum autem non multiplicatur nisi penes repræsentationem diversæ naturę: Et quia verbum divinum sivè procedat per *intelligere* primordiale; sivè per scientificum, debet repræsentare naturam divinam prout est in se, & omne repræsentabile in ea contentum, non est unde verba multiplicentur virtualiter, estò actus multiplicentur. Per quod patet ad secundam.

26 Arguitur *secundò*: Ut dentur in divinis aliæ relationes, nempè similitudinis, identitatis, & æqualitatis, non requiritur diversitas in natura, sed sufficit diversus modus habendi eandem naturam, ut liquet in relatione similitudinis, quam dicit species ad objectum, & verbum ad speciem; sed estò in Patre & Filio sit eadem natura, est tamen in uno sub diverso modo ac in alio: ergo est inter eos relatio realis similitudinis &c. ¶ Confirmatur: Nam rationes fundandi paternitatem, & filiationem non sunt diversę nisi penes diversa connotata: ergo quamvis natura sit eadem in Patre & Filio, sufficit connotare diversas personas, ut detur relatio realis similitudinis inter eas

Ad argumentum respondetur, quòd tunc modus diversus habendi eandem numero naturam sufficit ad fundandam relationem realem similitudinis, quando est intrinsecus ipsi naturæ, importatur in recto ab ea, & trahit eam ad suam lineam. Modi autem essendi, quos habet natura in objecto, specie, & verbo sunt ei intrinseci & in recto, trahuntque illam ad suas propriissimas lineas. At modi, quibus natura divina est in Patre & Filio, sunt diversæ lineæ, tantumque se habent de connotato, neque trahunt eam ad suas propriissimas lineas. Quare non est in eis diversa ratio fundandi relationem similitudinis.

Ad confirmationem respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Et ratio disparitatis est: quia relationes paternitatis & filiationis secundùm conceptum *ad* per se requiruntur ut connotata ad lineam generationis activæ & passivę, ut tales sunt: nam sicut potentia generativa exigit per se personalitatem Patris, sic generatio activa, prout est ratio fundandi eandem paternitatem secundùm conceptum *ad*, exigit eandem personalitatem. At natura divina, quatenus fundat relationem similitudinis, non connotat per se & formaliter personalitatem, sed tantùm materialitèr; aliàs non esset relatio similitudinis, & æquiparantię, sed dissimilitudinis. Unde si in natura non datur distinctio numerica, non est locus relationi reali similitudinis.

DUBIUM III.

An Relationes divinæ importent proprias existentias relativas?

27 Supponimus in præsenti, essentiam divinam ut præintellectam relationibus existere per propriam existentiam absolutam. Hæc suppositio satis colligitur ex dictis tract. 1. disp. 2. dub. 3. Et ex illo exod. 3. *Ego sum, qui sum*: ubi ostenditur, Deum esse ipsum *esse*. Unde D. Hilar. lib. 2. *de Trinit.* ait: *Non aliquid magis Deo proprium intelligitur quàm esse*. Et probatur ratione: Deus pro priori ad relationes intelligit, & vult; sed existentia est omninò prærequisita ad omnem operationem: ergo pro priori ad omnem relationem Deus existit existentia absoluta. ¶ Confirmatur: Deus pro priori ad relationes est æternus & immutabilis; sed æternitas & immutabilitas supponunt *esse* existentiæ, sicut omnis duratio consequitur ad *esse* rei durantis: ergo.

Nec officit illi, quòd existentia sit ultima actualitas. Quia sensus est, quòd inter alia, quæ pertinent ad suam lineam, intelligitur ultimo loco advenire, non verò requiritur, quòd absolutè præsupponat omnes formalitates divinas, etiamsi sint alterius lineæ. Oportet tamen, quòd trahantur ad existendum per eam, quia sic quodammodò est posterior illis, ut ipsis communicata. His ita suppositis: Inquirimus, an præter existentiam hanc absolutam, ulterius dentur in Deo existentiæ relativæ? Pro quo sit:

§. I.

Conclusio Thomistica.

28 Dicendum est relationes divinas non habere proprias existentias de genere relativo, sed unicè existere per existentiam absolutam essentiæ divinæ. Ita communiter Thomistæ: quibus suffragantur Durand. Et ex Patribus Societatis Vazquez, Fonseca, Granado, Becanus, & alii relati à N. Salm. in præf. disp. 7. num. 12.

Et suadetur *primò*: authoritate D. Thomæ: Nam quæst. 9. *de Pot.* art. 5. ad 19. hæc ait: *Diversitas secundùm esse sequitur pluralitatem suppositorum, sicut diversitas essentiæ, in rebus creatis. Neutrum autem in divinis*. Ubi, ut vides, expressè distinguit essentiam, & existentiam. ¶ Confirmatur. Nam quęst. 2. item *de Pot.* art. 6. ita inquit. *Non est concedendum, quòd aliquid absolutum in divinis multiplicetur: sicut quidam dicunt, quòd in divinis est duplex esse, essentiale & personale: omne enim esse in divinis essentiale est*. Idem tradit. quęst. 1. *de Veritat.* art. 5. ad 18. ubi ait: *Esse in divinis non nisi essentialiter dicitur*.

Et probatur ratione: Si personæ divinæ importarent proprias existentias relativas, darentur in Deo tres æterni, & tres increati; sed hoc est contra fidem, juxta illud Athanasii: *Non tres æterni, sed unus æternus, sicut non tres increati: sed unus increatus*: ergo personæ divinæ non habent proprias existentias relativas. Sequela majoris quoad primam partem probatur: Nam si darentur tres existentiæ, darentur etiam tres æternitates: ergo & tres æterni. Patet consequentia: nam non alia ratione sunt tres personæ, nisi quia dantur tres personalitates: & ita cum eadem proprietate & licentia, qua asserimus tres personas, concedere possemus tres æternos. Antecedens verò probatur: Nam si darentur tres existentiæ, etiam darentur tres durationes, siquidem duratio rei est continuatio rei in suo *esse*; sed duratio in Deo est æternitas: ergo darentur tres æternitates. ¶ Quoad secundam partem etiam probatur: Nam, concessis tribus existentiis, etiam concedi debent tres formæ, ratione quarum essent tres increati: ergo darentur tres increati. Antecedens probatur: Nam forma, per quam quis constituitur in ratione *increati* est, existentia, quam habet non ab alio tamquam à causa; & ideò quia Deus non habet *esse* ab alio, est increatus; & econtrà, quia creaturæ habent *esse* ab alio tamquam à causa, sunt quid creatum; sed esse relationum non esset ab alio tamquam à causa: ergo qui concedit tres existentias, necessariò fateri debet tres formas, ratione quarum essent tres increati.

29 Respondent *primò* Adversarii, & primo inconvenienti, permittendo, dari in Deo tres durationes; sed negando tres æternitates: quia æternitas solùm est duratio propria essentiæ: duratio verò relationis propria non pertingit ad perfectionem æternitatis, sicut nec relatio ad perfectionem essentiæ. ¶ Secundo inconvenienti respondent, quòd existentia relativa per se non est ratio aut forma, ratione cujus persona divina est increata positivè, sed tantùm negativè, id est, per meram non repugnantiam ad non essendum ab alio tamquam à causa; quod non sufficit, ut dentur in Deo tres increati substantivè & absolutè: in quo sensu intelligendus est Athanasius.

Sed hæc evasio, quatenus primum inconveniens intendit vitare, multipliciter refellitur. *Primò*: nam diversitas formalis durationis desumitur tamquam à prima radice à diversitate formali mutabilitatis, & immutabilitatis: ergo ubi est eadem immutabilitas formalis, etiam debet dari eadem duratio formalis; sed quia essentia divina est omninò immutabilis, propria ejus duratio est æternitas: ergo cum relatio divina gaudeat ex se eodem gradu immutabilitatis, necesse est, ut duratio ejus propria sit æternitas. ¶ *Secundò*: Duratio adequatè dividitur in æternitatem, ævum, & tempus: ergo si relatio ratione propriæ existentiæ petit per se propriam durationem, oportet, ut hæc sit ævum, tempus, aut æternitas: ergo cum non possit esse tempus, aut ævum, manet, quod sit æternitas. ¶ *Tertiò*: Præcipua proprietas æternitatis est carere principio, & fine quod fundatur in summa immutabilitate rei durantis;

sed

sed hæc proprietas æque convenit relationi, ejusque durationi, ac essentiæ, & æternitati: ergo duratio propria relationis divinæ in toto rigore esset æternitas. ¶ *Quartò*: Nam durationes non distinguuntur penes subjecta specie materiali diversa, & se excedentia in perfectione specifica, sed penes diversos gradus immutabilitatis; & ita videmus, quod sicut mensura propria accidentis corruptibilis est tempus, ita mensura propria substantiæ corruptibilis est tempus; & sicut substantia equi, & hominis, quamvis distinguantur specie materiali, conveniunt in eodem gradu mutabilitatis, mensura eorum est ejusdem rationis, idemque apparet in Angelis, sed relatio convenit cum essentia in eodem gradu immutabilitatis: ergo sicut duratio propria essentiæ est æternitas, etiam duratio propria relationis (si illa gaudet) est æternitas.

30 Tandem refellitur prædicta evasio ex multiplici implicatione quæ infertur ex ea. Infertur enim *primò*, durationes prædictas (quidquid sit, an sint æternitates) esse, & non esse specie distinctas. Esse quidem: quia, utpotè relativæ, specificantur ex suis terminis; & ex terminis specie distinctis durationes nequeunt non specie distingui, qua ratione relationes ipsæ distinguuntur specie. Non esse: quia conveniunt in eodem gradu immutabilitatis: qua ratione mensura motus augmentationis, & localis, non sunt specie distinctæ. ¶ Infertur *secundò*, esse plures durationes in Deo, & non esse. Esse, ut supponitur. Non esse: quia apud Suarium non multiplicatur immutabilitas, quæ est radix durationis. ¶ Infertur *tertiò*, durationes illas esse absolutas, & non esse. Non esse, ut supponitur. Esse: quia duratio non sumit suam speciem à termino, sed ex diverso gradu immutabilitatis, ac proinde per ordinem ad subjectum.

31 Non minùs efficaciter refellitur prædicta evasio quoad secundum inconveniens. Tum quia juxta illam, & oppositam sententiam, quælibet persona divina haberet proprium *esse*; non creatum positivè: ergo essent positivè tres increati in Deo. *Tum etiam*: Nam *esse* relationis divinæ proprium non solùm habet non repugnantiam ad non essendum ab alio, tamquam à causa, sed etiam dicit positivam repugnantiam ad essendum ab alio tamquam à causa; sed eo ipso esset positivè quid increatum: sicut omne *esse* creatum est positivè quid creatum: quia dicit positivam repugnantiam, ut sit ens à se per modum primæ causæ: ergo non tantùm negativè esset quid increatum, sed etiã positivè, ac proinde essent tres increati positivè. *Tum denique*: Quia esse proprio relationis repugnat positivè dependere ab alio sicut ipsi relationi; sed quod habet positivam repugnantiam ad dependendum verè, & propriè ab alio, non solùm est quid increatum negativè, sed etiam positivè: ergo.

32 Respondent *secundò*, quòd estò darentur tres æternitates, non dicerentur absolutè *tres æterni*, sed cum addito diminuente, nempè relativè; in quo nullum datur inconveniens.

Contrà est *primò*: Nam illæ æternitates essent tales absolutè, neque esset additum diminuens consequi ad existentiam relativam: sicut nec est, ut dentur absolutè tres personæ, personalitates esse ralativas. *Tum etiam*: nam eadem proprietate possemus admittere tres Deos, aut tres Omnipotentes relativè: siquidem eisdem verbis negat Athanasius tres æternos, & increatos, ac tres Deos & tres Omnipotentes: quod sanè nemo piæ mentis concedet. *Quibus adde*: quod formæ illæ, quibus dicerentur tres æterni, essent perfectissimæ in ratione *æternitatis* cum provenirent ex immutabilitate ita perfecta, ac est immutabilitas essentiæ: ergo non est additum diminuens dicere, quod sunt tres æterni relativè.

33 Respondent *tertiò*, optimè stare, quòd existentiæ multiplicentur, & non æternitates, seu durationes. Siquidem duratio distinguitur ab existentia rei durantis realiter in creatis, & virtualiter in divinis. Juxta quod potest dici, quod estò existentia relationis sit relativa, duratio verò ejus est absoluta.

Sed contra est *primò*: quia hæc solutio petit apertè principium. Rationem enim quærimus, cur relationes divinæ constituãtur durantes duratione absoluta, & non possint sufficienter constitui existentes existentia absoluta? ¶ *Secundò*: Nam duratio convenit cuilibet rei proximè ratione existentiæ: ergo non obstante quod distinguatur ab ea, si multiplicantur existentiæ, etiam durationes debent multiplicari. In cujus signum videmus, quòd in creatis, quæ habent diversas existentias, etiam habent diversas durationes, ut liquet in substantia, & proprietatibus, aut aliis accidentibus communibus. Et quia materia, & forma existunt eadem indivisibili exististentia, non habent nisi unam tantùm durationem: & in divinis, quia essentia & attributa existunt una existentia, etiam duratio eorum est una & indivisibilis.

§. II.

Aliæ rationes pro nostra assertione.

34 Probatur *secundò* ratione: Nam omnia, quæ in composito substantiali creato constituunt unum ens per se, existunt una & indivisibili existentia, ut ex nostra Phylosophia supponimus: ergo potiori titulo essentia divina, & relationes existunt eadem existentia. Consequentia probatur: Tum quia in composito substantiali creato plura sunt, quæ distinguuntur realitèr; sed hoc non obstante existunt eadem indivisibili existentia: ergo cum essentia, & relatio in Deo non distinguantur realiter, potiori titulo possunt, & debent existere eadem indivisibili existentia. Tum etiam: nam existentia creata est finita, & limitata: & tamen una sufficit, ut quæ distinguuntur realiter, existant unica existentia finita: ergo cum existentia essentiæ divinæ sit infinita, potiori titulo erit sufficiens, ut existant per eam essentia, & relationes.

35 Occurrunt Adversarii, esse notam disparitatem inter Deum, & compositum substantiale creatum. Nam omnia, quæ dantur in composito substantiali creato, estò hoc constet partibus, & formalitatibus realiter distinctis, pertinent ad constituendum unum ens per se, suntque de genere absoluto: & ideò sufficit una existentia absoluta, ut existant: Relatio verò divina nequit existere existentia absoluta: quare ponenda est existentia propria relativa. Ob quam etiam rationem præter subsistentiam absolutam dantur in Deo subsistentiæ relativæ. Prætermittimus evasionem aliorum concedentium diversas existentias partiales in equo (v. g.) quia hæc pertinet ad Philosophiam, ubi satis impugnata manet.

Sed contrà est: Nam inter rem relativam, & existentiam absolutam datur sufficiens proportio, ut illa per istam possit existere: ergo ruit solutio. Antecedens probatur: Tum quia inter rem absolutam & subsistentiam relativam datur sufficiens proportio, ut illa per istam possit subsistere; ut liquet in natura divina, quæ subsistit tribus subsistentiis relativis, & in humanitate Christi, quæ immediatè subsistit subsistentia relativa Verbi: ergo etiam inter rem relativam, & absolutam existentiam datur sufficiens proportio, ut illa per istam possit existere. Tum etiam: nam non obstante quòd materia prima sit quid corporeum, subsistit, & existit per subsistentiam, & existentiam spiritualem animæ rationalis, ac proinde est sufficiens proportio inter rem corpoream, & existentiam aut, subsistentiam spiritualem, ut illa per eas possit subsistere & existere: ergo pariter, quòd res existens, sit relativa, & existentia sit absoluta, non tollit debitam proportionem inter rem existentem, & ipsam existentiam. Consequentia probatur: Ideò antecedens est verum, quia materia prima non est immediatum susceptivum subsistentiæ, aut existentiæ spiritualis, sed anima rationalis, ratione cujus materia ipsa coaptatur ad recipiendos effectus formales earum; sed idipsum potest dici de existentia absoluta comparativè ad relationem, siquidem primum quasi susceptivum illius est essentia, ratione cujus etiam competere queit relationi: ergo relatio ratione essentiæ habet sufficientem proportionem cum existentia illius, ut ab ea possit suscipere suum effectum formalem. Id quod tangit circa subsistentiam, constabit ex solutione argumentorum.

36 Tertiò probatur conclusio: Relatio creata non existit nisi per existentiam absolutam: ergo neque relatio divina. Consequentia videtur legitima à paritate: nam si existentia absoluta potest reddere existentem relationem creatam, non est cur existentia divina, cùm infinita sit, non reddere possit existentem relationem divinam. Antecedens verò probatur: Existentia relationis creatæ non dicit ordinem ad terminum sed ad subjectum: ergo non est relativa, sed absoluta. Antecedens probatur:

tur: Tum ex D. Thoma in 1. dist. 33. quæst. 1. art. 1. ad 1. & quodlibet. 12. art. 1. ubi ait: *Relatio, sicut & quelibet forma, habet esse ex comparatione ad illud, cui inest. Unde esse filiationis est per comparationem ad subjectum, cui inest.* Tum etiam: nam existentia relationis ex suo conceptu formali tantùm dicit ultimam actualitatem, per quam est extra causas; sed in hoc non exprimitur ordo ad terminum: ergo existentia illius non desumitur per ordinem ad terminum. Tum denique: nam duratio relationis creatæ & ejus existentia sunt ejusdem ordinis vel absoluti, vel relativi, cùm duratio nihil aliud sit, quàm permanentia rei in *esse*; sed duratio relationis creatæ est per ordinem ad subjectum, cùm desumatur ex mutabilitate, vel immutabilitate illius ergo.

Confirmatur: In relatione creata datur conceptus *In* absolutus: ergo existit secundùm hunc conceptum per existentiam absolutam. Patet consequentia: nam in hoc convenit cum aliis accidentibus absolutis. Jam sic; sed eadem res nequit existere duplici existentia, alia absoluta, & altera relativa: ergo relatio creata adæquatè existit existentia absoluta. Quæ confirmatio potest elevari, si applicetur relationi divinæ in hunc modum: Nam conceptui *In* absoluto relationis creatæ correspondet in divinis essentia divina ut inclusa per transcendentiam in relatione divina, sicut conceptui *Ad* correspondet ipsa relatio divina secundùm propria relationis; sed relatio creata adæquatè sumpta existit per existentiam absolutam, quæ competit per se primò conceptui *In* absoluto: ergo relatio divina etiam existit per existentiam absolutam, quæ convenit per se primò essentiæ. Nec opus est evasiones Adversariorum refellere, quia sunt nullius momenti. Videantur tamen N. Salm. in præf. disp. 7. n. 36. & num. 46.

37 Ultimò probatur conclusio ratione: Relationes divinæ existunt existentia absoluta essentiæ: ergo superfluit existentia relativa. Patet consequentia: quia eadem res non potest existere duplici existentia, sicut nequit terminari duobus terminis: Antecedens verò probatur: tum ex proximè dictis. Tum etiam: nam existentia absoluta est infinita in linea existendi; sed existentia infinita in linea existendi, petit, ut per eam existat omne id, quod absolutè est capax existendi, uti est relatio: ergo relatio divina existit per existentiam absolutam essentiæ. Tum denique: nam existentia absoluta est communis tribus personis non minùs propriè ac natura divina, & attributa: ergo reddit eas existentes; sicut per naturam divinam constituuntur in ratione *Dei*, & per omnipotentiam in ratione *Omnipotentis*.

38 Respondet Suarius negando antecedens. Quia existimat unam rem non posse existere per existentiam alterius; cum existentia cujuslibet rei sit ejus entitas actualis.

Sed contrà: Tum quia materia prima existit per existentiam formæ, ut nunc supponimus: ergo falsum est, unam rem non posse existere per existentiam alterius. Quod præcipuè urget in relatione divina, quia non distinguitur ab essentia, sicut materia distinguitur à forma. *Tum etiam*: Nam attributa existunt per existentiam essentiæ; sed relatio non magis distinguitur ab essentia, ac attributa: ergo etiam relatio potest, & debet existere per existentiam essentiæ. *Tum denique*: Relationes sunt æternæ, & immutabiles ratione essentiæ: ergo etiam existunt existentia essentiæ, & ratione essentiæ.

39 Potest responderi cum aliis, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Quia licèt eadem res, non possit terminari duobus terminis ejusdem rationis, benè tamen diversæ rationis, quales sunt existentia absoluta, & relativa; ut contingit in Christo Domino, qui est sanctus sanctitate substantiali, & accidentali.

Contrà est: Nam quælibet existentia ita est ultimus terminus, quòd ponat rem extra omnes causas; sed eo ipso nequit terminari alia existentia: ergo repugnat, eandem rem terminari duabus existentiis, estò sint diversæ rationis: Minor probatur: aliàs nulla ex illis esset ultimus terminus. *Maximè*: quia propter eandem rationem eadem quantitas nequit terminari duplici figura, quamvis essent diversæ rationis. Exemplum non est ad rem: quia Christus Dominus propterea est sanctus sanctitate accidentali, adhuc supposita sanctitate substantiali, quia hæc non confert omnes effectus sanctitatis, videlicet esse principium operationum supernaturalium, & aliunde communicatur finito modo: cujus oppositum contingit in existentia absoluta respectu relationum.

§. III.

Sententia contraria.

40 Oppositam opinionem tuentur Scotus in 1. dist. 11. quæst. 2. ad 1. Suarez lib. 3. *de Trinit.* cap. 5. & alii, quos referunt N. Salmant.

Et arguitur primò ab authoritate: Nam D. August. lib. 7. *de Trinit.* cap. 4. ait, quòd aliud est esse Deum, & aliud esse Patrem: ergo cùm hæc verba non possint intelligi de alietate reali, ut exponit D. Thomas in hoc art. ad 1. intelligenda sunt de diverso *esse* secundùm rationem. ¶ Confirmatur *primò* ex N. Cyrillo dialogo *de Trinit.* lib. 1. ubi loquens de Patre, & Filio sic ait: *Cùm uterque sit, ac subsistat, propriamque habere dicatur existentiam.* ¶ Confirmatur *secundò* ex Richardo de Sancto Victore lib. 4. *de Trinit.* cap. 16. ubi concedit in Deo communem existentiam, & cap. 17. admittit tres existentias incommunicabiles & relativas.

Ad argumentum respondetur: S. Doctorem in illo loco solùm loqui de enuntiatione propositionis, quatenus aliquid potest prædicari de Patre, quod non potest prædicari de Deo, prout est concretum Deitatis; non verò loquitur de *esse* existentiæ. Videatur Div. Thomas quodlib. 12. art. 1. ubi sic Augustinum exponit. ¶ Ad utranque confirmationem respondetur, Cyrillum & Richardum nomine *existentiæ* intelligere subsistentiam.

41 Arguitur *secundò*: Relatio creata habet propriam existentiam distinctam ab existentia substantiæ, & sui fundamenti: ergo etiam relatio divina. Antecedens est certum apud nos: quia omnia accidentia, & præcipuè si sunt entia completa, habent propriam existentiam. Consequentia verò probatur: tum à paritate. Tum etiam: quia afferre propriam existentiam est perfectio; sed non est, cur hæc perfectio competat relationi creatæ, & denegetur relationi divinæ: ergo.

Et confirmatur: Relatio creata existit per existentiam relativam: ergo etiam relatio divina. Antecedens probatur: Nam totum *esse* relationis est ad aliud se habere, sic enim deffinitur; sed *esse* seu existentia absoluta non est ad aliud, sed ad se: ergo existentia relationis creatæ est relativa. ¶ Confirmatur ulteriùs: actus & potentia debent *esse* ejusdem generis, ut docet Arist. 9. Metaph. text. 13., ut sic proportionentur: ergo cùm existentia relationis sit actus illius, debet esse relativa.

Ad argumentum respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam, ob multiplicem rationem disparitatis. Nam in primis nullum inconveniens ex recensitis §. 1. urget, ex eo quòd relatio creata afferat propriam existentiam; cum in relationibus divinis maximè urgeant. Deinde relatio creata, utpotè distincta realiter à substantia, & ejus fundamento, cùm pertineat ad diversum prædicamentum, non potest existere existentia substantiæ & sui fundamenti; cùm tamen relatio divina, utpotè indistincta à natura, & includens eam & suam existentiam per transcendentiam, possit recipere suum effectum formalem existendi. Rursùs: existentia relationis creatæ est absoluta, ut num. 36. satis probatum est; cùm existentia relationis divinæ, si eam afferret, non posset non esse relativa. Tandem relatio creata præter conceptum *Ad* importat conceptum *In* absolutum, cui per se primò competit existentia, quæ est absoluta, cui conceptui correspondet in divinis natura divina, ac proinde debet existere existentia essentiæ. Et licèt afferre propriam existentiam sit perfectio in relatione creata, est tamen admixta pluribus imperfectionibus, quæ omninò relegandæ sunt à Deo.

Ad primam confirmationem respondetur, negando antecedens. Et ad ejus probationem dicendum est, quòd dum dicitur totum *esse* relationis esse ad aliud, intelligitur de *esse* constitutivo, & essentiali illius: quia his verbis exponitur deffinitio essentialis relationis; & cum existentia cujuslibet rei creatæ distinguatur realiter ab ipsa, non debent intelligi de *esse* existentiæ. Ad secundam satis constat ex dictis n. 35.

42 Arguitur *tertiò*: Nam in Deo præter subsistentiam absolutam dantur tres subsistentiæ relativæ: ergo præter existentiam absolutam essentiæ debent etiam dari

tres

tres existentiæ relativæ. Consequentia probatur: tum à paritate. Tum etiam: quia subsistentia est quasi ultima dispositio & complementum ad recipiendam existentiam: ergo si multiplicantur subsistentiæ, etiam existentiæ debent multiplicari.

Respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Disparitas consistit in eo, quòd cùm natura divina sit summè fœcunda, petit communicari per veras processiones tribus personis realitèr distinctis, & incommunicabiliter subsistentibus. Et cùm hæc incommunicabilitas oriri non possit à subsistentia absoluta, quia, ut sæpius traditum est, omnis incommunicabilitas debet oriri vel ex limitatione, vel ex oppositione relativa, necessariò admittendæ sunt tres subsistentiæ relativæ. Hæc autem ratio non militat in existentia. Tum quia omnes existentiæ præstant eundem effectum formalem. Tum etiam: quia de ratione existentiæ non est incommunicabilem constituere naturam, cùm hic conceptus sit proprius personalitatis. Tum denique: quia conceptus proprius existentiæ, cùm sit ad se, non est relativus sed absolutus. His ergo rationibus, estò in Deo dentur tres subsistentiæ relativæ, non debent admitti tres existentiæ. Per quod constat ad utranque probationem.

43 Arguitur *quartò*: In tantùm relationes existerent existentia naturæ divinæ, in quantùm illam includunt, per modum *transcendentis*; sed hoc non sufficit. Minor probatur: Nam existentia est ultima actualitas adveniens post omnia, quæ pertinent ad rationem atomam cujuslibet rei; sed quod in alio invenitur per modum *transcendentis* non est posterius eo, per quod transcendit, ut ex se liquet: ergo hæc transcendentia non sufficit, ut relationes existant existentia naturæ.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd ut relatio recipiat effectum formalem existentiæ absolutæ, sufficit, quòd à parte rei identificentur formaliter: ut velit nolit Suarius debet concedere in attributis. ¶ Nisi dicat, attributa existere per existentiam essentiæ, non quia existentia transcendit per ea, sed è converso quia attributa transcendunt per existentiam essentiæ, quatenus hoc modo sunt actuabilia per eam. Fatemur equidem intervenire hanc disparitatem inter relationem, & attributum. Sed non deficit aliud exemplum materiæ, de qua agimus, satis accommodatum. Nam æternitas est duratio, per quam relatio constituitur in suo *esse*, ab eaque accipit suum effectum formalem, idemque dicendum est de immutabilitate, & immensitate; & tamen hæc attributa non communicantur relationibus diverso modo ac existentia essentiæ. Idem ergo fateri debent Adversarii de existentia.

Igitur existentia non reddit relationes existentes, nisi quatenus unitur eis per modum *ultimæ actualitatis*. Ad quod sufficit, quòd natura identificetur cum eis: nam eo ipso quòd natura sit realiter identificata cum relationibus, potest eas trahere ad participandum suum *esse*, itaut hoc ponatur super ipsas relationes. ¶ Nec huic doctrinæ officit, quòd existentia naturæ est prior relationibus. Nam ex hoc tantùm sequitur, quòd existentia sit actus ultimus per se primo debitus essentiæ tamquam primario perfectibili: cum quo rectè cohæret, quod postea comparetur per modum *ultimæ actualitatis* ad relationes tamquam ad secundarium perfectibile. Quod potest elucidari optimo exemplo: Etenim homo in recta Philosophia existit unica existentia spirituali, quæ facit existentes partes substantiæ de novo per nutritionem homini advenientes, quibus tempore præexistit; non alia ratione nisi quia materia prima identificat sibi prædictas partes, & hac ratione trahuntur ad *esse* totius compositi. Cùm ergo relationes divinæ, estò quodammodò existentiam absolutam supponant, intimiùs Deo conveniant, quàm homini partes prædictæ, non est, cur existentia absoluta Dei non se extendat ad illas formalizandas per modum *ultimæ actualitatis*.

A pluribus aliis argumentis supersedemus, vel quia pertinent ad Philosophiam: vel quia pertinent ad alios tractatus Theologicos, ubi enodantur: vel quia estò pertineant directè ad hunc tractatum, ex superiùs dictis in illo satis constat ad ea.

DUBIUM IV.

An Relationes divinæ afferant propriam perfectionem relativam?

44 ANte omnia ut *certum* contra Durandum, & Scotum supponimus, relationes divinas sivè ut identificatas formaliter cum essentia, sivè ut virtualiter distinctas ab ea dicere infinitam perfectionem. Prior pars legitimè infertur ex secunda. Quæ sic probatur: quia relatio, ut virtualiter distincta ab essentia, includit eam essentialiter, & per transcendentiam rei: siquidem distinctio inter eas non est excludentis & exclusi, sed includentis & inclusi: ergo ut distincta ab essentia dicit infinitam perfectionem. Unde sicut hæc prædicatio est vera & formalis, *Relatio est essentia*; ita hæc, *Relatio est perfectio*.

Quod ergo ad examen vocamus, est: An sicut attributa præter perfectionem essentiæ, quam per transcendentiam includunt, afferunt ex vi proprii conceptus perfectionem propriæ lineæ à perfectione essentiæ virtualiter distinctam; ita relationes præter perfectionem essentiæ & attributorum, quam implicitè transcendentaliter dicunt, insuper secundùm expressum conceptum *relationis* afferant propriam perfectionem à perfectione essentiæ, & attributorum virtualiter distinctam?

Sed ut rem hanc cum majori distinctione discutiamus: Advertendum est ex infrà dicendis, relationem, prout ab absoluto distinguitur, integrari ex duplici munere, *In* videlicet, & *Ad*, in sententia Salmanticensium. Sed juxta mentem aliorum Thomistarum ex duplici expressione ipsiusmet *Ad*, quæ expressiones diversis nominibus solent insigniri ab his Authoribus. Hæ sententiæ licèt aliàs videantur distinctæ, non tamen quoad præsens, quia omnes inquirunt, an unum, vel aliud munus, aut utrumque exprimat propriam perfectionem relativam? Pro quo sit:

§. I.

Nostra, & communior sententia.

45 DIcendum est, relationem divinam secundùm nullum conceptum proprium relationis, prout distinctum ab absoluto, afferre perfectionem propriam & distinctam à perfectione essentiæ, & attributorum. Hæc conclusio procul dubiò est D. Thomæ: & desumitur ex Magno Parente Augustino, ut proximè videbimus: quam sequuntur communiter Thomistæ Capreolus, Ferrara, Cajet. Bannez, & alii ex discipulis D. Thomæ, & extra ejus Scholam: quos referunt, & suffragantur N. Salm. in præf. disp. 6. dub. 2.

Et probatur ex D. August. tum 6. *de Trinit.* cap. 2. ubi ait, quòd magnitudo in Deo est ad se & absoluta, non verò ad aliud & relativa; sed magnitudo Dei, teste D. Thoma infrà quæst. 42. art. 1. ad 1. significat ejus perfectionem: ergo omnis perfectio Dei est absoluta, & nulla datur relativa. Tum in quæstiunc. *de Trinit.* ubi æquiparat magnitudinem & bonitatem Dei ejus omnipotētiæ & æternitati, & eodem modo negat, posse dici *tres Bonos* aut *tres Magnos*, ac *tres Omnipotentes* seu *tres Æternos*: ergo ex mente Augustini sicut in Deo tantùm datur unica omnipotentia & hæc absoluta, ita datur solùm unica & absoluta bonitas; hæc coincidit cum perfectione: ergo in Deo non datur juxta mentem Augustini perfectio relativa.

Confirmatur ex D. Thoma loco proximè relato art. 4. ubi ex eo colligit, Patrem & Filium esse æquales in perfectione, quia sunt ejusdem numero naturæ. Si enim relationes haberent aliquam perfectionem relativam non rectè colligeret, Patrem & Filium esse æquales in perfectione: quia supposita æqualitate in perfectione essentiæ, restaret probandum, Patrem non excedere Filium in perfectione relativa. Et ad 2. idem probat, ex eo quòd perfectio spectat essentiam: ergo sentit non dari perfectionem relativam.

46 Deinde probatur ratione ex prædictis testimoniis deprompta: Nam omnis perfectio est absoluta: ergo relationes divinæ intra proprium genus non important aliquam

quam perfectionem virtualiter distinctam à perfectione essentiæ, & attributorum. Antecedens probatur: Nam perfectio est præcisè in substantia, & accidentibus, sed in omnibus his est absoluta. Probatur minor quoad substantiam: Nam eatenus hæc est perfecta, quatenus sortitur modum sibi convenientem; sed hic modus est ad se & absolutus: ergo perfectio substantiæ est absoluta. Quoad accidentia etiam ostenditur: nam hæc habent suam perfectionem, secundùm quòd deserviunt substantiæ, & dicunt ordinem ad subjectum; sed hic est absolutus: ergo perfectio accidentium nequit esse relativa.

47 Respondent Adversarii, ad perfectionem sufficere, quòd res in se habeat integritatem in sua ratione formali: quia, ea supposita, prædicta res habet modum, sibi consonum, debitum, & convenientem.

Sed contrà est: Nam mathematicalia, ratio specifica hominis, & ratio *veri*, si cum præcisione suarum rationum formalium sumantur, non sunt bona & perfecta; & tamen habent integritatem in suis rationibus formalibus: ergo non qualibet integritas in sua ratione formali sufficit ad rationem perfectionis. Minor cum consequentia constat. Et major probatur: Tum, quia ita docet D. Thomas quæst. 21. *de Veritat.* art. 2. ad 4. Tum etiam: quia ratio perfectionis convenit rebus per existentiam & per ordinem ad existentiam; sed prædicta, si cum præcisione sumantur, præscindunt ab existentia: ergo non sunt bona & perfecta.

Confirmatur: Illa integritas requiritur ad perfectionem, quæ habet modum sibi debitum & consonum; sed ratio *debiti* & *consoni* est absoluta: ergo integritas dicens perfectionem est absoluta. Minor probatur: Ratio *consoni* & *debiti* sumitur per ordinem ad ipsam rem, cui consonum est, non per ordinem ad terminum; sicut esse dissonum sumitur per ordinem ad subjectum, cui dissonum est: ergo ratio *debiti* & *consoni* est absoluta.

48 Confirmatur *secundò*, ex discrimine inter relativa transcendentalia, & prædicamentalia: Nam propterea relativa transcendentalia, adhuc ut considerantur secundùm proprias suas rationes, hoc est per ordinem ad suum objectum specificativum, dicunt perfectionem, quia adhuc in hac consideratione sunt ad se seu ad subjectum; aliàs non distinguerentur à relativis prædicamentalibus; sed idem est esse ad se seu ad subjectum, ac habere modum sibi consonum & debitum, ut ex se liquet: ergo omnis perfectio est ad se, seu absoluta.

Explicatur hoc: Nam ad perfectionem non sufficit respicere subjectum, sed ulteriùs requiritur quòd respiciat illud tanquam mensuram proximam; sed relativa prædicamentalia in hoc distinguuntur à transcendentalibus, quòd ista respiciunt subjectum tanquam sui mensuram proximam, & illa terminum: ergo omnis perfectio est absoluta. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: Nam omnis perfectio rei fundatur in consonantia ad seipsam, seu ad suum subjectum; siquidem ordinatur ad illam, vel ad illud perficiendum: ergo debet respicere subjectum tanquam mensuram proximam.

Hinc oritur, quòd relatio nec sit perfectio termini: Tum quia id quod perficit aliud, debet illud afficere; sed relatio non afficit terminum, sed ei opponitur: ergo. Tum etiam: quia, ut aliquid sit perfectio alterius, requiritur, quòd prius in se sit perfectio: ergo hæc perfectio per prius non est per ordinem ad terminum, sed ad se: ergo vel non est perfectio, vel est absoluta.

§. II.

Aliud fundamentum ab inconvenienti.

49 Probatur ulteriùs ratione ab inconvenienti. Nam si relationes divinæ importarent perfectionem propriam relativam, vel esset diversa in tribus personis, vel eadem; neutrum dici potest. Minor quoad primam partem probatur: Tum quia una persona esset perfectior altera: siquidem perfectiones illæ distinguerentur specie aut quasi specie, sicut ipsæ relationes (distinctio purè numerica non habet locum in Deo) sed ea, quæ distinguuntur specie, ita se habent, ut unum aliud excedat, cùm se habeant sicut numeri, quorum unus exceditur ab aliis; ergo. Tum etiam: quia una persona non esset ita perfecta sicut omnes tres; sed hoc est contra symbolum Athanasii, ubi dicitur: *Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt & coæquales.* Est contra Concil. Later. ubi definita manet æqualitas personarum: Est denique contra D. August. serm. 38. *de Temp.* ubi ait: *Tantus est solus Pater, quantus est simul Pater, & Filius, & Spiritus-sanctus.* ergo non est diversa in omnibus. *Adde primò*: Nam si afferrent perfectiones realiter distinctas, dicerentur in Deo *tres boni*; sed hoc est contra Augustinum relatum num. 45. ergo perfectiones hujusmodi nequeunt esse diversæ in tribus personis. *Adde secundò*: Quia jam Pater non esset infinitè perfectus; cum non haberet omnem excogitabilem perfectionem; sed hoc est contra fidem: ergo.

Quo ad secundam partem dilemmatis probatur eadem minor primi sylogismi. Quia relationes sunt diversæ: ergo etiam perfectiones & bonitates. Consequentia probatur: Tum quia quando formæ sunt diversæ, etiam omnes effectus formales debent distingui; si realiter, realiter; si virtualiter, virtualiter: ergo cùm relationes sint realiter distinctæ, si ex se afferunt propriam perfectionem, debent perfectiones earum distingui realiter. Tum etiam: quia propterea aliæ formalitates, quæ concomitantur entitatem generaliter sumptam, multiplicantur realiter, ut infrà dicemus, quia multiplicantur entitates relationum: ergo etiam bonitates & perfectiones deberent multiplicari.

50 Huic satis efficaci rationi respondent *primò* Suarius, Granados, & alii concedendo primam partem dilemmatis. Et ad ejus probationem dicunt, quòd ut verificetur, Filium (v. g.) esse infinitum & æquè perfectum, ac tres personas simul, sufficit, quòd includat in se formaliter naturam divinam, ratione cujus continet eminenter perfectionem omnium relationum. Solum inferri valet, quòd tres personæ simul sunt extensivè perfectiores qualibet persona: Ex quo nullum sequitur absurdum; sicut nec ex eo quod Christus ut *Deus*, & *homo* dicatur perfectior extensivè seipso præcisè ut *Deo*.

Sed hæc solutio enervatur *primò*, ex eo quod non occurrit testimonio D. Augustini: qui asserebat non esse concedendos in Deo tres bonos; sed ex prædicta solutione necessariò sequitur esse concedendos: ergo ex hoc capite ruit. ¶ Dicere autem, S. Doctorem loqui ibi de bonitate absoluta, non de relativa, opponitur S. Doctori: Tum quia æquiparat bonitatem cum essentia & omnipotentia; sed essentia & omnipotentia taliter sunt in divinis personis, quòd non multiplicentur absolutè, aut relativè: ergo in sententia S. Doctoris nec bonitates multiplicantur absolutè, aut relativè. Tum etiam: qui enim assereret, omnipotentiam dici absolutè, & relativè & primo modo esse unam, & secundo modo multiplicari, apertè se opponeret Div. Augustino, quia asserit, bonitatem esse unam & ad se: ergo qui asserit, bonitatem multiplicari relativè, & non absolutè, apertè opponitur D. Augustino.

51 *Secundò*: Ubi datur distinctio specifica inter aliqua in ratione *perfectionis*, etiam debet dari excessus intensivus, & non solùm extensivus, in ea; sed relationes distinguuntur specie aut quasi specie inter se: ergo si dicunt perfectionem, nequit non una esse intensivè perfectior altera. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: tum inductivè. Tum etiam ratione: nam ratio specifica addit novam actualitatem formaliter, sed nova actualitas formalis addens propriam perfectionem, nequit non addere specialem perfectionem intensivam, ut liquet in attributis, ex quibus si unum non includeretur in alio esset perfectius, aut imperfectius intensivè: ergo.

Roboratur hoc: Non minùs eminenter continet natura divina attributa, quàm relationes; sed perfectius est intensivè in natura divina continere perfectionem attributorum tum eminenter, tum formaliter, quàm continere præcisè eminenter: ergo si relatio addit propriam perfectionem, perfectius esset intensivè, naturam divinam continere eam formaliter eminenter, quàm præcisè eminenter. Minor probatur: Tum à paritate naturæ humanæ, quæ radicaliter eminenter continet suas proprietates; & tamen perfectior intensivè est natura humana, dum est formaliter cum suis proprietatibus, quàm dum præintelligitur illis: ergo idem dicendum est de natura divina. Tum etiam: quia natura divina ut continens præcisè eminenter perfectionem attributorum, estò sit infinitè perfecta in linea naturæ, non tamen perfectione adequata divina; sicut nec est infinita absolutè, nisi prout includit formaliter omnia attributa: ergo perfectius est in-

intensivè continere perfectionem attributorum formaliter eminenter, quàm præcisè eminentèr.

52 Neque his patet aliud effugium, nisi dicendo esse notam disparitatem inter perfectionem attributorum, & relationum: siquidem perfectio illorum est simpliciter simplex, secus verò istarum.

Sed contra est: Nam perfectio absoluta ab omni imperfectione est simpliciter simplex; sed si paternitas dicit propriam perfectionem, caret omni imperfectione: ergo esset perfectio simpliciter simplex. ¶ *Deindè*: Perfectio simpliciter infinita in sua linea nequit non esse simpliciter simplex: hac enim ratione misericordia est perfectio simplicitèr simplex, & eadem ratione est absoluta ab omni imperfectione, quod est proprium perfectionis simpliciter simplicis; sed perfectio paternitatis esset positivè infinita in sua linea, non minùs propriè quàm perfectio misericordiæ in sua: ergo. ¶ *Tandem*: Si relationes dicerent propriam perfectionem, essentia divina pro priori ad relationes non esset positivè & infinitè perfecta, siquidem in illo signo anteriori adhuc non intelligeretur cum omnibus perfectionibus infinitis omnium linearum: ergo signum est, quòd relatio adderet perfectionem simpliciter simplicem.

53 Exemplum de Christo nullum est. Quia Christus ut *Deus* continet formaliter omnem perfectionem simpliciter simplicem repertam in humanitate: alias verò perfectiones, quę nequeunt denudari ex sui conceptibus formalibus ab imperfectione, continet tantum eminenter. Quia id quod addunt supra Deum, solùm dicit id quod imperfectionis est. Unde dicit D. Thomas in 3. dist. 6. quæst. 2. art. 3. ad 1. *Non potest fieri Deo additio alicujus boni, quod in ipso non sit*. Unde quidquid sit, an Christus ut *Deus & homo* sit perfectior extensivè, quàm Deus solus; at præcisè ut *Deus* est summè perfectus propter traditam rationem. In nostro verùm proposito una persona tantùm eminenter & radicaliter contineret perfectionem alterius; & sic nulla esset summè perfecta.

54 Respondent *secundò* alii, quòd in qualibet persona esset perfectio omnium relationum. Ad quod explanandum recurrunt non solùm ad continentiam eminentialem & radicalem ratione essentiæ, sed etiam ad circuminsessionem, hoc est ad mutuam & reciprocam existentiam unius personæ in alia ratione ejusdem essentiæ: Juxta illud Joann. 14. *Ego in Patre, & Pater in me est*.

Sed contra est *primò*: Nam per hoc quòd paternitas sit prædicto modo in Filio, non tribuit illi suum effectum formalem, nec formaliter & intrinsecè illum perficit; aliàs illum Patrem constitueret. Ergo mutua existentia unius personæ in alia non sufficit ad salvandam æqualitatem earum in perfectione, si semel relatio affert propriam perfectionem. ¶ *Secundò*: Modus habendi paternitatem (v. g.) constitutivè perfectior est modo habendi eam pèr circuminsessionem seu identicè, ratione identitatis cum essentia: ergo, admissa perfectione relativa in paternitate, una persona non esset æquè perfecta, ac omnes tres.

§. III.

Duo alia effugia, & eorum impugnatio.

55 Alia via ex diametro opposita incedit sapientissimus Mag. à Sancto Thoma, & conatur fundamenta nostra elevare. Etenim disp. 13. art. 3. à num. 8. solùm admittit unam perfectionem relativam in omnibus personis, ut salvet æqualitatem omnimodam in eis. Ratio, qua movetur ad docendum esse unam tantùm perfectionem, quamvis sit relativa, est: quia in relatione est considerandum duplex munus seu respectus, & per ordinem ad terminum, quod appellatur *Ad*; & relatè ad subjectum, ad *esse*, & fundamentum. Relatio autem non dicit perfectionem ex ordine ad terminum, sed per ordinem ad subjectum, ad *esse*, & fundamentum. Cumque *esse*, subjectum, & fundamentum sit unicum in divinis, inde est, quòd perfectio etiam debet esse unica.

Sed certè, si aliud probare intendit laudatus Magister, quàm tenet communis Thomistarum sententia (quod dubitare poterit, quicumque eum legerit à num. 16. art. suprà relati) illum reiicimus: Primò inquirendo ab eo, an perfectio, quam appellat *relativam*, si ejusdem lineæ cum relatione absque distinctione virtuali, vel sit diversæ lineæ? Si primum dicat, non potest immaginari, quòd talis perfectio communicetur uni personæ, relatione ejusdem lineæ cum ipsa non communicata. Quia, ut diximus disp. 1. num. 73. ex communi sententia Thomistarum, quando communicatur ad *intrà* munus alicujus lineæ, debet omnis linea communicari, & econtra: ergo si Filio non communicatur paternitas, nec communicari debet perfectio paternitatis: ergo nec stare poterit personas habere eamdem perfectionem relativam. Si verò eligat secundum, sequitur, perfectionem illam esse absolutam. Et ratio est manifesta: nam id, quod in Deo distinguitur virtualitèr à relationibus, est absolutum: ergo hęc perfectio est absoluta: quod est incidere in nostram sententiam.

56 *Secundò*: Repugnat, perfectionem esse relativam, & desumi per ordinem ad *esse*, ad subjectum, & fundamentum, & non per ordinem ad terminum: in hoc enim distinxit Div. Augustinus prædicata absoluta à relativis secundum *esse*, quòd illa sunt ad se, & relativa ad aliud: ergo manifestam implicationem involvit, quod perfectio desumatur per ordinem ad subjectum, & quòd sit relativa. ¶ *Tertiò*: Nam multiplicatis realiter formis, debent omnes effectus formales ab eis provenientes multiplicari, quidquid sit de connotato: & propterea perfectiones multiplicantur in composito hominis ad multiplicationem tot entitatum, quæ ad illius constitutionem concurrunt, estò connotent idem *esse*, per ordinem ad quod desumitur omnis ejus perfectio; sed formæ, à quibus perfectio relativa proveniret, essent realiter distinctæ: ergo etiam perfectiones. *Roboratur*: Personæ ut *subsistentes* non exprimunt illud *Ad*, secundum quod relatio dicit ordinem ad terminum, sed exprimunt esse ad se; & tamen sub hoc conceptu sunt realiter distinctæ: ergo etiam relationes distinguuntur realiter, secundùm respectum quem dicunt ad subjectum & ad *esse*; ac proinde perfectiones erunt distinctæ realiter.

Adde: Nam idem Magister disp. 16. art. 1. à num. 31. contra Ferraram, & N. Salm. docet, non inveniri in relatione, prout ab essentia virtualiter distincta, nisi unicum munus, licèt cum duplici expressione, hocque appellat munus *Ad*; sed in præsenti statuit, relationem non dicere perfectionem secundùm munus *Ad*: ergo relatio absolutè non dicit perfectionem propriam.

57 Zumel via media incedit: siquidem nec concedit cum Suario perfectiones realiter distinctas, nec admittit cum Lisboniensi unicam omninò indivisibilem: sed docet esse virtualiter distinctas: Et ex hoc salvat, nullam perfectionem esse realiter in una persona, quæ non sit in alia. Sic in præsenti *conclus. tertia*.

Sed hæc solutio haud melior est pręcedentibus. Nam ex illa sequitur, esse realiter distinctas: Ideò enim hic Author probat distinctionem virtualem in perfectionibus, quia est perfectio virtualiter superaddita essentiæ, utpote relativa; sed hæc ratio probat esse realiter distinctas. Probatur minor: Nam supposita illa distinctione virtuali inter perfectionem essentiæ, & relationis, perfectio relationis provenit à relatione, ut relatio est; sed relationes paternitatis, & filiationis, secundùm totum id quod superaddunt virtualiter essentiæ, distinguuntur realiter, ut infrà disp. sequenti dicemus: ergo etiam perfectiones.

Confirmatur *primò*: Quia perfectiones justitię, & misericordiæ proveniunt ab ipsis secundùm proprias rationes, perfectiones earum distinguuntur eodem modo ac illę: ergo si perfectiones relationum proveniunt ab ipsis secundùm proprias earum rationes, debent etiam distingui eodem modo ac ipsæ relationes. ¶ Confirmatur *secundò*: Nulla formalitas de genere relativo est in paternitate, quæ realiter identificetur cum filiatione, secundùm id quod dicit de linea filiationis: ergo omnis effectus formalis proveniens à paternitate, quatenus paternitas est, debet distingui realiter ab omni effectu formali filiationis, ut filiatio est; sed perfectio paternitatis, si virtualiter distinguitur à perfectione essentię, provenit à paternitate formaliter, ut paternitas est, ut ex se constat: ergo debet distingui realiter à perfectione filiationis.

Adde quia hic Author in hac 1. part. q. 30. art. 1. difficult. 3. *in medio* arguit contra Cajet. non dari in Deo tres perfectiones infinitas realitèr distinctas, quia *perfectio* est nomen absolutum, & absoluta non multiplicantur in divinis ergo sentit, nullam dari perfectionem in Deo præter perfectionem essentiæ, & attributorum. Item, supra

supra quęst. 5. art. 1. quæst. unica concluf. 4. asserit, quòd bonum in suo conceptu formali dicit perfectionem absolutam.· idem statuit pro concluf. 2. art. 4. ejusdem quæst. sed bonum & perfectum dicuntur ad convertentiam.· ergo omnis perfectio est absoluta, atque ideò relatio non affert perfectionem relativam.

§. IV.

Duplex alius opinandi modus: ejusque evasio.

58 ULtimam quæstioni videbamur manum adhibuisse. Sed ecce notavimus duplicem in hac materia discurrendi modum satis peregrinum. Primus est Vincentii Contenson, qui in pręf. disert. 2. speculat. 3. suam sententiam ad hos terminos reducit. Ait enim, relationes divinas importare propriam perfectionem relativam, sed perfectionem unius personæ non esse perfectiorem quàm alterius.· quia estò personæ sint primo & quasi specie diversæ, tamen perfectiones relativæ distinguuntur solùm numero. Quod ex eo sibi persuadet, quia personæ habent perfectionem penes respectum ad terminum, in quo omnes relationes conveniunt, nec adinvicem exceduntur. Nec pluribus firmat suum opinandi modum, sed agglomerat, quæ non negamus, scilicet relationes divinas dicere perfectionem absolutè.

Verùm hic discurrendi modus deficit, & impugnatur doctrina duobus §§. præcedentibus stabilita. *Et insuper.*· quia inaudita est inter Thomistas distinctio purè numerica in rebus purè spiritualibus, qualis est Deus. *Rursus:* quia, estò posset immaginari, non deberet desumi ex termino sui specificativo, sed ex subjecto, quod habet rationem materiæ. *Et vel maximè:* quia inintelligibile est, relationes divinas à termino, seu ad terminum specificatas distingui primo, & quasi specie inter se; & perfectiones relativas idem specificativum habentes solùm numero distingui. Nec elevat Contenson inconveniens sæpè repræsentatum, Patrem, scilicet, non esse summè perfectum: siquidem admittit Patri deficere perfectionem Filii, sit, vel non numero aut specie distincta, absoluta, vel relativa.

59 Secundus opinandi modus supponit ex N. Salmant. disp. 5. dub. 3. specialiter à num. 80. & disp 6. à num. 62. relationes divinas habere intra propriam lineam absque ulla imperfectione, quod creatæ habent imperfectionibus admixtæ. In relationibus creatis datur triplex conceptus seu munus, *In* scilicèt absolutum, *In* relativum, & *Ad* itidem relativum. Ex quibus prius illud *In* importat perfectionem absolutam distinctam à perfectione absoluta subjecti, & relationis propriam.· juxta quam proportionem relationes divinæ importare debent perfectionem peculiarem correspondentem illi perfectioni relationis creatæ, & distinctam à perfectione essentiæ, & sicut perfectio relationis creatæ est alia à perfectione subjecti, cujus vicem gerit essentia in divinis.

Quod amplius ex eo confirmat.· quia relationes divinæ conveniunt in hoc, quod est identificari cum essentia, quòd sanè est perfectio & cuilibet relationi intrinseca. Si verò ab Authore hujus modi dicendi inquiratur, an perfectio illa sit absoluta, & virtualiter à conceptu relativo distincta, affirmativè respondet: quia est (inquit) æquivalens conceptui *In* absoluto relationis creatę. Neque penitùs determinat, an multiplicetur, sicut & relationes.· nam qua parte omnes debent importare proprium *In*, nequit non multiplicari.· sed qua parte conveniunt in identificatione cum essentia, non apparet caput multiplicationis; nam si esset diversa perfectio, certè non convenirent in ea.· & in hoc magis inclinat. Hæc est meditatio cujusdam Theologi aliàs satis eruditi.

60 Sed deficit etiam hic modus, & evertitur. Nam est mirandum Salmanticenses, qui ex doctrina Complutensium illud *In* agnoverunt in relatione creata, nihil tradere de æquivalenti in relatione divina. Et sanè non debuerunt, quia *In* relationis creatæ inest ei ob imperfectionem, siquidem est munus inhærentiæ.· unde sicut in Sapientia divina non potuerunt invenire *In* correspondens inhærentiæ sapientiæ creatæ ob summam illius perfectionem; sic nec in relatione divina invenire debuerunt *In* absolutum.· quod (inconveniens non considerando) admittit hic Junior. Et urgetur impugnatio ex novitate doctrinæ.· siquidem juxta eam perfectio propria relationis, estò virtualiter à conceptibus relativis distincta, est cum eis ejusdem lineæ; sed nullus Thomistarum dicet, unicam lineam in divinis conflati ex conceptibus virtualiter distinctis inter se.· ergo contra omnes Thomistas procedit in adstruendo prędictum *In* absolutum.

Dicere autem, perfectionem illam relativorum multiplicari, est incidere in impugnationes superiùs adhibitas contra distinctionem sive numericam, sive specificam perfectionis relativæ, à quibus non se expediet. ¶. Adstruere esse unicam in omnibus relationibus, est incidere in graviora inconvenientia. Quorum primum nec contemnendum est, salvari in hoc modo dicendi, unicam lineam divinam de linea plurium linearum esse: quandoquidem conceptus ille *In* est de linea omnium relationum. *Secundum est:* aliquam lineam esse ad *intrà* communicabilem penes unam formalitatem præcisè: siquidem Filio (v. g.) communicaretur illud *In* absolutum de linea paternitatis, à quo desumitur ejus perfectio, paternitate ipsa non communicata. *Tertium est:* perfectionem illam esse prorsùs inutilem: quia numquam salvatur, relationes intransitivè dicere perfectionem, sed perfici perfectione virtualitèr distincta à conceptibus relativis; quo admisso potiori jure deberent perfici præcisè perfectione essentiæ. *Ultimum* (relictis aliis in præcedentibus §§. tactis) *est:* sequi ex hoc modo opinandi processum in infinitum. Nam si ex eo, quòd relationes divinæ conveniunt in identificatione cum essentia, ponendus est conceptus absolutus medius inter essentiam & relationes; cum etiam conveniant in hoc quod est identificari illi conceptui medio, adstruendus erit etiam alius medius inter ipsum, & relationes; de quo poterit fieri idem argumentum, ut prospicienti constabit. Maximè: quia conceptus ille, si daretur, utpotè divinus, non posset se habere ad modum unionis, ad quam non datur alio unio.

§. V.

Opposita sententia, & aliqua ejus motiva.

61 SEntentiam oppositam tenent Suarez, Valentia, Granados, & alii ejusdem familiæ. Et ex Thomistis Joann. à Sancto Thoma, Zumel, Lezana, Contenson, & alii. Quam solent pluribus Conciliorum, & SS. PP. testimoniis fulcire. Sed ab eis referendis & explicandis meditatò supersedemus: quia unum, quod non negamus, præcisè convincunt, scilicet relationes divinas dicere perfectionem; sed an ex conceptu *relationis*, vel ratione essentiæ in eis inclusæ non satis explicant: & sic standum est nostris principiis.

62 Arguitur ergo *primò:* ex D. Thoma quæst. 8. *de Potent.* art. 1. ad 1. ubi ait: *Divina essentia quia comprehendit omnium generum perfectiones, nihil prohibet relationes in ea inveniri.* Quæ illatio nihil valet, nisi relatio dicat propriam perfectionem. Et urgetur ex his, quæ tradit quęst. 7. *de Potent.* art. 9. ubi hæc habet verba: *Perfectio & bonum, quod est in rebus, non solùm attenditur secundùm aliquid absolutum inhærens rebus, sed etiam secundùm ordinem unius ad aliud:* ergo in rebus invenitur perfectio relativa. His accedunt alia duo testimonia ejusdem Ang. Doctoris: primum habetur infrà quæst. 37. art. 3. ubi probat, conceptum *personæ* in Deo inveniri, quia *persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in natura rationali;* sed art. 4. ejusdem quæst. docet, quòd *persona in divinis significat relationem:* ergo persona divina ratione relationis importat specialem perfectionem. Secundum est simile huic, & affertur quæst. 9. *de Pot.* art. 3. ubi, distinguens in persona naturam, & modum quo existit, ait: *Natura est dignissima, scilicet intellectualis,* & modus existendi, quem habet persona, est dignissimus, scilicet, ut sit per se existens. Ex quo concludit, nomen *personæ* convenire Deo: ergo, si rectè concludit, non solùm dicit perfectionem ratione naturæ, sed etiam ratione relationis, per quam habet illum modum subsistendi, & existendi.

Et confirmatur ex D. P. N. Cyrillo lib. 1. Thesaur. cap 6. ubi de Patre æterno ait: *Non solùm perfectus est, quia Deus, sed etiam quia Pater:* ergo non solum dicit perfectionem ratione Deitatis seu essentiæ, sed etiam ratione paternitatis.

63 Ad

63 Ad argumentum ex variis testimoniis D. Thomæ conflatum respondetur, ex nullo eorum inferri relationem afferre perfectionem relativam. Ad duo enim priora ut dicamus, prænota: in relatione creata præter conceptus genericos inveniri triplicem conceptum specificum, nempè conceptum *Ad*, qui est omnino relativus, & per quem explicatur ultimatè essentia relationis: conceptum *In*, qui etiam est formalitèr relativus, quiquè non distinguitur à conceptu *Ad* nisi penes implicitum & explicitum: & denique conceptum *In* absolutum, qui virtualiter distinguitur à duobus prioribus, & præsuponitur ad illos tanquam fundamentum illorum: & est absolutus, quia contrahit proximè conceptum *In* absolutum analogum & communem omnibus accidentibus: certum est enim, quòd conceptus communis absolutus nequit contrahi proximè nisi per conceptum absolutum: hunc ergo vocamus *In absolutum specificum*; & cùm omnia prædicata absoluta dicant perfectionem, manifestè infertur, relationem creatam afferre ratione prædicti conceptus aliquam perfectionem. At, in relatione divina non datur nisi essentia divina inclusa per modum *transcendentis*, quæ correspondeat conceptui *In* absoluto relationis creatæ, ut non obscurè tradit D. Thomas quæst. 8. *de Pot.* art. 2. his verbis: *Quod in rebus creatis est accidens, in divinis est substantia: oportet ergo relationes secundùm rem esse divinam substantiam*. Quapropter sicut in relatione creata datur perfectio ratione hujus conceptus *In* absoluti; ita in relatione divina ratione divinæ substantiæ seu essentiæ, quod non negamus: Et hoc est, quod in priori testimonio intendit Div. Thomas, ut apertè colligitur ex ipsius verbis. At sicut in relatione divina præter divinam essentiam ibi inclusam datur conceptus *Ad* & *In* relativus, ratione quorum nullam concedimus perfectionem; pariformiter relatio creata ratione conceptus *In* & *Ad* relativi nullam affert perfectionem. Unde datur debita correspondentia & æquivalentia inter relationem creatam, & divinam. Per quod constat ad posterius ejus testimonium. ad quod verificandum sufficit, quod in rebus, in quibus invenitur ordo unius ad aliud, detur perfectio.

64 Ut ad alia duo testimonia ejusdem Angelici Magistri respondeatur: Prænotabis etiam: in persona divina includi bis naturam divinam, videlicet, & per modum *transcendentis*, & per modum *naturæ*: quia nisi includeretur in ea natura per modum *naturæ*, verificari non posset conceptus proprius *personæ*, ut apertè colligitur ex deffinitione personæ, quæ ita describitur: *Rationalis naturæ individua substantia*. Sensus ergo Div. Thomæ in prædictis testimoniis est, quod nomen *personæ* significat perfectionem, quia non solùm significat relationem, sed etiam naturam per modum *naturæ*. Quocircà duplici titulo importat perfectionem, & quia includit naturam per modum *transcendentis*, & quia eam includit per modum *naturæ*. Ex quo nullatenus colligi debet, quòd ratione relationis importet perfectionem relativam. Per quod constat ad confirmationem seu testimonium N. Cyrilli.

65 Sed insurges contra solutionem datam (& erit secundum argumentum) Relatio creata secundùm *Ad* dicit perfectionem: ergo etiam divina. Consequentia liquet: quia ex eo probatur, perfectionem relativam non repugnare. Antecedens verò probatur: Nam relatio creata ratione *Ad* constituitur in determinata specie; sed omnis species creata dicit determinatam perfectionem: species enim constituitur ex genere & differentia, cujus differentia addit perfectionem generi, ut tradunt N. Complut. abbrev. in Log. disp. 7. à num. 16. ergo relatio creata secundùm *Ad* dicit perfectionem.

Et confirmatur: Sicut in relatione creata datur conceptus *In* absolutus, ratione cujus inhæret subjecto, ita in relatione divina datur aliquis conceptus illi correspondens, qui explicat rationem substantiæ sistentis in se; sed nobilior est conceptus substantiæ sistentis in se, quàm conceptus inhærendi subjecto: ergo si relatio creata intra proprium genus dicit perfectionem, etiam relatio divina.

66 Ad argumentum respondetur, negando antecedens. Cujus probationem optimè diluunt N. Salm. tract. *de Bonit. & malit.* disp. 2. à num. 18. ubi prædictam doctrinam Complut. exponunt dicendo, quòd de ratione differentiæ tantùm est ex terminis addere determinationem generi, itaut si genus dicit perfectionem, differentia addat novam determinando illam priorem, si verò genus à perfectione præscindat, etiam præscindit differentia, estò addat generi determinationem: ad modum, quo communiter dicitur, actum secundum esse perfectionem & actualitatem habitus; taliter quòd si habitus est de genere boni, actus sit eo melior: si verò malitiam importet, actus ei correspondens malus sit, immò pejor, quia actualior. Quæ est doctrina Salmant. tract. 13. disp. 1. dub. 5. Ex quo solùm infertur, differentiam relationis addere generi relativo determinationem, sed non perfectionem.

Ad confirmationem respondetur ex dictis num. 63. quòd conceptus *substantiæ* repertus in relatione divina, & correspondens conceptui *In* absoluto relationis creatæ, est natura divina. Ex quo tantùm depromi potest, quod sicut relatio creata ratione *In* absoluti dicit perfectionem, etiam relatio divina ratione naturæ. Et licèt conceptus *sistentis in se*, si est absolutus, sit nobilior quàm conceptus inhærendi subjecto, secus verò si est relativus. Et ratio discriminis est: quia prior ille conceptus est per ordinem ad subjectum, à quo tanquam à proxima mensura desumitur perfectio; at posterior conceptus est ad terminum, qui nequit esse mensura perfectionis.

Neque est dignum admiratione (præoccupatur tacitâ objectio) quod relatio creata, prout distincta à substantia creata, afferat aliquid perfectionis; & quòd relatio divina, prout distincta à natura, illam non dicat: quia hoc oriri potest ex imperfectione relationis creatæ, quæ ob sui limitationem petit distingui à subjecto, illi inhærere, & afferre propriam existentiam, & ob hanc rationem nequit non importare aliquem conceptum absolutum. Econtrà verò quia natura divina est infinita, petit identificari cum relationibus, & ob hanc causam non requiritur, quòd in relatione divina detur alius conceptus absolutus præter naturam, neque alia perfectio distincta à perfectione essentiæ.

§. VI.

Aliorum argumentorum enodatio.

67 ARguitur *tertiò*: Relatio divina secundùm expressum *relationis* est infinita; sed omnis infinitas est perfectio, sicut omnis finitudo est imperfectio: ergo relatio divina importat propriam perfectionem. Major probatur: Tum quia non est finita: ergo infinita. Tum & præcipuè: nam ut sit infinita in determinato genere, v. g. paternitatis, sufficit, quod per modum actus puri dicat quidquid est de linea paternitatis, & quòd contineat eminenter omnem paternitatem creatam; ut constat in attributo misericordiæ, quæ his rationibus est infinita intra propriam lineam, seu in determinato genere, quamvis, ut sit absolutè infinita, requiratur, quòd includat infinitatem aliarum linearum.

Et confirmatur multis: Nam in primis relatio secundùm expressum *relationis* est actus essentiæ; sed omnis actus dicit perfectionem, ut expressè docet Div. Thomas suprà quæst. 5. ubi ait: *Omnis actus perfectio quædam est*: ergo relatio secundùm *Ad* dicit perfectionem. ¶ Nec refert, si dicas, D. Thomam loqui de actu existentiæ. Non (inquam) refert: Quia omnis actus etiam entitativus est ad perficiendum. *Deinde*: Relatio divina importat realitatem distinctam à realitate essentiæ: ergo & perfectionem. Patet consequentia: Tum quia ens & bonum dicuntur ad convertentiam. Tum etiam: quia, ob hanc rationem habet alias proprietates entis. *Rursùs*: Habet specialem integritatem formalem; sed perfectio consistit in hac integritate, juxta illud Philos. *Perfectum est, cui nihil deest in proprio genere*: quam deffinitionem admittit D. Thomas suprà quæst. 4. art. 1. *Tandem*: Paternitas (v. g.) dicit specialem convenientiam Patri, quia constituit illum connaturalissimè; sed solum id, quod est perfectum, est conveniens: ergo.

68 Ad argumentum respondetur, concedendo majorem & negando min. Quia non omnis infinitas ex hoc capite præcisè dicit perfectionem: ut liquet in vero divino superaddito quodammodò enti divino & distincto à bono divino. Neque probatio ibi inclusa urget: Tum quia plus requiritur ad bonum quàm ad malum, & finitudo est de genere mali. Tum etiam: quia idem dicen-

dicendum est de finitudine de genere relativo, sub quo secundùm *Ad* nec dicit convenientiam nec disconvenientiam subjecto.

Ad confirmationem ex multis coacervatam respondetur eodem modo. Ad *primum* enim dicimus, solum illum actum, qui est ad subjectum propter ipsum subjectum sistendo ibi, dicentemque ex se ordinem ad existentiam esse perfectionem. At relatio secundùm *Ad* habet contrarios respectus, atque ideo, estò sit actus, non debet afferre propriam perfectionem. Quibus addi potest, quòd relatio secundùm *Ad*, si in toto rigore loquamur, non est actus essentiæ seu subjecti, quia actus est per ordinem ad subjectum, & relatio secundùm *Ad* est totaliter ad terminum. *Ad secundùm*: Respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Quia latiùs patet res quàm perfectio: perfectio enim consequitur ad ens participialiter sumptum, id est ad ens dicens ordinem ad existentiam; res verò ad ens nominaliter sumptum. Hac ratione objectum intellectus est res & ens; & tamen non dicit bonitatem, sed ab illa præscindit. Item mathematicalia sunt entia & res; & tamen ut *talia* non sunt bona, ut docet D. Thomas suprà quæst. 5. art. 3. ad 4. Per quod constat ad *tertium*: Quia perfectio non consequitur ad quamlibet integritatem formalem; ut liquet in exemplis proximè adductis, & in peccato sub ratione *malitiæ*.

68 Ad ultimum dicimus, quòd relatio secundùm explicitum *Ad* præscindit à convenientia & disconvenientia, & solùm convenientiam importat ratione impliciti, nimirum ratione naturæ divinæ. Ad probationem ibi inclusam dic, quòd ex diverso capite habet paternitas constituere Patrem essentialiter, & connaturaliter: nam à seipsa habet illum constituere essentialiter, & à natura connaturaliter. Inter quæ hoc est discrimen, quòd *constituere* præcisè non exprimit perfectionem nisi in prædicatis absolutis, quamvis *constituere connaturalissimè* exprimat perfectionem quia est per ordinem ad subjectum. Nec est novum in Theologia, & Phylosophia, quòd constitutio utcumque proveniat ab uno capite, & connaturalitas ab alio: ut patet in receptione gratiæ, quæ quoad essentialia non dependet à dispositionibus, & quoad connaturalia dependet ab eis; idemque contingit in receptione formæ ignis. Et quamvis in his exemplis dispositio se habeat de connotato ad connaturalem receptionem formæ; essentia verò divina requiritur in recto ad constitutionem connaturalem personæ. Quod ex eo colligitur, quia dispositio gratiæ, aut formæ substantialis, non includitur per transcendentiam in eis; & sic effectus formalis substantialis, qualis est receptio connaturalis formæ substantialis nequit formaliter provenire à dispositione: Natura verò divina includitur essentialitèr in relationibus; & sic nihil ei obstat, ut connaturalitas in constituendo proveniat in recto ab ipsa natura.

69 Arguitur *quartò*: (& erit replica contra dicta) Nam etsi in Filio non esset tanta perfectio, ac est in tribus personis, adhuc salvaretur summa æqualitas in personis: ergo ex hoc capite non repugnat, quod relatio dicat propriam perfectionem relativam. Antecedens probatur à paritate: Nam etsi in Filio non sint entitas & realitas, quæ est in tribus personis, & simul infinitas, adhuc salvatur summa æqualitas in entitate, realitate, & infinitate: ergo etiam summa æqualitas in perfectione.

Nec refert dicere, quod ratio *summi* & ratio *æqualis* in Deo non fundantur in conceptu *entitatis*, sed *perfectionis*. Non (inquam) refert, quia hoc est petere principium.

Respondetur tamen, sustinendo solutionem inter arguendum datam. Quia, ut docet D. August. lib. *6. de Trinit.* cap. 8. & lib. 8. cap. 2. *In his, quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod melius esse*: Et ideo D. Thomas infrà quæst. 42. art. 4. asserit, quòd magnitudo, seu æqualitas non attenditur penes relativum, sed penes absolutum. Ex quo duo colliguntur: primum, quòd *æqualitas* absolutè prolata stat pro perfectione; ideoque vel relatio non affert propriam perfectionem, vel Spiritus-sanctus non esset æqualis absolutè & simpliciter tribus personis. Secundum est, quòd estò in tribus personis detur plus entitatis, realitatis, & infinitatis, quàm in unica tantùm persona, solùm salvatur inæqualitas in formalitatibus non dicentibus perfectionem, secùs verò in perfectione.

70 Arguitur *quintò*: Nam mysterium Trinitatis dicit infinitam perfectionem; sed hoc mysterium dicit in recto relationes: ergo hæ ex se afferunt proprias perfectiones. Major est expressa SS. PP. ut constat ex illo N. Cyrilli lib. 2. Thesauri cap. 1. ubi ait: *Non potest esse perfecta divinitas, nisi Filium habeat*. Et ex illo D. Thomæ quæst. 9. *de Pot.* art. 5. ad 23. ubi inquit: *Ad perfectionem divinitatis pertinet, ut sint plures modi existendi in divinis: non enim esset omnimoda perfectio in divinis, nisi esset processio Verbi, & Amoris*. ¶ Nec refert, si dicas, quòd omnis perfectio Trinitatis est ratione impliciti, idest naturæ divinæ, quæ petit infinitè communicari. Non (inquam) refert: Tum quia non esset perfectio in natura divina se infinitè communicare termino illi: qui ex se non affert perfectionem: siquidem exigentia alicujus termini nequit esse perfectio, nisi terminus in se perfectio sit. Tum etiam: nam si naturam divinam se communicare tribus suppositis maxima perfectio est, etiam rem exigere talem naturam nequit non esse maxima perfectio.

Respondetur, sustinendo solutionem inter arguendum datam, quæ reverà optima est: Nam mysterium Trinitatis maxima perfectio est, sed hæc non aliunde provenit nisi à natura divina, itaut si deesset ei communicari tribus personis, deesset ei maxima perfectio; quin ex hoc arguatur, Trinitatem addere aliquam perfectionem essentiæ. Ad quod explicandum adsunt duo exempla: primum est omnipotentia: quæ, ut connectitur cùm possibilibus, dicit maximam perfectionem, itaut si auferretur aliquod possibile, deesset ei maxima perfectio; quin ex hoc arguatur, possibilia dicere perfectionem: Secundùm est ens: ad cujus perfectionem spectat se communicare vero; & tamen verum ut *tale* non audit enti aliquam perfectionem. Per quod constat ad utramque probationem.

§. VII.

Ultimum fundamentum sententiæ contrariæ.

71 Arguitur *ultimò*: Personalitas Verbi divini secundùm proprium conceptum dicit perfectionem; sed eadem ratio est de aliis personalitatibus: ergo cùm hæ consistant in rectò in relationibus, manifestè infertur, has dicere propriam perfectionem. Major probatur: Tum quia continet eminenter subsistentiam creatam; sed hæc importat propriam perfectionem: ergo etiam personalitas Verbi divini. Tum etiam: quia eo ipso quòd terminet immediatè humanitatem, seipsam immediatè communicat, quod est proprium bonitatis munus. Tum denique: quia aliàs perfectior esset subsistentia creata, quàm divina. *Adde*: Quia personalitas Verbi plures effectus tribuit humanitati, quos sine infinita perfectione conferre non valet, uti est illam sanctificare, impeccabilem reddere, ejus opera infinitè condignificare, & Christum filium naturalem Dei constituere, & alia hujusmodi.

Et confirmatur: Nam personalitas Verbi prout ab essentia distincta terminat amorem Dei: ergo prout sic dicit peculiarem bonitatem. ¶ Nec obest dicere, amari ratione bonitatis essentiæ, quam includit: sicut adoratur humanitas Christi Domini adoratione latriæ, non quia intransitivè sit dignitas aut excellentia Dei, sed quia per eam dignificatur. Non (inquam) obest: Siquidem relationem includere essentiam non sufficit, ut reipsà ametur, nisi aliàs dicat peculiarem amabilitatem: sicut formale peccati, estò includat materiale peccati, quod Deus causat; & diligit, non diligitur à Deo, quia non importat ex se bonitatem.

72 Ad argumentum respondetur negando maj. cujus nulla ex probationibus evincit. *Non prima*: Nam licèt personalitas Verbi contineat eminenter subsistentiam creatam, non tamen continet ratione sui ut ex proprio personalitatis relativæ munere omnes ejus formalitates seu expressiones. In personalitate enim creata & datur munus terminandi naturam creatam, & datur munus reddendi illam sistentem in se, & datur munus perficiendi naturam, quia absoluta est. Inter quæ munera hoc est discrimen, quòd illa duo priora ex suo conceptu formali non exprimunt perfectionem: Quia cum reddere naturam sistentem in se, & illam terminare non sit proprium subsistentiæ absolutæ, sed etiam conveniat relati-

lativæ, non est, cur in his muneribus exprimatur perfectio, cùm de ratione perfectionis sit ad se, seu ad subjectum, quod ex diametro opponitur relationi secundùm expressum *Ad*: Et hac ratione nullum est inconveniens quòd personalitas Verbi contineat eminenter subsistentiam creatam secundùm illa duo priora munera. Sed quia perfectio non provenit à subsistentia creata, quia præcisè subsistentia terminus naturæ est, sed quia absoluta, non potest illam continere eminenter ratione sui, sed ratione naturæ: sicut ratione sui nequit continere aliquod prædicatum absolutum, ut liquet ex terminis.

73 *Nec secunda*: Nam tunc communicare se est pro explicito perfectio, quando provenit à bonitate: prius enim est esse bonum in se, ut communicare se dicatur perfectio; sicut omnis effectus supponit suam causam. Igitur cùm relatio ex sui speciali conceptu non afferat perfectionem; nec se communicare humanitati erit perfectio. At quia personalitas Verbi, dum se illi communicat, trahit secum tum formaliter, tum per transcendentiam naturam divinam, quæ in se ipsa maxima perfectio est, tantùm inferri valet, quòd ratione illius communicat perfectionem. *Neque tertia*: Quia ut aliquid sit perfectius alio, oportet, ut hoc sit perfectum, quia omne comparativum supponit positivum. Solùm ergo potest inferri, quòd personalitas creata est perfecta intra propriam lineam, secùs verò divina: in quo nullum est inconveniens, sicut nec est in eo, quod illa sit de genere absoluto, & ista de genere relativo. Absolutè tamen loquendo personalitas creata est imperfectior personalitate divina: tum quia hæc dicit per transcendentiam infinitam perfectionem essentiæ: tum & quia personalitas creata importat intra propriam lineam plurimas imperfectiones, personalitas verò divina caret omni imperfectione.

74 Ad additamentum respondetur, omnes illos effectus, & alios similes conferri humanitati formaliter & ut *quo* à natura divina; à personalitate verò applicativè & ut *quod*. Ex quo non debet inferri aliqua perfectio in personalitate, sed tantùm infallibilis exigentia & nexus cum sanctitate & perfectione divinæ essentiæ. Nec opus est rem magis declarare, nec aliquas replicas proponere, quia ex dictis à nobis 3. part. tract. 2. disp. 1. satis constat.

Solùm libet explicare breviter, qualiter se habeat personalitas Verbi in ordine ad omnes effectus humanitati communicatos: nam non eodem modo se habet ad omnes. Itaque dicimus, quòd hoc quod est sanctificare humanitatem, eam Deo gratam reddere, & ejus amore dignam, illiusque opera dignificare, communicantur ei defectò à personalitate, & natura modo explicato. Unde in hypothesi quòd personalitas Verbi communicaretur illi, non communicata natura, non tribueret tales effectus nisi tantùm exactivè.

Cæterum hoc quod est Christum filium Dei naturalem esse, partim provenit formaliter à personalitate, & partim à natura: nam in prædicto complexo & datur conceptus filii præcisivè sumptus, & datur conceptus filii naturalis Dei, & datur ipsa filiatio, prout tribuit jus ad hæreditatem æternam. Si ergo filiatio consideretur quoad conceptum inadæquatum filiationis, seu præcisivè sumptum, formaliter & immediatè provenit à personalitate; sicut quod Petrus sit filius utcumque provenit præcisè à filiatione. Sed quòd Christus sit filius naturalis Dei, & habeat jus ad hæreditatem paternam, hæc habet à natura divina formaliter: quia tantùm ratione illius communicat cum Patre; sicut; quòd Petrus sit filius hominis, habet à natura humana formaliter, propter eandem rationem. Cum hoc tamen stat, quòd illa persona (in suprà dicta hypotesi) diceretur divina, non formaliter; sed tantùm identicè, quia aliàs subsistit in natura divina.

Tandem hoc quod est auferre peccatum ab humanitate, si illud inveniret, & illam constituere impeccabilem formaliter & immediatè, licèt indirectè, provenit à personalitate: quia peccabilitas in voluntate creata consistit in eo, quod sit facta ex nihilo, & simul subsistat in supposito creato, à quo etiam dependet conservatio peccati: Unde, sublato supposito creato, illa etiam modo dicto auferuntur. Sed non propterea debet dicere perfectionem: quia impeccabilitas illa tantùm esset negativa, ut est in lapide, & cadavere: impeccabilitas enim directa & positiva, quæ ex suo conceptu formali perfectionem importat, & est forma sanctificans formaliter, & simul facultas radicalis rectè operandi, solum potest provenire immediatè à natura, modo explicato loco suprà relato.

75 Ad confirmationem respondetur, admittendo solutionem inter arguendum datam, quam non evertit impugnatio adhibita propter notam disparitatem inter relationem includentem naturam divinam, & formale peccati includens materiale. Nam relatio est objectum materiale voluntatis divinæ & charitatis: cujus signum sufficiens est, relationem terminare voluntatem divinam, ab eaque produci, nec dicere positivam oppositionem cum aliquo attributo divino. At formale peccati, estò includat materiale, quod aliàs amatur à Deo, non est objectū materiale voluntatis divinæ propter oppositas rationes.

§. VIII.

Corollaria.

76 EX dictis in hoc, & dub. præcedenti facilè inferes, quæ prædicata in divinis nequeant dici pluraliter. Sed ut hoc clarè demonstretur, præmitenda est regula generalis tradita à D. Thoma infrà quæst. 36. art. 4. & 3. part. quæst. 3. art. 6. ad 1. & art. 7. ad 2. quam admittunt omnes ejus discipuli, scilicet quòd ad multiplicationem concreti substantivi requiritur multiplicatio formarum & suppositorum, illa per modum rationis formalis, & ista per modum conditionis, itaut qualibet deficiente multiplicatio concreti deficiat. Quod exemplis potest ostendi: nam homo duplici veste vestitus, non appellatur *duo homines vestiti*, sed *unus*. Similiter personę divinę habentes unam Deitatem non sunt tres Dii. Et Pater habens duas potentias activas non dicitur *duo principia*. Qua regula utimur in tract. *de Incarnat.* cum Div. Thoma ad probandum, quod si Verbum assumeret duas humanitates, non diceretur nisi *unus homo* defectu multiplicationis suppositi. Et si omnes personæ divinæ assumerent eandem humanitatem similiter non dicerentur *plures homines*. Unde, ut traditur in summulis cap. *de Appellatione*; ad verificandam hanc propositionem, *Video tres homines*, debent dari tria supposita habentia tres humanitates. Qua regula præmissa, facilimè intelligitur, non dari in divinis tres Bonos, aut tres Sanctos substantivè: quia, ut constat ex dictis: non multiplicatur in Deo bonitas aut sanctitas, quæ est forma constituens concretum boni & sancti.

77 Colligitur ergo *primò*, dari verè in divinis tres res realiter distinctas, & tres entitates. Et ratio est: quia nomen *rei* significat absolutè & simpliciter quamlibet realitatem prout distinctam ab ente rationis; sed in divinis sunt tres realitates realitèr distinctæ inter se, cùm dentur tres personæ distinctæ: ergo dantur tres res. Videatur D. Thomas infrà quæst. 39. art. 3. ad 3 Ex quo probatur, dari in divinis tres unitates: nam unitas consequitur ad realitatem, seu consistit in ea prout est indivisa in se, & divisa à qualibet alia; sed realitas cujusvis personæ est indivisa in se & divisa ab alia: ergo sunt tres unitates. Nec propter hoc debent dari tres quidditates: quia hoc nomen *quidditas* absolutè & simpliciter significat essentiam ut tradit Div. Thomas in 1. dist. 25. quæst. 1. art. 4. ad 2.

78 Colligitur *secundò*, quòd ens non prædicatur pluraliter substantivè. Pro quo observandum est, quòd ens potest sumi tripliciter: primò & præcipuè prout significat existentiam, ut tradit D. Thomas in 1. dist. 25. quæst. 1. art. 4. & ibidem ad Annib. Secundò prout significat entitatem, quæ est principium essendi: in quo sensu Concilium Lateran. cap. 2. dixit, Patrem totam suam entitatem dedisse Filio: quod alii PP. docuerunt. Tertiò quatenus significat entitatem prout contrapositam nihilo: quę significatio est minus propria præcedentibus, & non nisi cum addito potest illam significare. Corollarium hoc debet intelligi de ente duobus prioribus modis accepto. Et probatur breviter ex dictis: nam ad multiplicationem nominis substantivi requiritur multiplicatio formarum; sed forma significata nomine *entis* duobus prioribus modis non multiplicatur in Deo, cùm solum sit unica existentia, & unica essentia, quæ est principium existentię: ergo absolutè & simpliciter loquendo, non possunt admitti in Deo tria entia substantiva. Cum quo rectè cohæret, quòd ens, prout opponitur nihilo, possit dici pluraliter substantivè, quia prout sic multiplicatur realiter, sicut realitas persona, & relatio.

79 Colligitur *tertiò*, in Deo non esse tria *aliquid*, prout est una ex passionibus entis. Ita D. Thomas quæst. 2. *de Potent.* art. 5. Ex cujus authoritate probatur: Nam *aliquid* in propria significatione idem est ac aliquid absolutum, & propterea distinguitur contra *ad aliquid*; sed prædicata absoluta non multiplicantur in Deo: ergo non dantur in Deo tria aliquid. ¶ Confirmatur: Nam *aliquid*, propriè loquendo, idem est ac *aliud quid*; sed in Deo non datur, propriè loquendo, aliud & aliud, licèt sit & alius, vel aliud & aliud suppositum, ubi ly *aliud* non sumitur propriè prout est passio entis: ergo &c. Videatur omninò D. Thomas loco citato.

80 Colligitur *quartò*, non dari in Deo nisi unicam veritatem essentialem & absolutam: Ita D. August. 8. *de Trinit.* c. 1. ubi ait: *Trium personarum est una veritas*. Idem tradit Div. Thomas quæst. 1. *de Verit.* art. 5. ad 18. ¶ Pro quo nota, veritatem esse duplicem: aliam formalem, quæ consistit in actu intellectûs, vel in adæquatione intellectus cum objecto: unde cùm in omnibus personis detur idem actus intelligendi, planè sequitur, non dari nisi unicam veritatem formalem. In hoc omnes Authores conveniunt. Alteram transcendentalem, quę, si est creata, consistit in adęquatione cum sua causa ideali: nam tunc est verus homo (v. g.) quando conformatur cum idea hominis existente in intellectu causę primę; & falsus, si ab ea disconvenit. Si est divina, nequit in alio consistere (ut ex se liquet) nisi in summa identitate cum proprio *esse*. Quapropter si omnes personę habent prorsus identificationem cum *esse* divino, erunt prorsus ejusdem transcendentalis veritatis. Quibus prenotatis.

Suadetur nostrum corollarium. Nam relationes divinæ habent eandem omnino adæquationem cum *esse* seu existentia divina, per quam indivisibiliter existunt; sed veritas divina consistit in hac adæquatione: ergo non est in illis nisi una veritas transcendentalis. ¶ Confirmatur: Veritas transcendentalis vel fundatur in existentia, vel in entitate dicente ordinem ad existentiam, ita expressè colligitur ex D. Thom. loco suprà relato; sed in Deo non datur nisi una existentia, & unica entitas dicens ordinem ad existentiam: ergo.

81 Sed obiicies *primò* cum Vazquez, & Suario: Pater est verus Pater, & non verus Filius, idemque proportionabiliter verificatur de Filio: ergo habent distinctas veritates. ¶ *Secundò*: Relationes divinæ habent propriam immaterialitatem, cum non sint tantæ immaterialitatis ac essentia, ut tradunt N. Salm. tract. 3. disp. 3. à num. 36. ergo & propriam intelligibilitatem, & consequenter veritatem. ¶ *Tertiò*: Nam verum præscindit ab existentia, ut constat in mathematicalibus & possibilibus: ergo ex eo quòd relationes non dicant ex se ordinem ad existentiam, ineptè colligitur non habere propriam veritatem. ¶ *Quartò*: Quia aliàs attributa non haberent propriam veritatem, cùm existant existentia essentiæ.

Ad primam objectionem respondetur, quod sicut Pater est omnipotens Pater, & non omnipotens Filius, & Filius econtrà, quin ex hoc arguatur, quòd omnipotentia multiplicetur substantivè; ita de Patre potest prædicari, quòd sit verus Pater, & non verus Filius, & de Filio econtrà, quin ex hoc arguatur multiplicatio veritatis. ¶ Ad secundam respondetur, quòd relationes estò habeant propriam immaterialitatem, hæc tamen non est ex illis, quæ constituunt gradum, nec est principium essendi, sed reducitur ad immaterialitatem primariam divinę essentiæ. Veritas autem propria non fundatur in quacunque immaterialitate, sed in ea quæ constituit gradum per se, & est principium essendi.

Ad tertiam respondetur, quòd ad veritatem propriam alicujus rei, sufficit, quòd dicat ordinem signatum, vel speculativum ad existentiam propriam naturalem, quo pacto possibilia fundant existentiam; vel ordinem practicum & exercitum ad existentiam propriam intelligibilem, quomodo sunt vera mathematicalia, & etiam possibilia; relationes verò divinæ neutro modo.

Ad ultimam, quæ longiori egebat solutione (misso modo dicendi aliorum) Respondetur, quod nec attributa, nec relationes habent aliam veritatem primariam nisi essentiæ, sicut nec aliam existentiam. Cum quo stat, quod attributa sint objecta secundaria divinę intellectionis relationibus præstantiora: tum quia sunt magis intima essentiæ: tum quia ob proprium modum absolutum & ad se fundant aliqualem veritatem, sicut & bonitatem propriam saltem secundariam; quod relationibus repugnat.

82 Sed nota, hucusque nos loquutos fuisse de multiplicatione nominis substantivi, aut in abstracto: nam ad multiplicationem nominis adjectivi non requiritur multiplicatio formarum, sed sufficit multiplicatio suppositorum, quia non appellat supra formale, sed supra materiale: ut si dicas, *Video duo alba*, sensus est, *Video duo subjecta habentia albedinem*, essetque propositio vera, estò eadem numero albedo esset in duobus subjectis. Unde istæ sunt veræ, *In Deo sunt tres divini*: idemque dicendum foret de hac, *Sunt tres omnipotentes*, aut *tres æterni*. Vide Summulas loco citato. Nec refert, quòd Athanasius neget tres omnipotentes. Quia assumit nomen adjectivum in vi substantivi: quod nonnumquam contingit, ut ait D. Thomas in 1. dist. 9. quæst. 1. ubi tangit hunc scrupulum, & illum hoc modo dispellit.

Nec alienum erit ab hoc loco assignare aliam regulam pro prædicationibus divinis necessariam, quam tradit D. Thomas infrà quæst. 39. art. 4. ubi ait, quòd concreta essentialia, ut Deus, estò possint supponere pro personis, & de illis prædicari, illorum tamen suppositio limitatur, ut supponat aliquando pro una tantùm; ut in ista *Deus generat*, quæ supponit præcisè pro Patre, aliquando pro duabus, ut in ista, *Deus spirat*, quę supponit pro Patre, & Filio; & aliquando pro tribus, ut in hac *Regi sæculorum: soli Deo honor &c.* quæ supponit pro omnibus. In quibus attenditur ad terminum adjunctum. Nota tamen, hanc regulam non tenere in prædicationibus negativis: ut in ista, *Deus non generat*, quæ absolutè est falsa: quia licèt videatur supponere pro Filio, de illoque verificetur, nihilominus ratione negationis distribuitur, & totum negat.

Nec regula, quam statuimus pro concretis, debet verificari de abstractis: quia abstracta essentialia nequeunt supponere pro personis. Unde prædicatio hæc, *Essentia generat*, inquit Mag. Angel. loco citato art. 5. est falsa, & similis ei, quæ proscripta est ut hæretica in 1. Concilio Tolet. per hæc verba: *Si quis dixerit, aut crediderit Deitatem esse nascibilem, anathema sit*.

Prædictis duabus regulis affinis est alia, & consistit in hoc, quòd ea, quæ conveniunt personis divinis ratione solius essentiæ, singulariter tantùm dicuntur, ut Deus. Ea, quæ eis conveniunt ratione proprietatis, dicuntur præcisè pluralitèr, ut persona. Tandem ea, quæ conveniunt ratione essentiæ & proprietatis, partim singulariter, & partim pluraliter dici possunt, ut *res* quod nomen æquè convenit essentiæ, & relationi: potest enim dici non dari in Deo nisi unam rem, quia non datur nisi unica substantia & essentia, & pro illa supponere: possunt etiam dici *tres res*, quia tunc suppositio esset pro personis.

DISPUTATIO III.

De Personis Divinis.

QUIA personæ divinæ relationibus constituuntur, rectus ordo procedendi exigit, ut postquàm egimus de relationibus, tractemus de personis ab ipsis relationibus constitutis. Sed ut excusemur à repetitione plurium ad intelligentiam personæ satis conducentium, recolantur, quæ docent N. Complut. abbrev. *de Gener.* disp. 15. ferè per totam, & præcipuè à num. 4. quæ amplius elucidant N. Salm. tract. 21. disp. 8. dub. 1. ubi plura de natura, & subsistentia, & existentia accuratè docent.

DUBIUM I.

An ratio Personæ *reperiatur propriè in Deo: Quodnamque sit significatum hujus nominis* Persona divina?

DUas difficultates præsefert titulus propositus, in quibus simul absolvitur duplex quæstio *an est* & *quid*

quid est personæ divinæ. Sed in limine hujus disputationis oportet præmittere deffinitionem personæ in communi, illamque explanare.

§. I.

Expositio deffinitionis Personæ.

1 SUpponendum est, personam in communi rectè sic deffiniri: *Rationalis naturæ individua substantia*. Hanc deffinitionem, quæ primò tradita est à Boetio, amplectuntur D. Thomas in præf. quæst. 29. art. 1. & communiter Scholastici, maximè si ad majorem ejus explicationem addatur cum Richardo à Sanct. Victore alia particula, nempe *incommunicabilis*, seu *incommunicabiliter subsistens*.

Et probatur: Nam illa deffinitio est optima, quæ datur per proprium genus aut quasi genus, & per propriam & adæquatam differentiam aut quasi differentiam; sed præfata deffinitio personæ est hujusmodi: ergo est optima & ab omnibus recipienda. Minor probatur. Nam in primis Ly *substantia* ponitur loco generis: quia per eam intelligitur substantia completa; & persona convenit cum secundis substantiis, & cum omnibus primis substantiis, quæ personæ non sunt, quales sunt substantiæ inanimatæ, plantæ, & bruta. Deinde per eamdem particulam distinguitur ab accidentibus, ut ex se liquet, & à partibus substantialibus, sive sint integrales, ut manus, pes &c. sive physicæ, inter quas computatur anima rationalis propria subsistentia gaudens, quia illa particula communiter accipitur pro substantia completa. Per illam particulam *individua* distinguitur à secundis substantiis, quæ sunt genera & species, quia personæ non sunt. Et tandem per illam particulam *rationalis naturæ*, quæ accipitur hic pro intellectuali, quæ est communis divinæ, angelicæ, & humanæ, secernitur à substantiis inanimatis, plantis, & brutis, ut per se patet: ergo prædicta deffinitio personæ traditur per proprium genus, aut quasi genus, & per propriam & adæquatam differentiam, aut quasi differentiam. Videatur D. Thomas quæst. 9. *de Pot.* art. 2.

Confirmatur, simulque explicatur prædicta ratio: Nam illa deffinitio, quæ adæquatè explicat naturam deffiniti est bona, & ab omnibus recipienda; sed præfata deffinitio est hujusmodi. Minor probatur: Nam persona duo dicit: primum, quod sit substantia completa, & individua, non individuata ab aliquo extrinseco: per quod convenit cum omni prima substantia, & secernitur ab accidentibus: siquidem hæc individuantur ex aliquo extrinseco, id est ex subjecto. Secundum est, quòd afferat naturam rationalem seu intellectualem: per quod distinguitur ab aliis primis substantiis, quæ personę non sunt; sed utrumque continetur in prædicta deffinitione: ergo explicat adæquatè naturam deffiniti. Minor solùm indiget probatione quoad primam partem: nam illa particula *individua substantia* traditur ad significandam primam substantiam, quę à Gręcis dicitur *hypostasis*, quę supra singularitatem addit incommunicabilitatem, & excludit triplicem communicabilitatem, scilicet per modum universalis ad inferiora, partis ad totum. & præcipuè per modum naturę jam individuatæ ad alterum ut suppositum, à quo sustentetur, vel terminetur: per quod distinguitur ab humanitate Christi; quia communicatur supposito Verbi; & à natura divina quia licèt sit substantia completa, individua, & subsistens, communicatur tribus suppositis: ergo totum, quod dicit conceptus *personæ*, clauditur in prędicta deffinitione.

2 Sed obiicies *primò*: Sicut accidens individuatur ab aliquo extrinseco, scilicet à subjecto; ita substantia materialis, v. g. homo, individuatur ab aliquo extrinseco, videlicet à quantitate: ergo nullum discrimen quoad hoc potest intendi inter substantiam completam & accidens. ¶ *Secundò*: prędicta deffinitio, secundùm totum, quod dicit, convenit naturę divinę pręintellectę relationibus, & humanitati Christi Domini: siquidem utraque est rationalis naturę individua substantia; & nulla est persona: ergo prædicta deffinitio non est recta. ¶ *Tertiò*: Nam persona ex suo conceptu formali est incommunicabilis alteri, ut supposito; sed hoc non explicatur in præfata deffinitione: ergo.

Ad primam objectionem respondetur *primò*, permittendo antecedens; sed negando consequentiam. Et ratio est: quia substantia, quæ in deffinitione personæ ponitur loco generis, non est substantia creata, & multò minus substantia materialis tantumdem, sed substantia abstrahens à creata, & increata, à materiali, & spirituali: Substantia autem sic accepta non individuatur ab aliquo extrinseco, aliàs substantia divina & angelica id haberent. Unde sufficienter per illam distinguitur ab accidenti, de cujus ratione est secundùm suum conceptum communem individuari ab aliquo extrinseco, nempe à subjecto. ¶. Respondetur *secundò*, negando antecedens. Nam de ratione substantiæ materialis non est individuari à quantitate formaliter sumpta, sed ab ea ut præhabita; quod est idem ac individuari à materia, ut tradunt N. Complut. abbrev. *de Gener.* disp. 14. Porrò: ex hoc infertur ingens discrimen inter eam, & accidens; hoc enim secundùm suam generalem rationem individuatur à subjecto formaliter sumpto, ac proinde ab aliquo extrinseco. Cæterum substantia materialis, eo ipso quod individuetur à materia prima, non individuatur ab aliquo extrinseco, cum sit pars intrinseca substantiæ completæ materialis.

Ad secundam respondetur cum D. Thoma quæst. citata *de Pot.* ad 12. argum. & ad 13. quòd substantia, quæ ponitur loco generis in deffinitione personæ, non est substantia utcumque individua, sed quæ sit hypostasis; quo pacto non est natura divina ut præintellecta relationibus, nec humanitas Christi, quia hypostasis solùm est ea substantia, quæ est incommunicabilis alteri ut supposito. ¶ Ad tertiam satis constat ex dictis, & ex iis quæ addit D. Thomas ibidem ad 7. ubi ait: *Et sic illud commune* (id est substantia prout communis primæ, & secundæ substantiæ) *per hoc quod additur* individuum *contrahitur ad hypostasim, ut idem sit dicere, substantia individua rationalis naturæ, ac si diceretur, Hypostasis rationalis naturæ.*

Hoc ita prælibato, gradum facimus ad duplicem difficultatem propositam. Quas difficultates duobus §§. sequentibus resolvemus.

§. II.

Prima assertio.

3 DIcendum est *primò*, in Deo dari verè & propriè conceptum *personæ*. Conclusio est de fide, ut constat ex confessione fidei, quam scribit Damasus ad Paulinum: *Si quis tres personas non dixerit veras, Patris, Filii & Spiritus-sancti, anathema sit.* Idem colligitur ex illo Athanasii in suo symbolo: *Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.* Et deffinitur expressè in pluribus Conciliis, præcipuè in Toletano 11. in confessione fidei, & in Lateran. ut refertur in cap. *Firmiter, de summa Trinitate.* Quibus accedit authoritas SS. PP. qui hanc veritatem catholicam semper tenuerunt, & intellexerunt cum omni proprietate.

Et probatur ratione: Nam persona est rationalis seu intellectualis naturæ individua, hoc est incommunicabilis, substantia; sed hæc reperiuntur in Deo. Minor probatur: Pater æternus est rationalis seu intellectualis naturæ, siquidem habet naturam divinam, quæ omninò immaterialis est, & consequenter intellectualis: est etiam individua substantia, hoc est incommunicabilis, seu incommunicabiliter subsistens; siquidem est Filio, & Spiritui-sancto, & alteri supposito creato incommunicabilis: ergo omnia, quæ conveniunt conceptui proprio *personæ* reperiuntur in Deo.

4 Deinde probatur ratione D. Thomæ hic quæst. 29. art. 3. Nam *persona* significat, quod est perfectissimum in tota natura; sed omne perfectissimum est ponendum in Deo: ergo conceptus *personæ* verè & propriè est in Deo. Minor constat: quia in Deo ponenda est omnis perfectio simpliciter simplex, qualis est illa, quæ est perfectissima in tota natura. Major verò probatur tum ex Div. Thoma quæst. 9. *de Potest.* art. 3. ubi ait: *Dicendum, quòd persona significat quandam naturam cum quodam modo existendi. Natura est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis. Similiter etiam modus existendi, quem importat persona, est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens.* Ex quo concludit: *Cùm ergo omne, quod est di-*

gnissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen personæ *Deo attribui potest, sicut & alia omnia quæ propriè dicuntur de Deo*. Tum etiam: nam persona dicit tot incommunicabilitates, quibus ab accidentibus & substantiis incompletis ex suo conceptu formali imperfectis secernitur; sed hoc nequit non importare maximam perfectionem: ergo persona dicit quid perfectissimum in tota natura.

5 Sed obiicies *primò*: Natura specifica perfectior est quàm persona: ergo persona non dicit, quod est perfectissimum in tota natura. Antecedens probatur: nam persona de formali solùm dicit personalitatem; sed hæc, cùm sit modus, non est ita perfecta sicut natura: ergo natura specifica est perfectior quàm persona. ¶ Et confirmatur: Nam *persona* significat personalitatem; sed hæc perfectionem non dicit: ergo *persona* non significat, quod perfectissimum est. Minor, in qua tantùm potest esse difficultas, satis constat ex dictis disp. præced. dub. ultimo, siquidem personalitas in Deo est relatio, & hæc ex suo conceptu formali non dicit perfectionem.

Ad objectionem respondetur, quod esto, comparando naturam cum modo personalitatis, natura personalitatem excedat in perfectione, nihilominus includens utrunque, ut includit persona, quodlibet separatum excedit; sicut compositum ex materia, & forma est perfectius forma, licèt forma sit perfectior materia. Et hoc sufficit ad intentum D. Thomæ. *Adde*: quod quando D. Thomas dixit, quòd *persona* dicit, quod est perfectissimum in tota natura, non comparat personam cum natura, quam includit, sed cum suppositis aliarum naturarum, quæ non sunt personæ, & cum accidentibus; itaut sensus sit, quòd persona est excellentior omnibus illis.

Ad confirmationem satis liquet ex dictis loco citato num. 64. Nam quamvis personalitas non dicat ex suo conceptu formali propriam perfectionem, dicit tamen eam pro implicito duplici titulo, & aliunde conducit ad infinitam perfectionem essentiæ: & hæc sufficiunt, ut persona explicet id, quod est perfectissimum in tota natura tàm quoad ipsam naturam, quàm quoad modum habendi eandem naturam.

6 Obiicies *secundò*: Nam si in Deo verè & propriè inveniretur ratio *personæ*, inveniretur etiam ratio *hypostasis*, quæ est idem cum illa: ex quo ulteriùs, sequeretur, quòd in Deo essent tres hypostases, immò & tres substantiæ, cùm persona sit hypostasis & substantia; sed hoc est contra Hieronym. in epist. ad Damas. ubi ait: *Taceantur tres hypostases, & una teneatur. Nomen hoc non bonæ suspicionis est. Mihi credite: venenum sub melle latet*. Et similiter ibidem ait: *Sufficiat nobis dicere unam substantiam*. ¶ Et confirmatur: Nam in Deo non datur nisi unum individuum substantiale; sed si in Deo daretur ratio *personæ*, darentur plura individua substantialia: ergo non datur ratio *personæ* in Deo. Major colligitur ex D. August. 1. *de Trinit.* cap. 6. Et minor probatur: Nam in Deo darentur tres personæ; sed quælibet persona est substantia individua, immò prima substantia: ergo.

Ad objectionem respondetur, quòd de hoc nomine *hypostasis* fuit olim magna controversia inter Latinos & Græcos, an scilicet esset idem ac persona, vel idem quod *usia*, idest essentia: nam *hypostasis* in græco idem est ac substantia, quæ absolutè stat pro essentia, de quo D. Hieronym. consulit Damasum Papam: & quia hæretici voce illa æquivoca simplices decipiebant, ideo dixit sub illa venenum latere. Jam verò, lite sedata & significatione hujus nominis *hypostasis* plene nota, pro eodem hoc nomen ac nomen *personæ* usurpat universalis Ecclesia. Quod adeo certum est, ut oppositum sine nota saltem temeritatis affirmari nequeat.

Similiter licèt absolutè non sint concedendæ tres substantiæ, quia *substantia* absolutè prolata significat essentiam, ut docet D. August. lib. 7. *de Trinit.* cap. 4 benè tamen cum addito restringente ad personas, ut loquuntur idem D. August. in eodem lib. cap. 6. D. Hilarius, qui asserit se adstitisse cuidam Synodo, in qua concessum fuit dari in Deo tres substantias relativas: & tandem D. Thomas quæst. 9. *de Pot.* art. 2. ad 9. Quod aliis terminis solet explicari, nempè quòd dentur tres substantiæ, prout substantia opponitur contra accidens, non verò prout ab ea significatur essentia.

Ad confirmationem respondetur, concedendo majorem sed negando minorem. Sed ratio hujus est: quia individuum dicit in recto naturam substantialem, & de connotato permittit incommunicabilitatem; sed persona pro formali & in recto importat perseitatem incommunicabilitatis, & connotat necessario naturam: Quare estò multiplicentur in Deo personæ, quia multiplicantur prædictæ perseitates, non multiplicantur individua, cùm natura Dei sit una in tribus personis.

§. III.

Assertio secunda.

7 Dicendum est *secundò*, significatum directum & formale hujus nominis *persona divina* esse aliquid relativum non sub munere *referendi*, sed sub munere *subsistendi in se incommunicabiliter*: significatum verò materiale & directum esse ipsum relativum secundùm suum præcipuum munus *Ad*: & tandem significatum ejus indirectum esse naturam divinam.

Pro cujus intelligentia, nota *primò*, duplex esse significatum alicujus nominis, aliud directum, & est illud, quod in recto significatur: aliud indirectum, & est illud, quod exprimitur ab eo in obliquo. Quæ omnia cernere licèt in persona in communi, quæ in recto & directè significat substantiam individuam, completam, & incommunicabiliter subsistentem, & indirectè & in obliquo naturam rationalem, ut apertè deducitur ex ejus deffinitione, in qua illa ponitur in recto, & ista in obliquo. Porrò significatum directum aliud est formale; & est illud, quod expresè modo dicto significatur: alterum materiale; & est id, quod tantùm implicitè significatur.

Nota *secundò*, quòd hoc nomen *persona divina* non sumitur in præsenti ad modum termini complexi, sed ad significandum, quod in Deo habet conceptus solius personæ. Quæ potest sumi dupliciter, vel prout concipitur à nobis per conceptus confusos & imperfectos, estò Theologicos; vel quatenus concipitur prout est in se, seu per conceptus perfectos & magis distinctos, quos adhuc in via efformare possumus adjuti vera & perfecta Theologia. Igitur assertio non est intelligenda de persona hoc secundo modo accepta: siquidem ut certum supponimus, personam divinam hoc posteriori modo conceptam significare directè aliquid relativum secundum munus *Ad*, quia significat expresè totum id, quod in recto importat relatio; & certum est, quòd relatio importat in recto *Ad*. Solùm ergo procedit assertio de persona priori modo accepta.

8 Et quoad primam partem est expressa D. Augustini lib. 7. *de Trinit.* cap. 6. ubi loquens de persona Patris sic ait: *Ad se quippe dicitur persona Patris, non ad Filium, neque ad Spiritum-sanctum*. Quæ verba sic exponit suus fidissimus discipulus D. Thomas in 1. dist. 23. quæst. unica art. 3. ad 1. ubi ait: *Dicendum, quod Augustinus attendit significationem personæ quantùm ad modum significandi, & non quantùm ad id quod significatur. Et ideo quamvis significetur relatio; quia tamen significatur per modum substantiæ, ideò dixit, quòd significat substantiam*. Idem tradit D. Thomas in hac 1. part. quæst. 29. art. 4. ad 1. his verbis: *Dicendum, quod hoc nomen* persona *dicitur ad se, & non ad alterum: quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiæ quæ est hypostasis*: ergo nomen *persona divina* secundùm D. August. & D. Thomam significat directè & formaliter aliquid relativum non sub munere *referendi*, sed sub munere *subsistendi per se incommunicabiliter*.

Et probatur ratione D. Thomæ: Nam persona divina significat directè & formaliter substantiam per se subsistentem incommunicabiliter; sed ratio substantiæ incommunicabiliter subsistentis per se in Deo est relativa: ergo significatum formale & directum hujus nominis *persona divina* est aliquid relativum: Jam sic; sed non sub munere *referendi*: ergo est aliquid relativum sub munere *subsistendi per se*, seu prout concipitur per nostros conceptus imperfectos ad se. Major est certa: & liquet in persona in communi. Minor etiam constat: quia nullum prædicatum absolutum est incommunicabile. Ex quibus legitimè deducit consequentia. Minor vero subsumpta probatur: Nam personam divinam dum imperfectè concipimus, concipimus eam adinstar personæ creatæ, & prout æqui-

æquivalet præcisè personæ creatæ; sed persona creata significat directè formaliter substantiam ut subsistentem per se & ad se: ergo quamvis persona divina non possit directè & formaliter significare aliquid absolutum propter probationem proximè traditam, debet tamen aliquid relativum ad modum absoluti significare, hoc est relativum ut subsistens per se.

9 Sed obiicies cum Scoto, Torres, & Molina, asserentibus significatum hujus nominis *persona divina* esse aliquid negativum. Nam significatum directum non est quid absolutum; aliàs non est quid relativum: ergo non aliquid positivum, sed negativum. Minor probatur: aliàs sicut Pater dicitur *filii Pater*, etiam dici posset *filii Persona*.

Respondetur, quòd hoc nomen *Pater* est impositum ad significandum relativum sub munere *referendi*; sed hoc nomen *Persona divina* est impositum ad significandam personam ad modum absoluti: & ita licèt Pater dicatur *filii Pater*, quia exprimit relationem ad illum, non verò potest dici *filii persona*, ob oppositam rationem. Ita D. Thomas 1. ad Annib. dist. 23. quæst. unica art. 2. ad 4. ubi ait: *Quamvis persona significet relationem, non tamen per modum relationis. Et ideò non refertur secundùm nomen ad aliud.*

10 Quoad secundam ejus partem probatur eadem conclusio: Nam illud est significatum materiale directum hujus nominis *persona divina*, quod significatur in recto virtualiter & implicitè; sed relativum sub munere *Ad* significatur in recto virtualiter & implicitè: ergo *persona divina* significat directè materialiter aliquid relativum sub munere *referendi*. Minor probatur. Relativum sub munere *subsistendi per se* est formalissimè idem cum conceptu *Ad*, quamvis per nostros conceptus imperfectos dividatur, estque virtualiter conceptus *Ad* adhuc per eosdem conceptus: ergo si *persona divina* significat directè & formaliter relativum sub munere *subsistendi*, debet etiam significare virtualiter & in recto idem relativum sub munere *referendi*.

11 Quoad tertiam partem est expressa D. Thomæ in præs. art. 4. ubi ait: *Et secundùm hoc verum est, quòd hoc nomen* persona *significat relationem in recto, & essentiam in obliquo*. Et probatur ex dictis num. 7. Nam *persona* ut sic significat in obliquo & indirectè naturam rationalem: ergo *persona divina* significat etiam indirectè & in obliquo naturam divinam. Consequentia constat à paritate: Tum quia eo modo significatur natura, quo importatur in definitione personæ, sed natura rationalis solùm importatur in obliquo & indirectè in deffinitione personæ, ut recolenti deffinitionem personæ traditam à Boetio constabit: ergo *persona* ut sic significat indirectè & in obliquo naturam rationalem. Tum etiam: aliàs persona prædicaretur rectè de natura & econtrà: & ita hæc prædicatio esset recta, *Humanitas est persona*; sed hoc est falsum: ergo.

12 Sed obiicies: Essentia divina prędicatur in recto de persona; & ita hæc prædicatio, *Persona divina est Deitas seu Deus*, est recta: ergo significat in recto naturam divinam. ¶ Econfirmatur: Non minùs propriè prædicatur de persona divina, quòd est Deus seu Deitas, ac de homine quòd est animal rationale; sed quia de homine prædicatur rectè, quòd sit animal rationale, *homo* significat directè & in recto animal, rationale: ergo etiam *persona divina* significat in recto & directè naturam divinam.

Ad objectionem respondetur, aliter discurrendum, dum Deitas in abstracto prædicatur in recto de persona divina; & aliter, dum Deus in concreto prædicatur de illa. Nam estò verum sit, quòd Deitas in abstracto prædicatur in recto de persona divina, solùm est in sensu identico, in quantùm nimirum natura includitur in ea per transcendentiam, non verò in sensu formalissimo, hoc est in quantùm natura includitur in persona formalissimè. Ut autem esset prædicatum directum & in recto, requirebatur, quòd de illa prædicaretur titulo hujus posterioris modi. Quòd verò Deus in concreto prædicetur in recto de persona, non arguit esse prædicatum directum illius: quia quidquid includitur in persona, prædicatur de illa in concreto, quamvis non sit significatum ejus directum: ut liquet in his prædicationibus, *Homo est rationalis*, quod habet ab anima; *Homo est materialis*, quod habet à materia; *Homo est albus*, quod habet ab albedine: & certum omninò est, quòd *homo* non significat in recto animam, materiam, aut albedinem.

Ad confirmationem satis constat ex dictis: Præterquam quòd *homo* significat animal rationale ut significatum formale & directum; quod de natura divina relatè ad personam non potest dici.

13 Sed inquires: An *persona divina* significet directè relationem sumptam in abstracto? Ratio dubitandi est: nam *Deus* significat in recto & directè Deitatem: ergo etiam *persona* significat in recto & directè relationem. Antecedens videtur certum: nam hæc prædicatio est recta, *Deitas est Deus*, & econtrà; quod non potest esse, nisi *Deus*, significet in recto Deitatem: Consequentia verò probatur: Ideo antecedens est verum, quia Deitas est per se subsistens; sed etiam relatio est per se subsistens: ergo.

Nihilominùs respondetur negativè, ut expressè tradit D. Thomas quæst. 9. *de Pot.* art. 4. his verbis: *Relationem significat, non ut relationem, sed ut relativum, idest, ut significatur hoc nomine* Pater; *non ut significatur hoc nomine* Paternitas: *sic enim relatio significata includitur in obliquo in significatione personæ divinæ*. Et suadetur ratione: Nam nomen significans rem constitutam solùm potest significare in obliquo formam constituentem ut *talem*: sicut hoc nomen *homo* significans hominem constitutum per animam rationalem, solùm in obliquo significat eam; sed relatio considerata in abstracto est forma constituens personam divinam in ratione *talis*: ergo hoc nomen *persona divina* solùm in obliquo potest significare relationem consideratam in abstracto.

Ad rationem dubitandi respondetur, quòd Deitas potest considerari dupliciter, vel prout ex nostro modo concipiendi distinguitur à Deo seu concreto, vel prout est idem cum Deo absque distinctione virtuali ex parte rei conceptæ. Si consideretur hoc secundo modo, non est dubium, quòd significatur in recto ab hoc nomine *Deus*; & in hoc eodem sensu relatio significatur à *persona divina*. Priori tamen modo considerata non importatur in recto Deitatis à Deo, nec relatio à persona, & ob hanc rationem non significantur ab eis in recto, sed in obliquo: in quo sensu intelligenda est resolutio nostra, ut prænotavimus num. 7.

DUBIUM II.

Utrùm in Deo dentur tres subsistentiæ relativæ, & una absoluta?

14 Dubium hoc, sicut & præcedens duplicem complectitur difficultatem satis gravem, quam Thomistę seorsim discutiunt. Sed brevitati consulentes, & ob connexionem mutuæ resolutionis utramque conjungimus.

Ut autem titulus propositus pateat, & quid nomine *subsistentiæ* tàm absolutæ, quàm relativæ intelligatur: Observa, quòd *subsistere* nihil est, quàm habere *esse* per se; & quia modus essendi per se est triplex, triplex modus subsistendi potest excogitari. Primus ergo est impropriùs & latissimus, qui tantùm petit non esse in alio tanquam in subjecto inhęsionis; & hoc pacto omne, quod distinguitur ab accidenti, dicitur habere *esse* per se seu subsistere. Secundus est proprius & strictus, qui petit talem modum essendi per se, ut non indigeat alio nec tanquam subjecto inhæsionis, nec tanquam sustentante ad existendum, sed res, quæ sic habet *esse* per se, sit proximum susceptivum existentiæ substantialis, quæ saltèm ex nostro modo concipiendi distinguatur ab ea, existat ut *quod*, sitque principium *quod* operationum. Tertius est magis proprius & strictus, qui ultra proximè dicta addit incommunicabilitatem alteri ut supposito. Titulus dubii non procedit de primo modo subsistendi, cùm certum sit omnia prædicata divina esse substantialia. Unde solùm potest intelligi de modo subsistendi per se duobus modis posterioribus. Quod claritatis gratia in duas assertiones dividimus.

§. I.

Prima resolutio erga subsistentiam absolutam.

15 Dicendum est *primò*, in Deo dari subsistentiam absolutam propriam naturæ divinæ, & ratio-

tione illius personis communicatam. Ita communiter Thomistę. Et videtur deduci conclusio ex iis, quæ fides docet: nam in symbolo Athanasii dicitur: *Deus Pater, Deus Filius, & Deus Spiritus-sanctus: & tamen non tres Dii, sed unus est Deus.* Ubi innuitur dari Deum tribus personis communem: ergo, cùm *Deus* sit concretum, datur unus habens Deitatem; sed unus habens Deitatem est idem ac unus subsistens in Deitate: ergo datur subsistentia absoluta in hoc Deo communi. ¶ Nec opus est refellere evasionem Vazquezii, asserentis non dari Deum communem communitate rei tribus personis. Quia oppositus modus dicendi expressè habetur in Concilio Rhemensi contra Gilbertum, ubi dicitur: *Credimus, & confitemur, simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus, & Deus divinitas.* Idipsum constare videtur ex epist. Agathonis Papæ ad 6. Synodum act. 4. ubi dicitur: *Confitemur trium personarum unam subsistentiam.* Idem docent communiter Patres relati à N. Salm. in præf. disp. 9. dub. 5. & *de Incarnat.* disp. 8. num. 24. quorum testimonia omittimus, ut ibi legantur. Solùm adducemus nonnulla inter innumera D. Thomę, qui nostram sententiam expressè docet: Nam quæst. 9. *de Pot.* art. 5. ad 13. sic ait: *In divinis proprietates personales hoc habent, quòd supposita distinguunt; non autem sunt principium subsistendi naturæ divinæ: ipsa enim est secundùm se subsistens.* Item in 1. dist. 71. quæst. 2. art. 1. inquit: *Natura divina est in se habens esse subsistens, nulla intellecta personarum distinctione.* Tandem in 3. dist. 6. quæst. 2. art. 2. ad 2. ait: *In Deo ipsa essentia subsistens est. Unde sibi secundùm se debetur esse: immò est suum esse subsistens.*

16 Et probatur ratione D. Thomę. Nam si natura non afferret propriam subsistentiam absolutam, Deo deficeret aliqua perfectio. Sequela probatur: nam esse independens à relationibus tanquam à sustentante per modum prædicati absoluti, esseque principium *quod* absolutum & proximum existendi, & tandem esse principium *quod* absolutum operationum dicit magnam perfectionem; sed si natura divina non haberet propriam subsistentiam absolutam, nihil horum haberet, ut ex se liquet: ergo. ¶ *Roboratur*: Habere prædicta munia per modum prædicati absoluti in natura creata est magna perfectio: ergo assignandum est prædicatum divinum correspondens, & continens eminenter hanc perfectionem creatam; sed hæc perfectio nequit convenire subsistenti ut *quod* relativè, cùm relatio non afferat specialem perfectionem: nec naturæ divinæ; siquidem hæc carens propria subsistentia nullum prædicatum ex dictis potest habere: ergo aliqua perfectio deficeret essentiæ divinæ.

17 Respondet Vazquez, *primò*, quòd omnia illa munera non dicunt perfectionem ullam veram & realem in Deo (licèt illam dicant in creaturis) sed chimæram. Quia naturam divinam afferre propriam subsistentiam absolutam est involvere prædicata contradictoria, nempè esse incommunicabilem, & non esse incommunicabilem: quia ex parte qua esset absoluta, esset communicabilis; & ex parte qua esset subsistentia, esset incommunicabilis.

Contrà est: Quia ad veram rationem subsistentiæ non requiritur omnimoda incommunicabilitas: ergo corruit tota solutio. Antecedens probatur: Tum quia id satis habetur ex Conciliis & PP. maximè ex D. Thoma. Tum etiam: nam ad veram rationem subsistentię secundùm suum conceptum primarium sufficit, ut res per eam subsistens non dependeat ab alio tanquam à sustentante, sitque existens ut *quod*, & principium *quod* operandi. Tum denique: nam ad subsistentiam divinam non requiritur, quòd sit incommunicabilis propriæ personæ, sed sufficit, quòd sit incommunicabilis supposito alieno, & quòd possit existere, & operari ut *quod*, sed natura divina pro priori ad relationes existit, & operatur ut *quod*, & nullo modo est communicabilis alieno supposito, quamvis sit communicabilis personæ divinæ: ergo nihil ei deficit, ut habeat propriam subsistentiam absolutam. *Explicatur*: Proptereà humanitas terminata propria subsistentia non potest communicari alteri, ut supposito, sivè proprio, sivè alieno, quia subsistentia illa, utpotè finita, limitat illam, ne sit in alio supposito; sed subsistentia naturæ divinæ propria, & absoluta est infinita: ergo quamvis reddat illam incommunicabilem alteri ut supposito alieno, secùs verò personæ propriæ.

18 Respondet *secundò* Vazquez, permittendo, quòd subsistentia absoluta afferat secum aliquam perfectionem: sed non quæ sit simpliciter talis, de cujus ratione est, quòd sit melior ipsa quàm non ipsa: perfectio autem subsistentiæ absolutæ impediret aliam majorem perfectionem, quia foret incommunicabilis, & ex hoc capite impediret communicationem naturæ divinæ tribus personis divinis, quæ est in Deo omnium perfectionum maxima. ¶ Sed hæc solutio manet satis impugnata ex dictis, quin opus sit aliquid addere.

19 Probatur *secundò* ratione: Nam essentia divina intra propriam lineam, est infinita; non esset infinita intra propriam lineam, nisi intra eam haberet propriam subsistentiam: ergo in Deo est subsistentia absoluta. Minor probatur *primò*: Quia natura creata est finita, indiget subsistentia realiter distincta: ergo ut natura divina sit infinita absolute, requiritur, quod subsistat subsistentia realiter secum identificata; & ut sit infinita intra suam lineam, requiritur, ut subsistat subsistentia de linea essentiæ. *Secundò*: Quia natura divina est infinita intra suam lineam, est suum *esse* intra suam lineam; sed hæc ratio probat, ut sit per se subsistens intra suam lineam: siquidem immediatum susceptivum *quod* existentiæ intra lineam substantiæ est subsistens per se seu, ut *quod*: ergo ut sit infinita intra propriam lineam, desideratur, quòd habeat subsistentiam intra propriam lineam. *Tertiò*. Nam quia natura divina est infinita intra suam lineam, petit esse suum *operari* ex vi suæ lineæ; ergo etiam intra propriam lineam debet esse per se subsistens. Patet consequentia: quia operationes sunt subsistentium, ut pro nunc supponimus.

20 Respondet Vazquez *primò*, ad infinitatem naturæ divinæ sufficere non esse ab alio tamquam à causa, sicut ad limitationem naturæ creatæ sufficit, quod sit ab alio tamquam à causa.

Contrà est: Nam ultrà requiritur, quòd non sit ab alio tamquam à ratione à priori, à quo quasi activè dimanet: ergo etiam ad infinitatem illius requiritur, quòd non dependeat ab alio tamquàm à sustentante, quod sit ratio posterior illius. Antecedens est certum: aliàs natura divina non esset fons totius Divinitatis. Consequentia verò probatur: Tum quia, ex eo quòd non dependet ab alio tamquam à ratione à priori, rectè deducitur, quòd non dependet ab alio hoc modo in existendo: ergo etiam deducitur quòd non dependet ab alio tamquam à sustentante. Tum etiam: quia indispensabilior est in qualibet re dependentia à suo principio efficienti, aut quasi efficienti, quàm dependentia ab alio tamquàm à sustentante à se realiter, vel virtualiter distincto: & ita suppositum creatum numquam potest absolvi à dependentia à sua causa efficienti, quamvis possit absolvi ab alio velut à sustentante, ut tradidimus tract. *de Incarnat.* disp. 3. num. 42. ergo si natura divina non dependet ab alio tanquam à ratione à priori, à quo quasi activè dimanet, multò minùs debet dependere ab aliqua ratione posteriori, seu alterius lineæ tanquam à sustentante.

21 Respondet *secundò*, ad infinitatem naturæ divinæ sufficere, quòd identificetur realiter cum subsistentiis personarum, quin opus sit, quòd habeat propriam subsistentiam pertinentem ad lineam ejusdem naturæ.

Sed hæc evasio eisdem impugnationibus refellitur: Nam ad infinitatem naturæ divinæ requiritur, quòd sit suum *esse & operari* absque distinctione virtuali: & proptereà asservimus tract. 1. disp. 2. dub. 2. & 3. naturam divinam constitui metaphysicè per *intelligere* actuale: ergo etiam requiritur, quod sit suum *subsistere* absque distinctione virtuali. Patet consequentia: quia prius concipitur aliquid subsistere quàm existere, & operari, eò quòd proximum susceptivum existentiæ in linea substantiali, & principium *quod* operandi est subsistens ut *quod*.

22 Sed obiicies: Ad infinitatem divinæ essentiæ sufficit, quòd identificetur realiter cum personalitate, & non requiritur, quòd ex vi suæ lineæ sit personata: ergo non requiritur quòd ex vi suæ lineæ sit subsistens.

Respondetur, esse notam disparitatem inter subsistentiam, & personalitatem: Nam personalitas affert secum incommunicabilitatem alteri ut supposito sivè proprio, sivè alieno, & hac ratione nequit convenire nisi prædicato relativo. Cæterùm ad veram rationem subsistentiæ non requiritur incommunicabilitas alteri ut supposito proprio, ut suprà probatum est; sed sufficit, quod non

non dependeat ab alio tamquam à sustentante, & quòd sit principium *quod* existendi & operandi. Unde quamvis natura divina non possit reddi personata intra propriam lineam, potest, & debet reddi subsistens ex vi propriæ lineæ.

§. II.

Alia ratio pro eadem resolutione.

23 PRobatur *tertiò* ratione, per quam præcedentes roborantur, confirmantur, & explanantur: Deus pro priori ad relationes est intelligens & volens, immò identificans intellectionem, tamquam aliquid propriæ lineæ, sed eo ipso nequit non pro priori ad illas intelligi aliqua subsistentia: ergo pro priori ad subsistentias relativas datur in Deo aliqua subsistentia absoluta. Major supponitur ex dictis loco proximè relato. Minor vero probatur: Nam omnis actio supponit principium *quod* sui, sed principium *quod* est subsistens: ergo pro priori ad relationes nequit non intelligi aliqua subsistentia.

Confirmatur: Essentiæ divinæ pro priori ad relationes convenit existentia ut prædicatum essentiale: ergo est suum *esse* existens ut *quod* pro priori ad illas; sed quod existit ut *quod*, prius subsistit ut *quod*: ergo pro priori ad relationes datur in Deo subsistentia absoluta. Antecedens supponitur ex dictis loco proximè relato. Et prima consequentia etiam liquet, ex discrimine inter existentiam creatam, & divinam: existentia enim creata, quia non est prædicatum essentiale naturæ aut suppositi creati, solùm existit, ut *quo*, quamvis suppositum ratione illius existat ut *quod*: at si natura divina est suum *esse* absque distinctione virtuali, nequit non existere tàm ut *quo*, quàm ut *quod*. Minor verò subsumpta probatur: Tum quia immediatum susceptivum existentiæ est subsistens ut *quod*. Tum & præcipuè: quia si existentia per se existit ut *quod*, non potest dici, quod est talis, quia est hujus naturæ, sed quia est ipsum *esse* per se subsistens: ergo si essentia divina est per se existens ut *quod*, etiam est per se subsistens ut *quod*.

24 Respondebis cum Vazquio tàm rationi, quàm confirmationi, ex illis unum tantùm probari, nempè essentiæ divinę convenire esse operari, ut *quod*, quod planum est; sed ad hoc non requiritur, quòd ei conveniat independenter à subsistentiis relativis; sed sufficit, quòd ipsa essentia pro illo priori intelligatur radicans ipsum *esse*, & operationem ut habendam in signo relationum, & quòd identificetur realiter cum subsistentiis relativis. *Maximè*: Quia non est adeò certum, quòd operationes sint subsistentiarum, nisi tantùm denominativè.

Contrà est *primò*: Nam existentia & operatio sunt prædicata absoluta Dei, cùm sint communia toti Trinitati, immò pertinent ad lineam primordialem, ut pro nunc supponimus: ergo conveniunt Deo pro priori ad relationes. ¶ *Secundò*: Nam in Deo non datur nisi unicum *esse* absolutum, per quod unicè existunt omnia prædicata divina sivè absoluta, sivè relativa; sed hoc per prius convenit essentiæ, quàm attributis & relationibus: quia ratio id exigit, ut natura existat ratione sui, & attributa, ac proinde relationes, quæ sunt posteriores attributis, non nisi ratione naturæ: ergo. *Tertiò*: In creatis id habet *esse* ut *quod*, cui convenit per se primò ut *quod* esse ab alio tamquam à causa, & hoc convenit naturæ substantiali subsistenti pro priori ad suas proprietates: ergo è converso id in Deo habet ratione sui *esse* ut *quod*, cui convenit non esse ab alio tamquam à causa & tamquam à ratione à priori; sed hoc tantùm convenit naturæ divinæ pro priori ad attributa & relationes: ergo. ¶ Confirmatur: Quia paternitas dimanat, aut quasi dimanat activè ut *quod* ab essentia, habet *esse* ut *quod*: item quia Filius & Spiritus-sanctus procedunt ut *quod* ab alio tamquam à principio, habent esse ut *quod*: ergo potiori titulo id, cui convenit non esse ab alio tanquam à causa, nec tanquam à principio, nec tanquam à ratione à priori, habet *esse* ut *quod*. ¶ Confirmatur ulterius: Nam quia natura substantialis creata est, à qua procedunt per dimanationem realem proprietates, pro priori ad illas existit ut *quod*; sed attributa & paternitas dimanant per veram dimanationem virtualem ab essentia: ergo essentia divina pro priori ad attributa, & relationes existit ut *quod*.

Quartò & ultimò: Si existentia divina non conveniret per se primò naturæ sed personis, existentia multiplicaretur vel realiter, vel virtualiter ad multiplicationem personarum; consequens est falsum. Minor est certa ex dictis disp. præced. dub. 3. Major verò probatur: Nam existentia multiplicatur ad multiplicationem susceptivi immediati illius: & propterea natura humana quia non habet propriam existentiam, sed existit per existentiam suppositi, multiplicatur numero, dum est in pluribus suppositis: sicut è converso ex eo arguit D. Thomas quæst. 9. *de Pot.* art. 5. ad 13. naturam divinam non multiplicari ad multiplicationem trium personarum, quia pro priori ad illas subsistit ut *quod*: ergo si existentia divina per se primò conveniret personis, multiplicaretur ad multiplicationem earum.

25 Nec obest, quòd attributum misericordiæ (*v. g.*) non multiplicatur ad multiplicationem personarum. Tum quia probabile est in via D. Thomæ, attributa habere proprias subsistentias, ut non obscurè colligitur ex iis, quæ docet loco proximè relato *de Pot.* ad 16. ubi concedit attributa habere subsistentiam, sicut relationes. Idemque innuit in hac 1. part. quæst. 30. art. 1. ad 2. Juxta quod duo colligenda sunt: Et quòd attributa non sunt formæ per se primò convenientes personis, sed sunt per se subsistentes sicut essentia; ideoque non debet attributum misericordię multiplicari ad multiplicationem personarum, sicut essentia. Et quòd spiratio activa, juxta hanc doctrinam, affert secum suam propriam subsistentiam. Nec propter hoc datur in Deo quarta persona: quia spiratio activa est communicabilis Patri, & Filio; quod est contra rationem personæ.

Tum etiam: Nam licèt probabilius sit, attributa divina non habere proprias subsistentias, priùs tamen conveniunt essentiæ per se subsistenti, & ratione ejus subsistentiæ priùs subsistunt, sicut ratione existentiæ illius priùs existunt; & posteà conveniunt personis: unde non est mirum, quòd attributum misericordiæ non multiplicetur ad multiplicationem personarum. Aliter res acciderent, si attributa per se primò convenirent personis. Et ob hanc rationem diximus, quòd vel existentia divina convenit per se primò naturæ: vel opus est concedere, quòd multiplicentur existentiæ saltèm virtualiter ad multiplicationem personarum.

§. III.

Opinio contraria.

26 OPpositam opinionem defendunt Vazquez in præf. disp. 125. cap. 3. Arrub. disp. 109. Lorca 3. part. disp. 14 & ex Thomistis Arauxo tom. 2. Metaphys. lib. 7. quæst. 2. art. 3. num. 11. Pro qua arguitur *primò*: Si natura divina haberet propriam subsistentiam, darentur in Deo quatuor personæ, tres relativæ, & una absoluta. Sequela probatur: Nam *subsistentia* idem est ac *hypostasis*, seu *persona*, juxta communem PP. & Conciliorum acceptionem, ut pluribus & differtis eorum testimoniis probat Vazquez, & possunt videri in N. Salm. in hoc tract. disp. 9. à num. 122.

Respondetur, omnes tàm Conciliorum, quàm SS. PP. authoritates unam in hac materia habere solutionem, scilicèt quòd *subsistere* potest bifariam accipi: vel quatenus dicit modum habendi *esse* à se & per se; quod sanè est subsistere, sed non sufficit ad rationem personæ. Vel quatenus præter prædictam perseitatem ulteriùs importat incommunicabilitatem; & sic est persona & hypostasis. Fatemur quidem Concilia, & PP. non raró accipere seu intelligere *subsistere* in posteriori sensu. Sed cùm expressè sæpè loquantur de *subsistere* primo modo considerato, ut evidenter demonstrant eorum testimonia adducta num. 15. & alia permulta allegata in præf. à Salm. & Mag. à Sancto Thoma, non est, cur non admittamus in Deo subsistentiam absolutam ob authoritatem PP. nec est, cur cogamur concedere quaternitatem personarum in divinis.

27 Sed obiicies: *Persona* nihil aliud significat nisi subsistens in natura intellectuali, ut docet D. Thomas quæst. 9. *de Pot.* art. 3. ad 1. his verbis: *Nomine personæ significatur subsistens in natura intellectuali*: ergo si natura haberet ex vi suę lineæ propriam subsistentiam in Deo esset persona pro priori ad relationes.

Et

Et confirmatur *primò*: Nam etiam subsistentia relativa Patris (v. g.) relinquit naturam communicabilem Filio; sed hoc non obstante constituit personam: ergo estò subsistentia absoluta relinqueret naturam communicabilem, constitueret personam. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam ex prædicta solutione sequitur adminùs, Deum antecedenter ad relationes esse semipersonam: quia etsi illi deficeret incommunicabilitas, quæ ad completum conceptum *personæ* requiritur, haberet perseitatem in existendo, quæ est unum ex requisitis ad rationem *personæ*.

Ad objectionem satis constat ex dictis num. 1. & 2. cum eodem D. Thoma, qui docet, nomine *personæ* non significari quodlibet subsistens in natura intellectuali, sed subsistens quod sit hypostasis. ¶ Ad primam confirmationem respondetur, concessis præmissis; negando consequentiam, ob apertam disparitatem inter subsistentiam Patris, & subsistentiam naturæ. Nam subsistentia Patris in se est incommunicabilis Filio: redditque naturam alteri incommunicabilem ut subsistentem per eam: quia eo modo, quo subsistit in Patre, non communicatur Filio. Subsistentia verò absoluta naturæ & est communicabilis tribus personis, & natura subsistens per eam, eo modo quo subsistit per eam, communicatur illis. Et ita non debet constituere personam. ¶ Ad secundam respondetur, negando antecedens (estò alii concedant) Quia sicut equus, ex eo quod participet rationem animalis, quæ est unum ex prædicatis essentialibus hominis, non potest dici semihomo; ita dicimus in nostro casu. Et ratio est: quia essentiæ sunt indivisibiles & sicut numeri, quibus quodcunque addas, vel demas, solvitur species. *Maximè*: Quia non quæcunque perseitas in existendo est pars personæ, sed ea, quæ fundat incommunicabilitatem.

28 Arguitur *secundò*: Ideo natura divina haberet propriam subsistentiam absolutam, quia pro priori ad relationes datur *hic Deus*, qui est concretum Deitatis; sed hæc ratio non convincit: siquidem etiam in Deo datur *hic Spirator*, qui est concretum spirationis activæ, quia spiratio activa ex vi suæ lineæ dicat propriam subsistentiam: ergo natura divina non habet propriam subsistentiam.

Et confirmatur *primò*: Deus pro priori ad relationes non est principium *quod* generandi, aliàs hoc conveniret Filio & Spiritui-sancto: ergo nec est subsistens ut *quod*. Patet consequentia: quia id, cui primo competit habere *esse* ut *quod*, est principium *quod* operandi & generandi. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam aliàs natura divina non posset concipi in abstracto; cùm non possit concipi nisi ut subsistens.

Ad argumentum satis constat ex dictis num. 25. Nam si sequamur primum modum dicendi, quem tuentur plures Doctores, & est probabilis in via D. Thomæ, hoc concretum *Spirator* desumitur à subsistentia propria spirationis activæ. Si verò sequamur posteriorem modum dicendi (qui est probabilior) cogimur defendere, hoc concretum *Spirator* esse Patrem, & Filium, seu hunc Deum ratione subsistentiarum relativarum, vel absolutæ; sicut hic Deus ratione subsistentię absolutæ est misericors, & justus. Nec est par ratio de spiratione activa, & natura divina; sicut nec est de natura, & attributis.

29 Sed dices, ex hoc posteriori modo dicendi sequi unum ex duobus, vel quod existentia non multiplicaretur virtualiter in Deo, estò conveniret per se primò personis: vel quòd spiratio activa multiplicatur ad multiplicationem Patris, & filii: siquidem spiratio activa convenit per se primò his duabus personis.

Respondetur, negando unum, & aliud extremum dilematis. Nec ratio ibi adducta convincit: Nam quamvis spiratio activa conveniat per se primò ut *quod* duabus prædictis personis; convenit tamen per se primo ut *quo* voluntati divinæ: quia non intelligitur dimanare immediatè à paternitate & filiatione, sed à voluntate, prout hæc connotat prædictas relationes: Unde cùm voluntas sit una & indivisibilis in Patre & Filio, non est, cur spiratio activa multiplicetur ad multiplicationem eorum. Aliter res contingeret, si essentia divina non haberet propriam subsistentiam: quia existentia conveniret per se primò tàm ut *quo*, quàm ut *quod* personalitatibus divinis, eò quòd subsistentia est immediatum susceptivum existentiæ utroque modo, & propterea debebat multiplicari ad personarum multiplicationem.

30 Ad primam confirmationem respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam: Nam ideo Deus pro priori ad relationes non est generans ut *quod*, quamvis subsistat ut *quod*, quia ad generandum requiritur oppositio relativa, quam non dicit subsistentia absoluta, sed relativa. Cæterùm ad rationem subsistentiæ sufficit, quòd sit principium *quod* operationum essentialium.

Ad secundam confirmationem respondetur, falsum esse, naturam divinam non posse concipi in abstracto, estò habeat propriam subsistentiam. Nam si concipiatur imperfectè, prout ex modo significandi tantùm concipitur à nobis in via, potest concipi, & non ut subsistens, quia hoc modo concepta distinguitur quodammodò natura à sua subsistentia; Immò estò concipiatur per conceptus perfectos Theologicos, seu prout est in se, adhuc potest accipi in abstracto: quia formaliter eminenter habet *esse* ut *quo*, & ut *quod*, æquivaletque humanitati in abstracto, & homini subsistenti ut *quod*.

§. IV.

Secunda resolutio quoad subsistentias relativas.

31 Dicendum est *secundò*, personas divinas, præter subsistentiam absolutam & communem essentiæ, afferre proprias subsistentias relativas. Hęc assertio est communis inter Theologos, ut potest videri apud Salmant. Et potest suaderi, sicut & pręcedens, authoritatibus desumptis ex Conciliis, & SS PP. Ex quibus primam desumimus ex 6. Synodo gener. act. 11. ubi dicitur: *Sanctissima Trinitas numerabilis facta est personalibus subsistentiis*. Idemque habetur in Concil. Nicæno generali 1. & 2. nec non in Lateran. 2. approbato à Martino Pap. I. ubi subiicitur anathemati, qui non confitetur *unum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus*. Idem docet Athanas. lib. *de Trinit.* ubi ait: *Tres personas confiteor, tres subsistentias, tria propria*. Eumdem modum loquendi habent Ambros. in symbolo Apostol. cap. 2. & alii plures PP. quorum testimonia congerunt N. Salm. in præf. disp. 9. num. 61. & 62.

Et confirmat D. Thomas quæst. 9. *de Pot.* art. 2. ad 9. dicens: *Ad vitandum errorem non dicimus tres substantias, sicut tres subsistentias*. Et infrà quæst. 40. art. 3. ubi ait: *Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subjecto, sed ferunt secum sua supposita, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes*. Idem repetit aliis in locis.

Ex quibus conficitur brevis hæc ratio: Nam de divinis relationibus debemus sentire, ut sumus edocti à PP & Conciliis; sed Concilia, & PP. ut vidimus, agnoscunt in Deo tres subsistentias distinctas, quæ utpotè tales, non possunt esse absolutæ: ergo de facto præter subsistentiam absolutam dantur in Deo tres subsistentiæ relativæ.

32 Nec possunt Concilia, & PP. intelligi de subsistentiis in concreto, quasi velint dicere, quòd in Deo dantur tres subsistentes; ad quod sufficit unica subsistentia personis appropriata; sicut omnipotentia unica dicuntur *tres omnipotentes* adjectivè.

Non (inquam) possunt hoc modo intelligi. Tum quia eorum testimonia non est necessarium divertere ad improprias intelligentias, quando ex sincera & litterali eorum interpretatione seu acceptione, nullum sequitur inconveniens; quod certè non occurrere juxta nostram assertionem constabit ex solutione argumentorum. *Tum etiam*: Nam in prædictis authoritatibus haud obscurè innuitur inveniri in Deo tres subsistentes substantivè, siquidem asserunt dari tres subsistentias; sed ad multiplicationem nominis substantivi requiritur omninò multiplicatio formarum: ergo. *Tum deinde*: Quia Concilia, & PP. ita asserunt multiplicari subsistentias, ut negent multiplicari Deitatem, & attributa; sed tam attributa, quàm Deitas, si sumantur in concreto & adjectivè, possunt prædicari pluraliter: ergo aliquid aliud existimant de subsistentiis. *Tum denique*: Quia ut multiplicentur concreta adjectivè, opus est, ut multiplicentur subjecta formæ, sed subjectum, quod denominatur ut *quod* à qualibet ejus forma, est subsistens ut *quod*, sive absolutum sive relativum: ergo vel non dantur tres subsistentes adjectivè, vel dantur etiam tres subsistentes substantivè.

33 Probatur conclusio insuper ratione, qua prædicta evasio simul efficaciter refellitur. Nam incommunicabilitas, quam persona Patris importat, debet fundari in aliquo positivo, cum generaliter hoc conveniat cuilibet negationi, cujus conditionis est incommunicabilitas; sed non potest fundari in perseitate absoluta, cum hæc potiùs fundet communicabilitatem ad *intrà*: ergo debet fundari in perseitate relativa. Jam sic; sed omnis perseitas, maximè quæ fundat incommunicabilitatem, est subsistentia: ergo cum dentur in divinis tres incommunicabilitates fundatæ juxta numerum personarum, oportet dari tres subsistentias, suprà quas fundentur.

Confirmatur, & declaratur prædicta ratio, & simul præcluditur tacita evasio. Nam illud positivum fundans in Patre (v.g.) incommunicabilitatem est ex vi propriæ lineæ principium *quod* actionis notionalis; sed principium *quod* actionis est subsistentia seu subsistens ut *quod*, & est persona, si est incommunicabile: ergo positivum illud, quod in Patre fundat omnimodam incommunicabilitatem, est propria subsistentia. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: Tum quia principium *quod* actionis notionalis debet distingui realiter à termino *qui*; sed hoc nequit verificari de aliquo absoluto: ergo principium *quod* est illud positivum fundans omnimodam incommunicabilitatem. Tum etiam: quia principium *quod* & terminus *qui* mutuò sibi correspondent; sed terminus actionis notionalis non est aliquid absolutum, aliàs hoc produceretur, quod est hæreticum: ergo principium *quod* illius non est absolutum.

34 Roboratur amplius: Ratio formalissima & directè significata per hoc nomen *persona divina* debet esse subsistentia relativa, ut vidimus cum D. Thoma num. 7. sed in Deo sunt tres personæ realiter distinctæ: ergo in Deo debent dari tres subsistentiæ relativæ. ¶ Hæc omnia firmari ulterius possunt ex iis, quæ docemus tract. *de Incarnat.* disp. 3. Nam Verbum divinum reddit formaliter subsistentem humanitatem Christi Domini; sed non per subsistentiam absolutam: ergo per subsistentiam relativam & propriam. Major videtur certa: siquidem Verbum divinum supplet, per id quod immediatè terminat humanitatem Christi, subsistentiam propriam, vicesque illius gerit. Minor probatur: Nam si immediatè terminasset humanitatem ratione subsistentiæ communis seu absolutæ, omnes personæ divinæ æqualiter fuissent incarnatæ, ut probamus loco citato.

§. V.

Adversariorum sententia.

35 PLures Theologi, ut Durandus, Scotus, Capreolus, D. Albertus, & alii relati à N. Salmant. in præf. disp. 9. num. 73. tenent non dari in Deo tres subsistentias relativas. Et arguitur *primò* ex D. Thoma quæst. 8. *de Pot.* art. 3. ad 7. ubi ait: *Relationes autem in divinis etsi constituant hypostases, & sic faciant eas subsistentes; hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina. Relatio enim in quantùm est relatio non habet quòd subsistat, vel subsistere faciat: hoc enim solius substantiæ est.* Idem repetit ad 9 his verbis: *Relatio distinguit, in quantum est relatio: constituit autem hypostasim, in quantum est divina essentia.*

Ad hoc argumentum respondetur, D. Thomam in prædictis testimoniis intendere aliud longè diversum: Siquidem mens D. Thomæ tantùm est, quòd relatio divina non constitueret personam, hypostasim, & subsistentem, nisi esset identificata cum essentia divina, ut liquet in relatione creata, quæ nequit constituere subsistens, eo quòd distinguitur à natura; & ita à natura habet velut à prima radice, quòd constituat personam. Cum quo stat optimè, quòd proximè constituat personam subsistentem. *Maximè*: Quia in via D. Thomæ id quod constituit personam, debet eam distinguere, ut videbimus dub. sequenti.

36 Arguitur *secundò*: Nam in Deo datur subsistentia absoluta, per quam per se primò subsistit natura, & per se secundò attributa & relationes: ergo superflua est in qualibet persona alia subsistentia relativa. Consequentia probatur: Tum quia ex hoc quòd misericordia in Deo est infinita in sua linea, nequit in personis dari nisi una misericordia; sed subsistentia essentiæ est non minùs infinita: ergo. Tum etiam: nam ad rationem personæ divinæ tantùm desideratur natura, subsistentia, & incommunicabilitas: ergo si natura divina habet propriam subsistentiam, & ratione relationum additur incommunicabilitas, dantur omnia, quæ desiderantur ad rationem personæ, atque ideo superflua est alia subsistentia relativa. Tum denique: Quia N. Complut. abbrev. *de Gener.* disp. 15. à num. 44. docent, implicatoriam esse simultatem plurium subsistentiarum etiam diversæ rationis.

Adde *primò*: Ideò in Deo datur unica existentia absoluta, quia existentia essentiæ existunt personæ; sed etiam personę subsistunt subsistentia essentiæ, ut tradit D. Thomas locis supra citatis, & præcipuè quæst. 9. *de Pot.* art. 5. ad 3. his verbis: *Ipsa essentia divina est secundùm se subsistens; sed econverso proprietates personales habent, quòd subsistant ab essentia*: ergo etiam datur in Deo unica subsistentia essentiæ. ¶ Adde *secundò*: Natura creata semel affecta una subsistentia connaturali & absoluta, nec divinitùs potest fieri, ut terminetur alia, sive sit absoluta, sive relativa, sive creata, sive divina: ergo si natura subsistit subsistentia propria, non potest ulteriùs terminari subsistentia alia relativa.

37 Respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Cujus nulla probatio convincit. *Non prima*, propter notam disparitatem inter misericordiam, & subsistentiam: Misericordia enim nequit multiplicari in Deo, nisi multiplicetur objectum ejus formale, quod est bonitas divina, ut est ratio sublevandi miseriam; sed hoc ipso quòd sit infinita, respicit divinam bonitatem sub ratione sublevandi omnem miseriam: non ergo est locus in Deo alio objecto misericordiæ, nec alteri misericordiæ. At subsistentia absoluta essentiæ non habet omnem excogitabilem perseitatem; siquidem solùm confert naturæ, quòd sit ad se, ex cujus perfectione oritur, quòd sit communicabilis ad *intrà*, & non constituat personam: ultra quam necessaria est alia perseitas, quæ sit ad alium, fundans incommunicabilitatem, & constituens personam. Ex quo liquidò constat, diversa esse objecta formalia unius, & alterius: quare datur locus in Deo alteri subsistentię relativæ. *Nec secunda*, propter dicta num. 33. Quibus potest addi, quòd incommunicabilitas non est prædicatum constitutivum personæ; sed ortum ex prædicato illius constitutivo, quia est negatio. Et ita non quælibet subsistentia, sed fundans eam debet constituere personam: hæc autem nequit esse absoluta: ideoque oportet, quòd detur alia relativa. *Nec tertia*: Nam subsistentiæ creat estò forent diversæ entitativè, essent tamen ejusdem rationis in terminando, & sic ad invicem se impedirent. At subsistentia absoluta, & relativa in Deo non solùm sunt diversæ rationis entitativè, sed in terminando; ut constat ex dictis. Unde non se impediunt ad invicem, sed potiùs una cum altera optimè cohæret.

38 Ad primum additamentum respondetur ex dictis disp. præced. dub. 3. quòd in personis divinis dari unicam existentiam non provenit præcisè ex eo, quod existunt existentia essentiæ, sed ex eo quòd omnis existentia est absoluta, tribuitque formaliter loquendo eumdem effectum formalem, nempe reddere rem extra nihil. At subsistentia absoluta nequit præstare omnem effectum formalem, quem habet persona divina: & ideò opus est alia subsistentia relativa. Per quod constat ad authoritatem D. Thomæ: Nam quamvis personæ habeant subsistere secundariò & ratione essentiæ subsistentia illius, ulteriùs requiritur, quòd per se primò subsistant alia subsistentia, quæ sit ad alterum, & fundet incommunicabilitatem.

Ad secundum respondetur, esse evidens discrimen inter subsistentiam creatam, & divinam: subsistentia enim creata quia est finita, sua finitate limitat & finit naturam, ne alteri communicetur: Et hinc provenit, quòd tribuat ei perseitatem independentiæ, & perseitatem incommunicabilitatis. At subsistentia absoluta Dei quamvis tribuat perseitatem independentiæ; nequit tamen tribuere perseitatem fundantem incommunicabilitatem: non alia ratione nisi quia est absoluta, infinita, & perfectissima, & propterea communicabilis ad *intrà*. Unde quamvis subsistetia creata non relinquat locum alteri subsistentiæ, benè verò subsistentia absoluta essentiæ divinæ.

39 Ar-

39 Arguitur *ultimò* ab inconvenientibus: Nam ex nostra sententia videtur sequi *primò*, naturam divinam pendere, & non pendere ab alio: & esse per se, & esse in alio: Non quidem pendere ab alio nec esse in alio: quia subsistit propria subsistentia: Pendere ab alio, & esse in illo: quia subsisteret subsistentia relativæ personę, cui communicatur. ¶ *Secundò* naturam divinam esse subsistentem subsistentia propria, & non esse: Esse ut supponitur: Non esse: quia una subsistentia nequit reddi subsistens alia subsistentia: sicut nec unio queit uniri alia unione, quia est essentialiter alia unio.

Respondetur, nullum ex his inconvenientibus sequi ex nostra doctrina. *Non primum*. Nam in primis, ex eo quod natura subsistat subsistentiis personarum, non sequitur esse in alio: siquidem personæ non sunt aliud ab essentia, sed ipsa essentia. Item *pendere ab alio* duo dicit, & quòd dependens distinguatur ab illo, & quòd in se non habeat à quo sustentetur. Neutrum habet natura divina: non primum, ut ex se liquet; nec secundum, quia eo ipso quòd gaudeat intra suam lineam propria subsistentia, à seipsa sustentatur. Subsistentia ergo relativa solùm tribuit naturæ jam subsistenti in se, ad se, & per se, quòd alio modo subsistat per se: in quo nullum est absurdum.

Nec secundum. Nam licèt unio, quia est essentialiter unio, non possit uniri unione ejusdem rationis in ratione formali uniendi, potest tamen uniri unione, quæ sit diversę rationis in ratione formali uniendi. Ita videmus, quòd linea est unio partium superficiei, & simul unitur substantię per aliam unionem: quod ideo contingit, quia hęc in ratione *unionis* est diversæ rationis ab ipsa linea. Pariformiter quamvis actio, quia est ipsum *fieri*, non possit produci per aliam actionem ejusdem rationis, potest tamen fieri per actionem divinam, quia hæc est diversæ rationis ab actione creata. Unde cùm subsistentia relativa sit in ratione formali subsistendi diversæ rationis à subsistentia absoluta essentiæ, non obest, quòd natura subsistat per istam, ut posteà possit subsistere per illam.

§. VI.

Dubiola quædam.

40 IN primis infertur ex dictis, in Deo esse tres personas, & non plures. Hoc corollarium præterquamquòd est de fide, utpotè statutum in Concilio Tolet. 11. & Later. ubi deffinitur, esse tres personas distinctas in Deo cum unitate essentiæ, apertè colligitur ex hucusque dictis in hac disput. Nam in Deo tantùm sunt tres subsistentię adinvicèm incommunicabiles, videlicet paternitas, filiatio, & spiratio passiva: spiratio enim activa est communicabilis Patri & Filio: item subsistentia essentię communicatur his & Spiritui sancto; sed sola subsistentia præstans omnimodam incommunicabilitatem constituit personam: ergo in Deo sunt tres personę, & non plures. *Rursus*: In Deo datur duplex processio, & non plures: ergo dantur tres personæ, & non plures. Antecedens satis constat ex dictis disp. 1. dub. 4. & 5. & disp. 2. dub. 2. Consequentia vero probatur: Nam quælibet processio petit principium *quod* & terminum *qui* realiter distincta, quæ sunt propria personarum: ergo generatio, quæ est prima processio, petit duas personas, quarum una sit generans & alia procedens: Item processio per voluntatem debet spirare aliam personam: ergo sunt tres: Sed non possunt dari duæ personæ innascibiles & ingenitæ, ut vidimus ex Hilario & D. Thoma disp. 3. dub. 1. ergo sunt tantùm tres.

41 Inquires tamen *primò*: An in Deo propriè loquendo detur numerus transcendentalis personarum? Respondetur affirmativè. Nam ubi reperiuntur tres unitates distinctæ, non potest non admitti numerus transcendentalis, qui in nullo alio consistit; sed tales unitates reperiuntur in Deo, ut diximus disp. præced. num. 77. ergo & numerus transcendentalis Sublatis tamen imperfectionibus quas numerus transcendentalis creatus importat, uti est compositio, & partialitas unitatum: quia talis numerus est unum per se, non per compositionem, nec per simplicitatem, sed per identitatem in eadem existentia; & aliàs quęlibet ejus unitas seu persona est tanta, quanta est tota Trinitas quantitate perfectionis, licet non quantitate extensiva & discreta: ad rationem autem partis erat necessaria inęqualitas in perfectione, vel quòd essent unitates finitæ; quorum nihil reperitur in divinis personis, nec in aliis rationibus in quibus talis natura reperitur. Quòd si PP. & Concilia aliquando omnem numerum negant in Deo, loquuntur respectu essentiæ & absolutarum perfectionum, quæ non multiplicantur.

Nota tamen, quòd termini numerales, quibus hic numerus personarum significatur, nempè unum, duo, & tria nihil positivum addunt suprà ipsas res, de quibus dicuntur, sed tantùm negationem aut privationem, nempè indivisionem, seu identitatem cum alio.

42 Ex quo deducitur, quòd hic triplex numerus personarum explicari debet nomine *Trinitatis*. Tum quia in Deo datur numerus ternarius: ergo debemus uti nomine *Trinitatis*. Probatur consequentia: Nam quia in Deo datur pluralitas personarum, rectè utimur hoc nomine ad eam significandam: ergo si etiam dantur tres personæ, rectè possumus uti nomine *Trinitatis* ad eam significandam. Tum etiam: nam hoc nomen *Trinitas* secundùm ejus proprietatem significat magis numerum personarum in unitate essentię, quàm unitatem essentiæ in recto, & numerum personarum in obliquo, ut docet D. Thomas in præs. quæst. 31. art. 1. ad 1. & in 1. dist. 24. quæst. 2. art. 2. ad 2. ergo rectè possumus uti nomine *Trinitatis*.

43 Sed non propterea possumus uti nomine *triplicitatis*, & Deum *triplicem* prædicare, propter ea quę Concil. Tolet. 11. tradit his verbis: *Deus non triplex sed trinus dici, & credi debet*. Quod potest suaderi ratione D. Thomæ loco proximè relato ex hac 1. part. in solut. ad 3. Nam nomina *duplex* & *triplex* in propria significatione ipsis ab Arithmeticis imposita (quibus in hac parte stare debemus) important aliquid compositionis, vel proportionem inæqualitatis, summę simplicitati & æqualitati repugnantem; quod non habent nomina hæc *Trinus*, & *Trinitas*, sed significant tres personas in unitate essentiæ; ergo quamvis rectè utamur hominibus *Trini* & *Trinitatis*, secus verò nomine *triplicis* aut *triplicitatis*. Eadem ratione debent dici *duæ processiones*, sed non *duplex processio*.

44 Inquires *secundò*: An conceptus *personæ* prædicetur univocè de tribus personis divinis? Ad quod respondendum est negativè. Quia ratio univoca est abstrahibilis à differentiis illam contrahentibus; sed ratio *personæ divinæ* non potest abstrahi à particularibus personis: ergo non est univoca. Minor probatur: Tum quia non potest dari perfecta abstractio unius rationis ab alia absque distinctione virtuali; sed ratio *personæ divinæ* non distinguitur virtualiter à ratione cujuslibet particularis personæ, cùm fiat de linea cujuslibet personæ divinæ particularis: ergo ratio *personæ* nequit abstrahi à particularibus personis. Tum etiam: nam si hujusmodi ratio posset perfectè abstrahi, vel esset genus, vel species: ergo posset dari in Deo compositio metaphysica ex genere & differētia ut ex specie & differentia individuali; quod pugnat cum summa simplicitate Dei.

45 Sed dices *primò*: D. Thomas 1. dist. 25. quæst. 1. art. 3. & ibidem ad Annib. postquam impugnat sententiam dicentem rationem *personæ* dici analogam analogia proportionalitatis respectu trium personarum, asserit, quòd est illis communis, sicut ratio *animalis* est communis homini, & asino: ergo nostra resolutio est contra D. Thomam. ¶ *Secundò*: Ratio *personæ divinæ* æqualiter competit tribus personis, aliàs una esset perfectior altera: sed de conceptu analogiæ est inæqualitas: nam ratio analoga debet esse partim eadem, & partim diversa in analogatis: ergo non est analoga, sed univoca.

Ad *primum* respondetur, D. Thomam non impugnare, quòd persona divina dicatur analogicè, sed quòd sit analoga tantùm per modum relationis rationis, vel secundæ intentionis, & non secundùm rem, ut sententia, quam impugnat, asserebat. Et ad hoc adduxit exemplum animalis, quod nullo ex dictis modis est ratio communis homini, & asino. Et hoc & non amplius S. Doctor intendebat, ut eum legenti constabit. ¶ Ad *secundum* respondetur, quòd ad salvandam unitatem cum diversitate, requisitam ad communem rationem analogorum, satis est, quòd ratio communis nequeat omninò à suis rationibus quasi differentialibus præscindi: nam hoc ipso talis ratio communis est partim eadem, & partim diversa; cùm eademmet ratio, in qua conveniunt, necessario includat rationem differendi. Unde necessaria non est inæqualitas in perfectione, etsi in aliquibus analogatis talis inæqualitas detur ex suis rationibus particularibus.

46 Omnes tamen conveniunt in dicendo, personam divinam prædicari de singulis essentialiter, & non tantùm denominativè, ut Vazquez voluit: Siquidem persona divina prædicatur de singulis personis divinis, sicut individuum vagum de individuis particularibus: nam sicut individuum vagum significat in recto modum habendi naturam, & ipsam naturam in obliquo; ita *persona* significat in recto subsistentiam, & naturam in obliquo; sed individuum vagum dicitur essentialiter, & non tantum denominativè, de individuis determinatis, ut liquet in hac prædicatione, *Petrus est quidam homo*: ergo etiam persona divina prædicatur essentialiter de singulis.

Observa tamen, exemplum non tenere in omnibus: quia individuum vagum est univocum respectu individuorum in particulari, secùs verò persona divina, ut suprà diximus. Adducitur verò præcisè in exemplum quoad eam partem, qua dicitur, quòd convenit essentialiter suis inferioribus: sicut poterat adduci in exemplum ad idem assumptum persona creata, quæ essentialiter prædicatur de singulis creatis; & tamen dicitur de eis univocè, & non persona divina de singulis divinis.

47 Inquires *tertiò*: Quot sint notiones in Deo? Respondetur resolutoriè, quod sunt tantùm quinque. Et suadetur: quia *notionis* nomine intelligimus quasdam notas seu characteres, quibus unam personam ab aliis cognoscimus secerni; sed hujusmodi notæ sunt tantùm quinque: ergo & notiones. Minor, in qua tantùm est difficultas, dependet ex declaratione majoris. Etenim notio definitur à Div. Thoma hìc quæst. 32. art. 3. *Ratio propria cognoscendi personam*. Ubi per ly *ratio* innuitur, quod debet esse aliquid, quod possit apprehendi per modum abstracti. Per ly *propria* significatur talem rationem pertinere ad ordinem relativi seu originis. Sed nota, quòd estò sit ordinis relativi, explicat tamen speciale munus intra hunc ordinem siquidem relatio relatè ad terminum explicat munus *Ad*, relatè ad principium seu subjectum munus *In*, sed relatè ad potentiam cognoscitivam explicat esse notionem. Et quia unumquodque communitèr cognoscitur in eo, quod est illi excellentius, notio debet importare rationem quandam excellentiorem relativam. Ex quo ulteriùs fit, quod notio debet explicare dignitatem: quod mirificè declaravit Div. Thomas in 1. dist. 26. quæst. 2. art. 3 His igitur suppositis.

Probatur minor: Nam in divinis datur duplex processio, per intellectum una, alia per voluntatem; sed quælibet ex his habet duplicem ordinem ex parte principii, & ex parte termini, qui ordines pertinent ad dignitatem, quibus adjungitur alia dignitas negativa: ergo in divinis sunt quinque notiones. Probatur & explicatur minor: Nam processio per intellectum dicit ex parte principii ordinem ejus, à quo est alius, & hic ordo est paternitas, ex parte termini ordinem ejus, qui est ab alio, & hic est filiatio: similiter ex parte voluntatis adest spiratio activa se tenens ex parte principii, & est communis Patri & Filio; & ex parte termini spiratio passiva, quæ est notio Spiritus sancti: Rursùs in Patre datur alia expressio dignitatem arguens, nempè esse ingenitum, quæ expressio, licèt sit negativa, explicat per circumloquutionem, Patrem esse fontale principium aliarum personarum, vel (ut certiùs dicamus) Patrem esse à se & per se per exclusionem omnis principii; quod maxima dignitas est: ergo &c.

48 Ex pluribus, quæ prædictæ resolutioni opponi poterant, seligemus præcisè aliqua, quæ ejus majori declarationi deserviunt. Obiicies ergo *primò*: Si in divinis darentur notiones, quas diximus esse rationes cognoscendi relationes, darentur plures veritates objectivæ, cùm veritas objectiva sit fundamentum veritatis formalis; sed in Deo non dantur plures veritates objectivæ, ut docuimus disp. præced. n. 80. ergo. ¶ *Secundò*: Sicut Pater est ingenitus, ita Filius est inspiratus, & Spiritus-sanctus non genitus: ergo si illa negatio in Patre sufficit ad notionem, etiam istæ. ¶ *Tertiò*: Si notio dignitatem fundat, Pater non poterit communicare propriam dignitatem Filio, sicut nec proprias notiones: quod est inconveniens rejectum disp. præced. dub. 4. ¶ *Quartò*: Filius potest apprehendi sub ratione *filii*, sub expressione *verbi*, & sub expressione *relati*: cur ergo hæ expressiones non fundant diversas notiones, si in Patre ordo ad *Filium*, & esse ingenitum fundant duas notiones. ¶ *Quintò*: Sicut paternitas & filiatio significant personas, sic generatio & nativitas: ergo sunt etiam notiones, sicut illæ.

Sed hæc levia sunt. Nam ad primum constat disparitas ex alibì dictis: Veritas enim sumitur per ordinem ad se. Quando autem dicitur, quòd notio est ratio cognoscendi personam, est idem ac dicere, quod supposita cognoscibilitate, quam ab essentia absoluta habent personæ, reipsà invenitur in illis aliquid speciale, cognitum tamen ratione essentiæ: quando autem aliquid cognoscitur ratione alterius, non est necesse, quòd fundet novam veritatem objectivam, sed sufficit illam priorem quodammodo modificare, ut dicatur specialitèr cognitum saltèm terminativè. ¶ Ad secundum dicimus, illas negationes repertas in Filio & Spiritu-sancto non arguere dignitatem: siquidem plures creaturę sunt ingenitæ, & omnes non spiratæ, quin ex hoc dicantur specialem dignitatem habere: At negatio omnis principii, quam ly *ingenitus* in Patre significat, in nullo alio præter ipsum invenitur, & sic constat disparitas.

Ad tertium dicimus, quòd sicut Filius habet eandem naturam & perfectionem à Patre, quin eam habeat eodem prorsùs modo ac Pater; ita accipit omnem ejus dignitatem dicentem de formali perfectionem, habendam tamen diverso modo ac est in Patre. ¶ Ad quartum respondetur, quòd omnes illæ expressiones fundant unicam dignitatem, & concurrunt ad unam rationem: quia sunt Filio inadæquatæ. Esse autem ingenitum, cùm sit notio negativa, & quasi conceptus secundarius, potest fundari supra paternitatem quasi una dignitas supra aliam. ¶ Ad ultimum respondetur, quòd nativitas & generatio non significantur in *esse* quieto, ideoque non sunt aptæ ad constituendum notiones; quidquid sit, quòd eas integrent ut quid inadæquatum.

DUBIUM III.

An persona Patris constituatur in ratione Personæ *per Paternitatem secundum* Ad; *an secundùm conceptum* In?

IN duobus dubiis præcedentibus egimus de personis divinis in communi: restat ergo, ut de eis in particulari differamus. Consultò tamen in hoc præsenti dubio de constitutivo Patris in ratione *personæ* nobis est sermo, quamvis omnia, quæ in eo dicenda sunt, possint, & debeant aliis personis applicari: tum quia in Patre est specialis difficultas, quæ satis irretitam reddit hanc controversiam: tum & quia circa Patrem nulla alia difficultas se offert examine digna. Sed ante ejus decisionem opus est pro ejus clariori intelligentia aliqua adnotare; & alia, utpotè apud Theologos, & maximè Thomistas indubitata, supponere.

§. I.

Nonnullæ suppositiones.

49 SUpponendum est *primò*, ut certum apud omnes, divinas personas, & consequenter personam Patris, habere sua propria constitutiva, quibus inter se opponantur, distinguantur, & reddantur incommunicabiles: ut constat ex illo, quod canit Ecclesia: *Ut in personis proprietas, in essentia unitas*. Et Synodo 6. general. ubi dicitur: *Spiritus-sanctus non est Pater, nec Filius, propter alteras trium proprietates*. Et probatur breviter: Quoties aliqua conveniunt, & simul inter se distinguuntur, debemus assignare aliquam formam seu rationem, in qua conveniant, & aliam per quam distinguantur; sed Pater habet aliquid, in quo convenit cum aliis personis divinis, & aliquid, per quod ab illis distinguatur: ergo debemus assignare formam constitutivam & distinctivam illius. Nec obest contra hoc summa simplicitas illius. Quia Deus est summè simplex; & tamen constituitur per Deitatem, sicut concretum per abstractum. Ex quo infertur, quod sicut Deus constituitur, realiter per Deitatem, quin ex hoc arguatur compositio nec realis, nec virtualis; pariformiter Pater per suum constitutivum ita constituitur, quod & per illud constituatur realiter, & nullam

nullam admittat compositionem, eò quòd non se adinvicèm excludunt.

50 Supponendum est *secundò*, etiam ut indubitatum apud omnes, personam Patris constitui per illam formam, quæ est personalitas & forma hypostatica. Et ratio est: nam homo constituitur per humanitatem, Petrus per petreitatem: ergo persona etiam constituitur per personalitatem: & cum aliàs apud SS PP. idem sit *persona*, quod *hypostasis*, planè sequitur constitui per formam hypostaticam. Sed quia circa hanc formam potest esse dubium, an sit forma absoluta, an verò relativa.

51 Supponendum est *tertiò*, contra aliquos antiquos, cum omnibus Thomistis, personam Patris non constitui per aliquam formam absolutam. Quod probatur: tum ex Concil. Florent. sess. 18. ubi Joannes Theolog. sic exclamavit: *Sola relatio apud omnes tàm Græcos, quàm Latinos Doctores divina processione personas multiplicat, itaut in nulla alia ratione, quàm in relatione Pater à Filio, ac una persona ab alia differat*: ergo si sola relatio distinguit, sola relatio constituit. Patet consequentia: quia idem est constitutivum & distinctivum. Idem tradit Boetius per hæc verba: *Substantia præbet unitatem, relatio multiplicat trinitatem*. Tum etiam: nam omne absolutum divinum importat ex se absolutam perfectionem: ergo si dantur tria absoluta divina distincta, debent concedi tres absolutæ perfectiones; sed est blasphemia concedere in divinis tres perfectiones absolutas realiter distinctas: ergo etiam erit concedere constitutiva personarum esse prædicata absoluta. Et licèt peccatum commissionis sit in nostra sententia quid positivum nullam dicens pro expresso perfectionem; hoc est, quia dicit pro expresso deformitatem, quod non habet locum in prædicato absoluto divino, ut ex se constat. Ex quibus omnibus infertur, Patrem in ratione *personæ* constitui per aliquid de genere relativo.

52 Sed nota duo: Primum quòd estò relationes divinæ, v. g. Paternitas, sit infinita & simplicissima, includit in se plura munia, quæ estò non sint ex parte sui seu objectivè diversa, & sic non præbeant aliquod fundamentum ad distinctionem, virtualem eò quòd pertineant ad eandem formalissimam lineam, possunt tamen appellari *plura* eminenter: ad modum quo in Deo sunt omninò idem essentia, intellectus, species, & intellectio, ut pluries diximus; & tamen fundant diversas eminentias, ratione quarum ex parte modi concipiendi distinguuntur. Hujusmodi autem in paternitate sunt conceptus *In* relativus, ratione cujus Pater intelligitur ad se seu ad naturam; & conceptus *Ad*, ratione cujus dicit expressum ordinem ad terminum. His potest aggregari expressio *originis*, ex suppositione quòd origo dicat in recto relationem, in quo sensu videtur loqui D. Thomas in hac 1. part. quæst. 40. art. 2. in corp. Nam si adhæreamus sententiæ probabiliori, quæ docet origines importare in recto absolutum, & relationem tantùm in obliquo, non debet collocari inter munera relativa, ut firmatum manet disp. 1. num. 41. poterit tamen eis aggregari innascibilitas, seu notio innascibilitatis, quia pertinet ad proprietatem relativam Patris, & de hac potest dubitari, an sit apta ad illum constituendum.

Quæ divisio munerum debet ab omnibus admitti: tum ut detur locus quæstioni. Tum quia paternitas dicit respectum ad naturam, sub quo non exprimit respectum ad terminum. Tum denique: quia Carrasco illum permittit tàm in hoc dub. quàm in dub. 2. num. 15. & 16. contra quem firmabimus nostram sententiam. Similiter Joannes à Sancto Thoma, nobis etiam in præcipuo puncto hujus quæst. adversarius, illum concedit disp. 13. art. 3. à num. 8 ratione cujus inquit, relationes importare perfectiones relativas; licèt disp. 16. art. 1. à num. 31. asserat, non dari nisi conceptum *Ad*: in quo planè sibi contrariatur; cùm ex una parte dicat, relationes dicere perfectionem relativam; & ex alia asserat, nullam dicere per conceptum *Ad*.

Nota *secundò*, personam Patris & ejus constitutivum posse considerari dupliciter, vel prout est in se, nempè quatenus concipitur conceptu perfecto & distincto à Beatis, & à nobis in hoc statu per conceptus perfectos Theologicos; vel quatenus concipitur à nobis imperfectè & per analogiam ad personam creatam, demptis imperfectionibus ex parte ipsius personæ; licèt non omnibus pensatis pro expresso. Benè verum est, quòd Joannes à Sancto Thoma hanc diversitatem tanquam inutilem rejicit: nam ait, constitutivum non dependere ex eo, quòd perfectè; aut imperfectè Pater æternus concipiatur à nobis. Sed immeritò: nam non intendimus, quod diversitas in concipiendo ponat diversitatem in re apprehensa, quod erat necesse, ut constitutivum Patris esset diversum ex parte rei conceptæ; sed declarare volumus, quomodò apprehendimus illud constitutivum, quando apprehenditur perfectè prout à Beatis, & quando apprehenditur imperfectè in via per conceptus confusos & imperfectos, etsi Theologicos adinstàr personæ creatæ: Ut de natura angelica solent dicere N Thomistæ, nempè quòd concepta prout in se & adæquatè non est universalis; & concepta imperfectè ad modum naturæ corporeæ (ut in hac via sæpe sæpiùs illam concipimus) est universalis: & in sententia ipsius Mag. conceptus *Ad* perfectè & adæquatè conceptus concipitur tàm signatè, quàm exercitè; & imperfectè conceptus concipitur signatè, & non exercitè: in quo nihil absurdi continetur in ejus sententia. His ita prænotatis.

53 Supponendum est *quartò*, personam Patris, quomodocunque concipiatur, non constitui in ratione *personæ* per aliquem conceptum negativum, estò sit relativus, sicut est innascibilitas. Et ratio est: nam persona ut *talis* est quid positivum; sed innascibilitas est quid negativum: ergo nequit per eam constitui. Consequentia videtur legitima. nam positivum ut *tale* nequit constitui per negativum. Minor etiam est certa, & admittitur ab omnibus Thomistis, contra Aureolum, & Suarez. Et meritò: nam est expressa in Div. Thoma pluribus locis, præcipuè quæst. 33. hujus 1. part. art. 4. ad 1. ubi ait: *Dicendum secundùm Augustinum 5. de Trinit. quòd ingenitus negationem generationis passivæ importat.* Hoc etiam suadet ipsa Etymologia nominis: nam idem sonat, ac *non esse genitum* seu *natum*: quod est idem ac dicere, quòd non habet principium, à quo procedat: totum hoc quid negativum est. Major evidenter probatur: Tum quia est principium *quod* operandi; sed per negationem nequit constitui in ratione principii *quod* positivi operandi: ergo. Tum etiam: quia personalitas reddit personam incommunicabilem; sed hæc incommunicabilitas non fundatur in negativo, sed in positivo; cùm omnis negatio fundetur in positivo, & in linea, in qua est negativum, præsupponi debeat positivum: quare enim homo non est irrationalis, nisi quia est rationalis? & quare Angelus non est corporeus, nisi quia est spiritualis.

54 Supponendum est *quintò*, Patrem in ratione *Patris* constitui per paternitatem, ut exprimit munus *Ad*. Ratio hujus est brevis & clara: nam Pater reduplicativè ut *Pater* totus est ad Filium, siquidem nequit intelligi sine illo: ergo Pater ut *Pater* jam dicit formalissimam & propriissimam rationem relationis; sed hæc explicatur per conceptum *Ad*: ergo Pater ut *Pater* constituitur per paternitatem, ut exprimit conceptum *Ad*. At quia, reduplicata significatione terminorum, aliter significatur Pater ut *persona*, & aliter ut *Pater*, ex quo etiam infertur, quòd aliter significetur personalitas, & aliter paternitas; restat dubium, an Pater in ratione *personæ* constituatur per paternitatem sub munere *Ad*, hoc est, ut explicat paternitatem.

55 Pro quo supponendum est *ultimò*, personam Patris, ut apprehenditur perfectè à Beatis, vel à nobis pro hoc statu per conceptus perfectos & distinctos, quos adjuti vera & perfecta Theologia adhuc in via possumus de persona Patris formare, constitui per conceptum *Ad*. Et ratio est: quia conceptus *In* & conceptus *Ad* non distinguuntur virtualiter; sed ex conceptibus virtualiter indistinctis & pertinentibus ad eandem lineam implicat, quod unus constituat personam, & alius sit extra constitutivum, si concipitur adæquatè & perfectè: ergo persona Patris concepta adæquatè, & prout est in se, ita constituitur per conceptum *In*, ut ultimatè & formaliùs etiam constituatur per conceptum *Ad*.

Unde tota difficultas reducitur ad illos duos præcipuos conceptus, circa quos est non parvum dissidium inter Theologos (si aliàs non sit quæstio de nomine & de voce) nempè circa conceptum *In* & *Ad*, & circa conceptum *originis*, admisso quod origo importet in recto relationem, sicut de origine passiva probabiliùs asserui mus disp. 1. num. 45. Nam si origo consistit in recto in actu absoluto connotante relationem, absque dubio persona Patris non constituitur per eam.

56 Circa quam difficultatem tres reperiuntur sententiæ. Prima asserit, personam Patris constitui per originem activè sumptam connotantem relationem. Ita D. Bonav. in 1. dist. 26. quæst. 2. & Richard. à Sancto Victore lib. 4. *de Trinit.* cap. 15. Secunda docet, Patrem constitui per conceptum *Ad.* In qua sententia primus levavit vexillum Emin. Cajet. quem posteà sequti sunt Joann. à Sancto Thoma, Carrasco, & alii in Manuscriptis, inter quos est Illustris. mihique semper Venerandus Montalvan, olim vespertinæ Cathedræ in alma Salmanticensi Academia dignissimus Moderator; deinde Accitanus, & tandem Placentinus Vigilantissimus Antistes. Tertia demùm distinguit, ut suprà notavimus, in relatione conceptum *In* & conceptum *Ad*, & defendit, quòd paternitas constituit Patrem in ratione *personæ* per conceptum *In*: Quia per hunc conceptum præstat omnia munera, quæ requiruntur ad rationem *personæ*, nempè constituere illum subsistentem, incommunicabilem, principium *quod* operationum, præcedereque generationem: & sic salvat ad litteram omnia testimonia D. Thomæ. Ita Illustris. Godoy, Gonet, Lezana, Lardito, & alii. Nostram verò mentem duabus assertionibus explicamus.

§. II.

Prior assertio.

57 Dicendum est *primò*, personam Patris, quomodocunque sumatur, non constitui in ratione *personæ* per paternitatem consideratam per modum *originis*, adhuc admisso quòd origo importet in recto relationem. Hæc assertio expressè traditur à Div. Thoma infrà quæst. 40. art. 2. Cujus ratione probatur: Nam origo activè sumpta concipitur ut egrediens à persona tanquam à principio *quod*, sicut origo passiva concipitur ut via ad personam tanquam ad terminum *qui*: nam sicut passiones sunt suppositorum, sic actiones; sed actio supponit principium, à quo egreditur, sicut passio tendit ad terminum, quem producit: ergo paternitas considerata per modum *originis* non constituit Patrem in ratione *personæ*; sicut nec filiatio per modum *originis passivæ* Filium. *Explicatur:* Quod constituit personam, eam formaliter distinguit; sed persona Patris non distinguitur formaliter ab aliis per paternitatem per modum *originis*. Probatur min. Quod distinguit Patrem, debet concipi ut manens permanenter in ipso Patre, sicut ipse Pater permanenter est talis; sed origo non concipitur ut manens permanentèr in Patre, cum concipiatur ut egressio à Patre, & ut via ad Filium: ergo.

58 Sed insurgit contra hoc gravis objectio: Nam intellectio primordialis Dei concipitur ut egrediens ab intellectu divino; & tamen in nostra sententia est constitutiva naturæ divinæ: ergo & quòd origo concipiatur ut egrediens à persona, non tollit, quòd sit constitutiva personæ. ¶ Nec valet, si dicas, intellectionem divinam non consistere ex parte rei conceptæ in aliquo *esse* viali, & egrediente, licèt ex modo concipiendi, & connotativè ad nostrum *intelligere* concipiatur à nobis ut egrediens: origo verò, quia vera productio à parte rei, etiam ex parte rei conceptæ concipitur ut egrediens; & sic nullo modo queit constituere personam. Non, inquam, valet: Quia non est ratio, quare origo ex parte rei conceptæ concipiatur ut egrediens; & intellectio præcisè ex modo concipiendi: ergo vel origo est constitutiva personæ, vel intellectio non est constitutiva Dei. Probatur antecedens: Nam sicut intellectio ex parte rei conceptæ non distinguitur à seipsa virtualiter sub munere *egressionis*, & sub munere *ultimæ actualitatis*, seu perfectissimæ, & actualissimæ unionis; ita paternitas sub conceptu *relationis* non distinguitur virtualiter ex parte rei conceptæ à seipsa sub munere *egressionis*; cùm hæc duo munera pertineant ad eamdem lineam relativam. ¶ Adde *primò:* Nam inter formalitates pertinentes ad eandem lineam, illa intelligitur cum fundamento in re ultimatum constitutivum, quæ est ultima in tali linea (qua ratione intellectio actualis intelligitur in nostra sententia ultimatè constituens naturam divinam) sed paternitas per modum *originis* est ultima formalitas illius: ergo si Pater constituitur per paternitatem, meliùs explicabitur constitui per illam sub expressione *originis*, quàm sub expressione *relationis*. ¶ Adde *secundò*: Nam si sub munere *originis* non constitnit Patrem, propter inconveniens allatum, sequuntur duo. Primum quòd paternitas sub munere *Ad* seu *relationis*, non illam constituat. Tum quia sub hac expressione non concipitur ut inhærens, sed ut ad aliud. Tum quia supponit originem. Secundum quòd natura divina ex modo concipiendi non constituatur per intellectionem actualem; cum concipiatur ut egrediens.

59 Ad hanc objectionem, estò difficilem: Respondetur sustinendo solutionem inter arguendum datam: Et ut ejus replicæ fiat satis, fatemur, paternitatem sub hac expressione non distingui adhuc virtualiter à seipsa sub munere *originis* (in sensu quo de ea procedit hæc assertio) sicut de intellectione sub munere *radicis*, & *ultimæ actualitatis* pro nunc supponimus. At in intellectione divina noster intellectus nullum invenit fundamentum ex parte rei conceptæ, ut sub munere *egressionis* sit extra constitutivum naturæ divinæ: quia concipitur ut in via ad seipsam ut perfectissima unio, contemplatio, & actualitas: sub quo munere, quia dicit *esse* quietum, & fixum non ordinatum ad aliquid extrinsecum, & aliàs est ultimum complementum lineæ intellectualis, quæ in communiori sententia est prima in Deo, est ultimatum & perfectissimum constitutivum naturæ divinæ: ac proinde cætera munia antecedentia, inter quæ computatur munus *operationis*, concipiuntur à nobis, ut conceptus inadæquati, viales, & potentiales in ordine ad ipsam intellectionem sub munere *ultimæ actualitatis*, & intra eandem lineam.

Cæterùm origo activa nequit concipi ex una parte in statu quieto & fixo & ex alia non concipitur ut in via ad aliquid fixum in generante, sed ad ipsum genitum: oportet ergo quòd pro priori ad originem concipiamus aliquid quietum & fixum, quod sit constitutivum Patris in ratione *personæ*. Et hæc est ratio, quare origo sub ratione *talis* est extra constitutivum adæquatum personæ, non verò intellectio sub mũere *egressionis*. ¶ Maximè quia origo ex parte rei concepte potest concipi ut egrediens à persona. Tum quia estò non distinguatur virtualiter à relatione; est tamẽ vera & realis productio & via ad terminũ. Tum quia cum fundamento in re distinguitur à persona concretivè sumpta ratione naturæ, & intellectus. Quod de intellectione sub munere *egressionis*, nec comparativè ad seipsam, ut est ultima actualitas; nec comparativè ad naturam divinam, quæ est principium radicale, verificari valet. Unde malè vidit Ferre cum aliis Nostros Salmant. qui asserunt (ut inquit ille) intellectionem sub munere *egressionis* distingui virtualiter adæquatè à seipsa ut est contemplatio; compararique ad illam ut attributum Dei: Quia oppositum asserunt in tract. 6. disp. 18. dub. 3 Nisi velimus eos trahere ad hunc sensum, nempè quòd respectu naturæ divinæ conceptæ per conceptus nostros Theologicos imperfectos comparatur ut attributum. Sed in hoc sensu sub munere *ultimæ actualitatis* etiam comparatur ut attributum; cùm hęc expressio, utpotè ultima, præsupponat illam, in quo convenit cum origine: Non verò si concipiatur per conceptus perfectos Theologicos ob rationem præfatam, in quo discriminatur à paternitate sub munere *originis*. Per quod constat ad primum additamentum.

Ad secundum (quatenus includit illa duo inconvenientia) respondetur negando antecedens secundum id, quod tangit de primo. Et ad secundam ejus probationem respondetur, quod estò paternitas sub expresso munere *ad* sit ad *aliud*, est tamen quid intrinsecum quietum, & fixum respectu Patris, quod de origine ut tali verificari nequit. Ad secundam dicimus, paternitatem sub munere *ad* supponere originem ex modo concipiendi, non verò ex parte rei conceptæ; & sic ex hoc tantum probatur, quod ex imperfecto modo concipiendi non constituat personam, quod erit præcipuum assertum in conclusione secunda. Origo tamen utroque modo supponit personam, & sic non est par ratio. Ad secundum inconveniens jam constat ex supra dictis, quin sit necessè aliquid addere.

§. III.

Posterior assertio.

60 Dicendum est secundò personam Patris, prout concipitur à nobis per conceptus imperfectos Theologicos in via, constitui metaphysicè per paternitatem secundum conceptum *in*, non verò secundum con-

ceptum *ad*. Ita præter Authores relatos num. 56. pro tertia sententia, sentire videntur N. Salm. disp. 18. dub. 4. §. 3. quatenus ex una parte excludunt à ratione constitutivi conceptum *ad*, & ex alia pluribus in locis in hoc tractatu admittunt conceptum *in* relativum. Unde de eorum mente nullus cordatè dubitare queit circa constitutivum Patris per conceptum *in*.

Et probatur hæc conclusio aliquibus testimoniis D. Thomæ. Primum habetur infra quæst. 40. nuper relata art. 4. in corp. circa finem, ubi sic ait: *Proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter: uno modo, ut est relatio; & secundum intellectum præsupponit actum notionalem, quæ relatio in quantum hujusmodi fundatur super actum: alio modò secundum quod est constitutiva personæ; & sic oportet, quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni*. In quo testimonio duo notare debes: primum, quod paternitas ut relatio præsupponit actum notionalem. Secundum, quod illum præsupponit secundum intellectum, hoc est, nostro modo concipiendi: ergo in hoc sensu relatio sub conceptu expresso relationis, nempè, sub expresso munere *ad* secundum D. Thomam non constituit Patrem in ratione personæ.

61 Nec refert, si respondeatur ad hoc testimonium ex doctrina Adversariorum dicendo, quod D. Thomas solum intendit relationem sub exercitio referendi præsupponere actum notionalem: cum quo optimè componitur antecedere generationem sub expresso munere *ad* signatè sumptum. Non, inquam, refert: tum quia Div. Thomas absque distinctione rationis sivè in actu signato sive exercito asserit, quod relatio ut relatio præsupponit actum notionalem. Tum etiam, nam D. Thomas ibi comparat Paternitatem divinam, ut relatio est, cum paternitate creata; sed paternitas creata sivè signatè, sivè exercitè accepta præsupponit actum notionalem: ergo etiam Paternitas divina sub expresso munere relationis. Sed ad hanc impugnationem iterum redibit sermo. Tum denique: nam in eodem signo, in quo intelligitur relatio signatè sumpta, debet intelligi relatio exercitè accepta, cum nequeat forma communicari alicui subjecto, quin communicet suum effectuum formalem, & effectus primarius relationis, ut relatio est, seu secundum munus *ad*, est referri in actu secundo ad terminum: ergo pro priori ad actum notionalem, vel non debet intelligi relatio, ut relatio est in actu signato, vel debet intelligi in actu exercito. Sed de hac impugnatione etiam iterum redibit sermo.

62 Secundum desumitur ex his, quæ tradit Ang. Mag. ex Magno Parente August. qui lib. 7. de Trinit. cap. 6. dixerat de persona Patris: *Ad se quippe dicitur persona Patris, non ad Filium, vel Spiritum sanctum*. Quę verba sic exponit suus fidissimus discipulus in 1. dist. 23. quæst. unica, art. 3. ad 3. ad 1. per hæc verba: *Dicendum quod Augustinus attendit significationem personæ quantum ad modum significandi, & in quantum ad id, quod significatur; & ideò quamvis significetur relatio; quia tamen significatur per modum substantiæ, ideò dixit quod significat substantiam*. Hæc verba Augustini eodem modo exponit quæst. 9. de Pot. art. 4. ad 3. ubi ait: *Dicendum, quod hoc provenit ex formali significatione personæ, quod ad se dicitur, & ad aliud non refertur*. Ex quibus authoritatibus hoc breve formatur ratiocinium. Relatio ut relatio, seu secundum *ad* nequit intelligi sine ordine ad terminum, ita ut si relatio consideratur signatè; consideretur etiam signatè terminus; si exercitè, exercitè: hoc etiam admittunt Adversarii; sed Paternitas, ut constituit personam, unicè concipitur à se, & excludit pro expresso ordinem ad terminum secundum mentem Augustini & D. Thomæ: ergo relatio sub munere *ad* quomodocumque consideretur, non constituit personam ex nostro imperfecto modo concipiendi.

63 Tertium testimonium desumitur ex hac 1. part quæst. 29. art. 4. ad 1. ubi ait: *Dicendum, quod hoc nomen persona dicitur ad se & non ad alterum, quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis*. Ex quibus verbis sic arguitur: illud est constitutivum Patris in ratione personæ, quod primario significatur per hoc nomen *persona*; sed in divinis per hoc nomen *persona* significatur primario & formaliter relatio per modum substantiæ, non per modum relationis, hoc est, non quatenus est ad alterum, sed quatenus est ad se: ergo non constituitur per conceptum *ad*. Hæc testimonia & alia ejusdem tenoris, quæ relinquimus brevitatis causa, & quia possunt videri in N. Salmant. in hoc tract. disp. 8. dub. 3. adeò nos convincunt, ut fateamur hanc sententiam esse in Schola Div. Thomæ probabiliorem, immò audemus dicere in via ejus contrariam esse improbabilem.

64 Et probatur hæc conclusio ratione fundamentali: nam forma constitutiva Patris in ratione personæ est adeò eminens, ut æquivaleat personalitati creatæ, & relationi creatæ: ergo Pater, ut concipitur à nobis imperfectè, diverso modo constituitur per hanc formam, ut correspondet personæ creatæ, ac ut correspondet relationi creatæ; sed persona creata non constituitur per relationem in ratione personæ: ergo persona Patris ut talis etsi constituatur per relationem, non constituitur per illam sub expresso munere referendi, seu *ad*. Omnia, quę continentur in hoc ratiocinio constant pręter ultimam consequentiam, quæ sic probatur: nam persona creata est ad se, & non ad aliud: ergo supposito quod Pater divinus constituatur in ratione personæ per relationem, debet ex nostro imperfecto modo concipiendi, & per analogiam ad perrsonam creatam constitui per illum conceptum, qui non exprimit esse ad aliud; sed talis est conceptus *in*, & non conceptus *ad*: ergo persona Patris in ratione personæ non constituitur juxta nostros conceptus imperfectos per munus *ad*, sed per munus *in*.

Confirmatur primò seu magis hæc ratio expenditur: nam personam Patris non concipimus pro hoc statu, & per conceptus imperfectos, nisi ad instar personæ creatæ; sed in creatis persona præsupponitur jam constituta ante generationem, & hæc ad relationem Paternitatis, ut est ratio fundandi illam: ergo juxta eundem modum imperfectum concipiendi prius debemus concipere personam Patris in ratione personæ constitutam, quàm concipiamus generationem, & relationem, ut talem, in ipsa fundatam: ergo non concipimus, personam Patris constitui in ratione personæ per conceptum *ad*, sed per conceptum *in*. Probatur utraque consequentia: nam supposito, quod constituatur per relationem, major analogia reperitur inter Paternitatem, & personalitatem creatam ex una parte, & inter Paternitatem divinam secundum conceptum *in* & *ad*, quam inter illas, & Paternitatem divinam præcisè secundum conceptum *ad*: cum juxta hunc modum concipiendi, sicut personalitas creata est quid absolutum, & præcedit generationem, & relationem, sic Paternitas divina secundum munus *in* concipitur ad instar absoluti, & præcedit generationem & se ipsam secundum munus *ad*: quod non ita facile percipitur, si munus *ad* sit constitutivum personæ divinæ, ut ex se constat.

Confirmatur secundò: diverso modo debemus concipere personam Patris in ratione personæ, & ejus constitutivum, quando concipimus illam, ut concipitur à Beatis, vel à nobis perfectè, quàm cum concipimus illam imperfectè per analogiam ad personam creatam; sed persona Patris, ut concipitur perfectè, concipitur constituta non solùm per conceptum *In*, sed etiam per conceptum *Ad*: ergo ut concipitur imperfectè, non concipitur constitui per conceptum *Ad*, sed tantùm per conceptum *In*. Major constat: nam diversus conceptus objectivus correspondet modo nostro imperfecto concipiendi, ac modo perfecto concipiendi. Minor pro nunc supponitur. Et consequentia patet, cum non possit facilè assignari alia diversitas.

65 Huic solido fundamento potest responderi ex doctrina Adversariorum, tantùm probare, Patrem non constitui in ratione personæ per conceptum *Ad* sub exercitio referendi: hoc enim evidenter convincunt tàm ratio nostra, quàm confirmationes. Sed cum hoc stat, quod in actu signato conceptus *Ad* constituat personam: quia per hunc conceptum & signatè, & exercitè acceptum salvatur ex una parte: tum illa æquivalentia, quam prætendimus in relatione divina respectu personalitatis creatæ, & relationis creatæ; si dicatur, quod relatio divina sub munere *Ad* in actu signato ęquivalet personalitati creatæ, & in actu exercito relationi creatæ. Tum etiam: quia sicut personalitas creata præsupponitur ad generationem, & hæc ad relationem creatam; sic paternitas divina secundùm munus *Ad* signatè sumptum antecedit generationem, & seipsam exercitè acceptam. Tum denique: quia imperfectè intellecta intelligitur tantùm constitui per *Ad* signatè sumptum,

cum

cum concepta perfectè intelligatur constitui per conceptum *Ad* tàm signatè, quàm exercitè consideratum. Ex alia parte conceptus *In* non reddit personam incommunicabilem, & consequenter nec illam distinguit. Sic Joannes à Sancto Thoma, & Carrasco.

Hæc tamen solutio ex omni capite efficaciter refellitur contra hos Authores, incipiendo ab ultimo capite, ex cujus impugnatione facilis paratur via ad alia impugnanda. Nam conceptus *In* est omninò incommunicabilis, sicut conceptus *Ad*; hoc supposito meliùs per illum explicatur analogia personæ divinæ cum persona creata: ergo per illum unicè debet constitui. Minor cum consequentia, si vera est major, nequit cum fundamento negari, ut infra patebit. Major, in qua est difficultas, probatur primò ad hominem contra Carrasco: nam hic asserit contra Joannem à Sancto Thoma, relationes divinas non dicere perfectionem relativam nec secundùm conceptum *In*, nec secundùm conceptum *Ad* ob rationem generalem Thomistarum, nempe quòd aliqua perfectio esset in una persona, quæ non esset in alia; sed hæc ratio nequit ullam habere vim, si conceptus *In* est communicabilis: ergo Carrasco, ne sibi adversetur, fateri debet, hujusmodi conceptum esse incommunicabilem. Minor probatur: nam si relationes solùm secundùm *In* dicunt perfectionem, & aliàs iste conceptus est communicabilis, nulla est perfectio in Patre, quæ non sit in Filio, nec in Patre & Filio, quæ non sit in Spiritu-sancto. Et hoc modo defendit Jo. à Sancto Thoma suam singularem sententiam inter Thomistas.

66 Deinde impugnatur contra Joannem à Sancto Thoma: Nam conceptus *Ad* in ejus, & omnium sententia, est incommunicabilis: ergo etiam conceptus *In*, probatur consequentia: nam juxta illius, & communem Theologorum sententiam implicat ad intra communicari alicui subjecto formalitatem aliquam pertinentem ad aliquam lineam, & non communicari necdum identicè, verum & formaliter omnes alias formalitates pertinentes ad talem lineam, cum ex parte rei conceptæ, seu ex parte objecti sit eadem indivisibilis formalitas absque distinctione virtuali. Unde licèt inter formalitates cum fundamento in re virtualiter adæquatè distinctas, optimè noscant Theologi, quod una est realitèr communicabilis, & alia incômunicabilis, ut contingit in essentia divina & relatione; non verò inter expressiones, quæ tantùm nostro modo imperfecto concipiendi distinguuntur; sed conceptus *In* & *Ad* in sententia hujus Authoris pertinent ad eamdem lineam relativam, qua ratione motus, inquit, relationes dicere perfectionem relativam: ergo si conceptus *Ad* est incommunicabilis etiam conceptus *In*.

67 Ulterius impugnatur prædicta doctrina tradita à Joanne à Sancto Thoma, & Carrasco: Nam conceptus *In* relativus in paternitate distinguitur realiter à tota filiatione: ergo est incommunicabilis. Probatur antecedens: tum, quia ex parte rei conceptæ est eadem formalitas cum conceptu *Ad*; sed conceptus *Ad* distinguitur realiter à filiatione: ergo etiam conceptus *In* relativus. Tum etiam: quia hujusmodi conceptus *In* non solùm ex parte rei conceptæ ob omnimodam identificationem cum conceptu *Ad*, sed etiam secundum id, quod dicit ex se, est formaliter relativus, licèt ex modo concipiendi imperfecto significetur per modum absoluti: ergo distinguitur realiter à filiatione. Patet consequentia: nam si est formaliter relativus, dicit formaliter oppositionem relativam, licèt illam non exprimat nisi ratione *Ad*: ergo distinguitur realiter à termino, nempe à filiatione. Tum denique: nam paternitas est entitas virtualiter ex parte objecti diversa ab entitate essentiæ, & realiter ab entitate filiationis: ergo distinguitur realiter illa ab ista non solùm secundùm conceptum *Ad*, sed etiam secundùm *In* relativum. Consequentia constat: nam multiplicata entitate, oportet, quod omnes conceptus ab illa provenientes multiplicentur.

68 Ex his jam patet via ad impugnandam solutionem quoad alia capita: Nam semel concesso, quòd conceptus *In* paternitatis est incommunicabilis Filio, meliùs percipitur ex nostro modo concipiendi æquivalentia paternitatis divinæ per conceptum *In* & *Ad* respectu personalitatis creatæ, & relationis creatæ: præcedentia paternitatis divinæ secundùm conceptum *In* respectu actus notionalis, & quod conceptus *Ad* in hoc fundetur: & tandem differentia, qua per illam constituitur persona Patris ut concepta adæquatè & perfectè & ut concepta inadæquatè & imperfectè; quàm per ipsum conceptum *Ad* signatè, & exercitè consideratum: ergo non per conceptum *Ad*, sed tantùm per conceptum *In* relativum debet Pater constitui in ratione *personæ* nostro imperfecto modo concipiendi.

69 Ex his etiam formatur secunda ratio probativa nostræ conclusionis: Nam per illum conceptum debet constitui Pater in ratione *personæ*, per quem primo distinguitur ab aliis personis; sed per conceptum *In* primo distinguitur Pater ab aliis personis ex nostro imperfecto modo concipiendi: ergo juxta hunc modum imperfectum concipiendi debet per conceptum *In* constitui in ratione *personæ*. Major admittitur ab omnibus Theologis: & meritò, quia est certa ex duplici capite: Primò, quia ut tenet commune axioma, idem est constitutivum, & distinctivum: qua ratione quando D. Thomas loquitur de relationibus in ordine ad personas indifferenter loquitur de illis ut constituentibus, & ut distinguentibus, ut patet in illis verbis, quę habentur in hac quęst. 40. art. 2. in corp. ubi sic ait: *Sic autem relationes distinguunt, vel constituunt hypostases, vel personas*. Similia verba habet ibidem, dum dicit: *Nomen Patris significat relationem, quæ est constitutiva & distinctiva hypostasis*. Et art. 3. sequenti in corp. inquit: *Cum igitur relatio sit, quæ distinguit hypostases, & constituit, ut dictum est*. Secundò quia si primò distinguitur ab aliis personis, vel non distinguitur ab aliis per alium conceptum posteriorem, cum supponetur distinctus: vel erit quædam distinctio secundaria, & consequenter non constitutiva.

Minor probatur: nam sub illo conceptu persona Patris per se primò distinguitur ab aliis, sub quo constituitur per se primò in ratione subsistentis incommunicabilis Filio; sed per conceptum *In* per se primò constituitur in ratione subsistentis incommunicabilis Filio: ergo per illum per se primò distinguitur à Filio. Minor probatur: nam conceptus *In* ex una parte est incommunicabilis; ex alia est conceptus anterior conceptu *Ad*: ergo per conceptum *In* constituitur per se primò in ratione subsistentis incommunicabilis Filio. Major patet ex dictis. Minor probatur: tum ex communi placito Theologorum, immò & Adversariorum: Tum & quia relatio prius intelligitur respicere per conceptum *In* naturam, in qua est, quàm per conceptum *Ad* respicere terminum.

70 Huic rationi respondent Adversarii, concedendo majorem; & negando minorem. Ad cujus probationem negant min. semper enim insistunt in eo' quod conceptus *In* est communicabilis, ac proinde non reddit personam subsistentem incommunicabiliter. Unde per se primò redditur incommunicabilis per conceptum *Ad*: licèt ex nostro imperfecto modo concipiendi possit concipi in actu signato, in quo sensu per se primò distinguit; vel sub exercitio referendi, in quo sensu jam supponit personam, & incommunicabilem & distinctam.

Hæc evasio sufficienter erat præclusa ex dictis à num. 66. Sed adhuc efficaciùs refellitur. Tum quia conceptus *In* à parte rei est incommunicabilis Filio: ergo est qui primò distinguit personam nostro imperfecto modo concipiendi. Antecedens probatur: nam conceptus *In* & conceptus *Ad* est tàm formaliter, quàm virtualiter ex parte sui idem indivisibilis conceptus; sed conceptus *Ad* à parte rei est incommunicabilis Filio: ergo etiam conceptus *In* Consequentia est legitima: nam juxta communem sententiam Theologorum, ut de eadem formalitate ad intra verificetur, quod est communicabilis, & non communicabilis, requiritur aliqua distinctio ex parte rei conceptæ, seu ex parte ipsius formalitatis, & non tantùm ex modo nostro imperfecto concipiendi. Tum etiam: nam conceptus *In* utpote relativus non respicit subjectum sistendo in illo (aliàs non esset formaliter relativus) sed trahendo illud ad terminum, & quasi initiativè referendo ad illum: ergo dicit oppositionem relativam initiativam; sed hoc sufficit, ut sit incommunicabilis: ergo. Minor probatur: Nam quælibet oppositio relativa inducit incommunicabilitatem; aliàs non esset oppositio relativa. Tum denique: hæc enim est regula generalis apud Theologos, quod ea, quæ conveniunt personis divinis ratione solius essentiæ, dicuntur tantùm singulariter, sicut unus Deus, unus omni-

omnipotens, unus immensus: quæ verò conveniunt ratione relationum, dicuntur pluraliter; sed conceptus *In* relativus convenit personis ratione relationis, & proprietatis personalis, cum sit formalitas dimanans ab illa: ergo multiplicatis relationibus, eodem modo multiplicantur conceptus *In*: ergo distinguuntur realiter sicut relationes.

71 Insuper refellitur prædicta evasio, quantum ad id quod tangit de relatione in actu signato, & exercito: Nam pro priori ad generationem non intelligitur ullo modo conceptus *ad* nec signatè, nec exercitè: ergo non constituit nec distinguit per se primò personam. Antecedens probatur *primò*: Nam pro priori ad generationem nondum intelligitur Filius nec signatè, nec exercitè: ergo nec munus *ad* paternitatis potest concipi nec signatè, nec exercitè. Consequentiam debent admittere Adversarii: quia in eorum sententia Pater ut *Pater* nequit adhuc signatè concipi; quin in eodem signo concipiatur Filius signatè: sicut nequit Pater in aliquo signo intelligi exercitè ut *Pater*, quin exercitè intelligatur Filius, pro quo videatur Carrasco in præf. num. 22. Antecedens probatur: Implicat intelligi Filium adhuc signatè, ubi non intelligitur entitas filiationis; sicut implicat concipi in aliquo signo, seu subjecto formam aliquam signatè, si nondum intelligitur entitas illius producta; sed pro priori ad generationem nondum intelligitur entitas filiationis producta: ergo pro priori ad generationem nondum intelligitur filiatio signatè sumpta.

Secundò probatur idem antecedens: Si intelligeretur in signo priori conceptus *Ad* signatè acceptus, etiam conciperetur exercitè sumptus; sed pro priori ad generationem in sententia contraria non intelligitur conceptus *Ad* sub exercitio referendi: ergo nec in actu signato. Sequela probatur: Omnis forma sivè absoluta, sivè relativa, in quocumque signo concipiatur unita suo subjecto, maximè connaturali, debet tribuere suum effectum primarium, & essentialem, adæquatum, si est capax; inadæquatum, si non est capax adequati; sed effectus formalissimus, & essentialis relationis sub munere *Ad* est exercitium referendi; sicut effectus essentialis, & formalissimus actionis est agere: ergo sicut in nullo signo potest concipi entitas actionis, quin intelligatur exercitium agendi; ita repugnabit, quod concipiatur munus *Ad* pro priori ad generationem communicatum subjecto, quin communicet exercitium referendi.

Explicatur hoc: Ita se habet causa efficiens in suo genere in ordine ad suum effectum, sicut causa formalis in ordine ad suum: immò major connexio percipitur inter effectum primarium formæ, quàm inter causam efficientem & suum effectum, cum iste distinguatur realitèr tàm à causa, quàm à causalitate, & effectus causæ formalis sit ipsa causa communicata; sed nequit intelligi in aliquo signo causa efficiens & ejus causalitas, quin detur exercitium producendi effectum: inintelligibile est concipi causam ut agentem & nihil agere: ergo etiam repugnat intelligi in aliquo signo causam formalem ut communicatam subjecto, quin intelligatur effectus illius quoad exercitium; sed effectus formalis, essentialis, & primarius relationis, quoad munus *Ad* est referri in actu secundò ad terminum, sicut effectus albedinis dealbare: ergo in signo, in quo intelligitur munus *Ad*, debet etiam intelligi exercitium referendi; sed pro priori ad generationem non intelligitur in sententia contraria exercitium referendi: ergo nec debet intelligi conceptus *Ad* adhuc in actu signato.

72 Sed respondebis huic impugnationi, falsum esse, quòd non possit concipi forma communicata subjecto, quin intelligatur exercitium effectus illius: Scientia enim Dei pro priori ad decretum intelligitur quasi in actu signato, seu in actu primo, ut est visiva futurorum; & tamen in actu exercito in illo signo non est intuitiva illorum præcisè ob defectum termini. Insuper paternitas creata ita terminatur quoad exercitium ad primum filium, quòd ante existentiam secundi concipiatur in actu signato, seu in actu primo in ordine ad illum, deficitque exercitium referendi in ordine ad illum ob defectum termini. Tandem species angelicæ inditæ Angelo in primo instanti suæ creationis sunt, quantùm sunt ex se, repræsentativæ singularium; & tamen antequam existant, non communicant exercitium repræsentandi ob defectum objecti. Pariter ergo posset dici de conceptu *Ad* paternitatis divinæ pro priori ad generationem.

Sed contrà insurgo retorquendo hæc exempla contra respondentem: Nam paternitas creata nequit intelligi communicata subjecto, nisi supposita existentia termini formalis, & sub exercitio referendi ad illum: cum relatio ut talis ad sui existentiam petat existentiam termini ad minùs formalis, ut tradunt communiter Logici. Similiter scientia Dei nequit intelligi pro priori ad decretum, nisi pro illo signo intelligatur terminus formalis, vel quasi formalis illius, respectu quorum exercet officium & exercitium cognoscendi: qui terminus ex parte Dei est sua essentia, & ex parte creaturarum creaturæ possibiles. Et tandem repugnat species angelica in aliquo signo communicata subjecto, quin in actu secundo, seu in exercitio sit repræsentativa singularium sub statu possibilitatis, & naturæ universalis, quæ sunt terminus formalis illius speciei; sed terminus formalis paternitatis sub munere *Ad* est in actu secundo referri ad filium: ergo pro priori ad generationem, vel non intelligitur conceptus *Ad*, vel debet intelligi sub exercitio referendi. Unde sicut paternitas creata nullo modo existit nec exercitè, nec signatè usquedum existat terminus, & tunc jam datur exercitium referendi; pariformiter paternitas divina sub munere *Ad* non debet intelligi, usquedum intelligatur existere filium, & tunc resultabit conceptus *Ad* tàm in actu signatu, quàm in actu exercito.

§. IV.

Tertia ratio pro nostra conclusione.

73 Probatur *tertiò* nostra conclusio ratione: Ideo persona Patris deberet constitui per conceptum *Ad*, quia sine illo nequit intelligi, nec oppositio expressa relativa inter personas, nec distinctio inter illas; sed hæc ratio est nulla: ergo non debet constitui per conceptum *Ad*, sed per conceptum *In*. Major continet præcipuum fundamentum Adversariorum. Minor probatur: Pater per suum constitutivum personale, nempè per paternitatem, distinguitur realiter à Spiritu-sancto; & tamen per Paternitatem non dicit oppositionem formalem & expressam relativam cum Spiritu-sancto: ergo non requiritur inter Patrem & Filium oppositio expressa, & formalis relativa, ut detur distinctio realis inter illos. Consequentia prima etiam liquet: nam conceptus *In* est magis intimus cum oppositione relativa formali & expressa proveniente à conceptu *Ad*, quàm paternitas cum spiratione activa; cùm conceptus *In* & *Ad* ejusdem paternitatis pertineant ad eandem indivisibilem lineam, sintque ob hanc causam ex parte objecti eadem indivisibilis formalitas absque distinctione virtuali; & paternitas & spiratio activa pertineant ad diversas lineas, sintque ex parte objecti duæ formalitates: ergo si paternitas distinguitur realiter à Spiritu-sancto, quin ex se exprimat oppositionem relativam formalem, potiori titulo hoc debet asseri de conceptu *In* paternitatis.

74 Hæc ratio malè torquet Adversarios. Sed ut illam effugiant: Respondent *primò*, Patrem ut *Patrem* distingui realiter à Spiritu-sancto; sed hæc distinctio provenit tamquam à forma à spiratione activa, non verò ab ipsa personalitate, seu paternitate. Unde Pater ut *Pater* solùm distinguitur ut *quod* à Spiritu-sancto; forma tamen tribuens distinctionem est spiratio activa. Cum quo optimè componitur, quòd Pater distinguatur realiter à Spiritu-sancto, & consequenter paternitas (cùm in divinis abstractum & concretum sint idem) & quòd hæc distinctio proveniat unicè tanquàm à forma à spiratione activa, ratione cujus exercet oppositionem formalem relativam cum Spiritu-sancto.

Sed hæc evasio facilè refellitur: Nam omnis persona in quantùm *talis* ex genere est incommunicabilis cuicumque alteri personæ: ergo per formam qua constituitur in ratione *personæ*. Probatur consequentia: Tum quia hac ratione nostri Thomistæ, & cum illis N. Salm. tract. *de Incarnat.* disp. 9. dub. 1. asserunt, nullam personam divinam secundùm propria ipsius posse communicari personæ creatæ, licèt cum illa non habeat oppositionem relativam. Tum etiam: nam forma constituens personam in ratione *personæ* facit illam incommunicabiliter subsistentem; cùm de ratione illius (præcisis aliis) sit, quòd sit *Rationalis naturæ individua substantia incommunicabiliter*

biliter subsistens. Tum denique: nam si persona Patris non redditur distincta & incommunicabilis formaliter Spiritui-sancto ratione suæ proprietatis personalis, sed ratione spirationis activæ, quæ facit distinctos Patrem & Spiritum-sanctum: pariter quis posset dicere, quòd subsistens ut *quod* in natura divina pro priori ad relationes per subsistentiam absolutam foret distinctum à Filio, & Spiritu-sancto ratione paternitatis, & spirationis activæ illi supervenientium; hoc est hæreticum: ergo dicendum, quòd distinctio ita exercetur inter personam Patris & Spiritus-sancti, quòd hæc distinctio proveniat tanquam à forma à suis proprietatibus personalibus. Probatur sequela: nam non est ratio, quare persona Patris ratione personalitatis non sit incommunicabilis, & distincta à Spiritu-sancto, & reddatur in se incommunicabilis & distincta per aliquid illi superveniens, & oppositum formaliter relativè Spiritui-sancto, & quòd subsistens ut *quod* pro priori ad relationes non possit hoc habere: nam sicut subsistentia absoluta ratione sui non est opposita Filio; sic paternitas non est opposita juxta hanc evasionem Spiritui-sancto; & nihilominus spiratio superveniens Patri facit per modum formæ distinctam in se personam Patris à Spiritu-sancto: ergo etiam paternitas faciet distinctum suppositum absolutum in se à Filio, estò subsistentia absoluta non sit opposita Filio.

75 Urgetur ampliùs contrà ipsam solutionem: Distinctio realis Patris à Spiritu-sancto non exercetur (secundùm hanc solutionem) solùm inter Spiritum-sanctum, & spirationem activam residentem in Patre; sed etiam inter Patrem ut *personam*, & Spiritum-sanctum, sed distinctio personalis nequit provenire tamquam à forma à spiratione activa: ergo debet provenire ab ipsa paternitate. Minor probatur: Tum quia distinctio personalis nequit provenire à forma, quæ non est personalitas; sicut distinctio inter substantias nequit provenire tanquàm à forma ab aliquo accidenti; sed spiratio activa non est personalitas Patris, ut pro nunc supponimus cum Adversariis: ergo nequit provenire à spiratione activa. Tum etiam: nam si est distinctio personalis, pro priori ad spirationem activam intelligitur incommunicabilis; cùm hoc sit definitio personæ ut *talis*: aliàs intellecta persona Patris, & non intellecta spiratione activa, non intelligeretur incommunicabilitas, nec distinctio: ergo distinctio non provenit à spiratione activa, quæ concipitur per modum accidentis respectu Patris. Tum denique: distinctio personalis debet provenire à forma, quæ est propria illius personæ, & non à forma communi: nam sicut distinctio est inter prædicata specialia, etiam forma debet esse specialis; sed spiratio activa non est Patri specialis: ergo per illam non distinguitur personaliter à Spiritu-sancto. ¶ *Adde*: Per illam formam distinguitur à Spiritu-sancto, per quam constituitur una in se, & divisa à qualibet alia; sed constituitur una persona per paternitatem: ergo distinguitur per illam à Spiritu-sancto. Probatur minor: Nam unitas, & distinctio sunt passiones entis, itaut nec virtualiter adæquatè distinguantur ab ente, eò quòd est ens transcendens transcendentia rationis; sed paternitas non distinguitur virtualiter à Patre, spiratio verò distinguitur: ergo per paternitatem constituitur una in se, & distincta à Spiritu-sancto.

76 Adhuc urgentiùs impugnatur prædicta solutio: Nam conceptus *In* paternitatis magis intimus est paternitati, quàm paternitas spirationi activæ, ut admittere debent Adversarii; cùm paternitas & spiratio activa distinguantur virtualiter adæquatè, & conceptus *In* & *Ad* tantùm inadæquatè; sed, hoc non obstante, spiratio activa facit Patrem ut *Patrem* distinctum & incommunicabilem Spiritui-sancto: ergo conceptus *Ad* etiam facit distinctum & incommunicabilem conceptum *In* paternitatis Filio. Totus syllogismus videtur planus. Tunc sic; sed hoc sufficit, ut conceptus *In* sit constitutivus personæ Patris. Probatur minor: Tum quia ille conceptus est constitutivus, qui primò est distinctus & incommunicabilis. Tum etiam: Paternitas enim est constitutiva personæ Patris adhuc in ordine ad Spiritum-sanctum, cùm sit illi incommunicabilis primò; & tamen (juxta hanc solutionem) redditur incommunicabilis, & distincta ratione spirationis activæ: ergo potiori titulo de conceptu *In* hoc debet verificari.

77 Secundo respondere possunt Adversarii (& quidem consequentiùs) Patrem ut *Patrem*, seu ut personam non distingui realiter à Spiritu-sancto: eo quòd non dicit cum illo oppositionem relativam nisi cum Filio; & in divinis non datur distinctio realis nisi inter ea, ubi intrinsecè & exercitè datur oppositio relativa: quapropter sicut hæc oppositio formaliter exercetur inter spirationem activam residentem in Patre & Filio, & inter Spiritum-sanctum, sic exercetur præcisè distinctio.

Hæc solutio nullo modo queit sustineri: quia sapit hæresim. Tum quia opponitur symbolo D. Athanasii, ubi dicitur: *Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus-sancti*: ergo opponitur D. Athanasio, qui assereret, Patrem ut *Patrem* non distingui à Spiritu-sancto; cùm Pater ut *Pater* sit persona. Tum etiam: quia 1. Joann. 5. dicitur: *Tres sunt, qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus-sanctus*: ergo Pater ut *Pater*, & Verbum ut *Verbum* &c. sunt tres res; sed hoc non componitur cum eo, quòd Pater ut *Pater* non distinguatur à Spiritu-sancto: ergo. Tum denique: quia similia verba habentur in Synodo 6. gener. act. 11. ubi dicitur: *Sanctissima Trinitas numerabilis facta est personalibus subsistentiis*; sed subsistentiæ personales sunt præcisè paternitas, filiatio, & spiratio passiva, non verò activa, aliàs darentur quatuor personæ: ergo distinctio exercetur inter ipsas personas.

78 A duplici ratione impugnatur hæc solutio. *Prima*. Personalitates constitutivæ trium personarum in ratione *talium* sunt tres res; sed hoc nequit admitti, nisi distinguantur realiter inter se: ergo cùm Pater in ratione *personæ* constituatur per paternitatem, & Filius per filiationem, & Spiritus-sanctus per spirationem passivam, planè infertur, proprietates personales esse distinctas realiter inter se. Major constat ex D. Ansel. lib. *de Incarnat.* cap. 3. ubi inquit: *Omnes christianos sentire personas divinas secundùm propria & personalia esse tres res, sed secundùm essentiam esse unam rem.* Similia habet D. Thomas in 1. dist. 25. quæst. 1. art. 4. ubi ait: *Secundùm hoc dicimus, quòd Pater, & Filius, & Spiritus-sanctus sunt tres res, non tantùm in anima, sed etiam extra animam.* Minor probatur: De essentia & relatione nequit verificari, quòd sunt duæ res, ut constat ex D. Anselm. non alia ratione, nisi quia non distinguuntur realiter: ergo.

Secunda: Estò dentur quatuor relationes, non dicuntur *quatuor res*; sed hoc ideo est quia spiratio activa non distinguitur à Patre & Filio, estò distinguatur à Spiritu-sancto: ergo. *Tertia*: Hucusque inauditum est, quòd Pater est Spiritus-sanctus & Spiritus-sanctus habet filiationem: ergo distinguuntur realiter ut *personæ*. Probatur consequentia: Nam si Spiritus-sanctus non habet filiationem, filiatio distinguitur realiter à Spiritu-sancto: ergo distinguuntur ut *personæ*. Probatur antecedens: Tum quia est incommunicabilis; sed incommunicabilitas in divinis est signum distinctionis realis: ergo. Tum etiam: quia separabilitas, & multò magis actualis separatio est signum distinctionis realis; sed si filiatio non est communicabilis Spiritui-sancto, est separata ab illo: ergo.

Confirmatur: Si persona Patris & Filii inquantùm *tales* non distinguerentur realiter à Spiritu-sancto, sequitur, quòd nec Spiritus-sanctus distinguatur à spiratione activa; hoc non est dicendum; cùm destruat ejus processionem: ergo. Probatur sequela: nam quando processiones non distinguuntur realiter inter se ratione ad minùs alicujus connotati, non datur locus processioni; sed si Pater & Filius ut *tales* non distinguuntur realiter à Spiritu-sancto non datur distinctio ex parte processionum, nec quoad rectum, ut supponitur, nec quoad connotatum: ergo. Tum quia spiratio activa non distinguitur à Patre & Filio. Tum & quia nec principium *quod*, nempe Pater & Filius, distingueretur à Spiritu-sancto: ergo nec Spiritus-sanctus distingueretur à spiratione activa.

§. V.

Solutio argumentorum sententiæ contrariæ.

79 Argumentum desumptum ab authoritatibus adeò futile est, & obscurum pro contraria sententia, ut indignum judicemus Theologo Thom. & ideò ab eo abstinemus. Argumentà verò à ratione petita licèt aliquam apparentiam habeant, habent tamen facilem responsionem, itaut eorum plana solutio reddat sententiam nostram probabiliorem: quapropter eorum eno-

enodatio erit nostrum ultimum fundamentum. Igitur:

Arguitur *primò*: Paternitas solùm distinguit Patrem à Filio per munus *Ad*: ergo munus *Ad* constituit Patrem in ratione *personæ*. Antecedens probatur: Per munus *Ad* constituit illum subsistentem incommunicabilem Filio: ergo per illud distinguit Patrem à Filio. Antecedens probatur: nam per illum conceptum constituit illum subsistentem incommunicabilem Filio, per quem illum constituit relativè oppositum Filio; sed per conceptum *Ad* constituit Patrem relativè oppositum Filio, ut ex se constat: ergo per *Ad* constituit Patrem subsistentem incommunicabilem Filio. Major probatur: nam in divinis non est alia ratio incommunicabilitatis præter oppositionem relativam, omnia enim sunt unum, nisi ubi obest oppositio relativa.

80 Nec refert, si dicas, per conceptum *In* Patrem reddi incommunicabilem Filio, & oppositum relativè, non formaliter expresè, sed initiativè, connexivè, & radicaliter: ad quod conducit, quòd prædictus conceptus sit formaliter relativus. ¶ Non (inquam) refert: Nam ex hac solutione sequitur, quòd per conceptum *In* tantùm distinguatur à Filio implicite, substractivè, & connexivè, non verò formaliter: ergo solùm per conceptum *Ad* distinguitur formaliter & expresè à Filio: ergo per hunc conceptum debet constitui. Patet hæc ultima consequentia: quia per illum conceptum constituitur formaliter & expresè, per quem formaliter & expresè distinguitur, cùm constitutivum & distinctivum sint idem: immo eo modo, quo est distinctivum, debet esse constitutivum. Sequela verò probatur: nam per conceptum *In* non opponitur formaliter & expresè relativè: ergo nec formaliter & expresè distinguitur.

Adde *primò*: Quia in intelligibile est, prædictum conceptum *In* esse expresè & formaliter relativum, si expresè & formaliter non refert; sed in nostra sententia prædictus conceptus non refert: ergo nec formaliter & expresè est relativus. ¶ Adde *secundò*: Nam si in signo constitutionis non intelligitur oppositio formalis relativa, nec pro illo signo potest intelligi Filius; sed hoc ipso nequit intelligi distinctio relativa: ergo per conceptum *In* nequit intelligi constitutivum. Probatur minor: nequit intelligi distinctio relativa à Filio, si non intelligitur Filius; ut ex terminis patet.

81 Ad hoc argumentum respondetur, quòd estò per conceptum *Ad* Pater constituatur ultimatè oppositus relativè Filio; per conceptum tamen *In* constituitur initiativè oppositus Filio: quia iste conceptus est talis conditionis, ut taliter respiciat subjectum, quòd non sistat positivè in eo, nec positivè excludat conceptum *Ad*, sed illud initiativè trahat ad terminum, ut tangit solutio inter arguendum insinuata; licet quando concipitur ordo ultimatus ad terminum, concipiatur jam expresè conceptus *Ad*. Illa autem oppositio relativa initiativa sufficit ad incommunicabilitatem formalem, & ad distinctionem itidem formalem, & consequenter ad constitutionem formalem.

Nec contra hanc solutionem vim habet replica: Nam ex eo quòd Pater per conceptum *In* relativum non opponatur relativè formalitèr, expresè, & ultimatè, non sequitur non distingui per illum formaliter & expresè: quia hoc solum habet vim in relatione divina, prout concipitur adæquatè per nostros conceptus perfectos, non verò si concipiatur inadæquatè connotativè ad personam & relationem creatam. Immò adhuc in relatione creata contemplati sumus disp. 2. num. 63 præter *In* absolutum duplex aliud munus formaliter relativum, nempè *In* & *Ad*, quæ munera in hoc distinguuntur, quòd primum non respicit pro expresso terminum, quia hoc præstatur per conceptum *Ad*. Nec ob hoc desinit esse formaliter relativum: quia ad hoc sufficit, tum quòd positivè non sistat in subjecto: tum quòd positivè non excludat ordinem ad terminum: tum denique, quòd implicitè dicat conceptum *Ad*.

82 Per quod constat ad primum additamentum: Non enim requiritur ad omnem conceptum formaliter relativum, quòd pro expresso ordinetur ad terminum: nam de essentia relationis, ut relatio est, non solùm est respicere terminum, quod facit per conceptum *Ad*, sed etiam respicere subjectum, quod fit per conceptum *In*: & certum est, omnes conceptus formales alicujus formæ esse tales formalitèr sicut ipsas formas. ¶ Ad secundum additamentum: Respondetur concedendo majorem; sed negando minorem. Nam optimè intelligitur distinctio formaliter relativa, quin intelligatur formalitèr Filius: nam ad distinctionem unius personæ à qualibet alia, & ad distinctionem formalem relativam personæ relativæ à quacunque alia persona relativa, sufficit perseitas relativa primæ personæ, & quòd alia quæcunque persona tunc intelligatur vagè, ut ab ea exclusa: non verò requiritur, quòd persona, à qua distinguitur, sit respecta formalissimè. Et hoc concedere debent Adversarii: dum fatentur, quòd pro signo constitutionis Pater exercitè non refertur ad Filium, unde entitas filiationis est post generationem: quod suadet, Filium non intelligi pro signo constitutionis adhuc signatè.

83 Arguitur *secundò*: Nam sub eo conceptu paternitas constituit Patrem in ratione *personæ*, sub quo constituit illum in ratione *Patris*: sed per conceptum *Ad* constituit illum in ratione *Patris*: ergo etiam in ratione *personæ*. Minor est evidens: nam Pater ut *Pater* expresè constituitur per ordinem ad Filium, ut ad sui expressum correlativum. Major verò probatur: Nam de constitutivo Patris loquimur in hoc dubio non in communi, sed ut talis persona est, nempè in eo sensu quo canit Ecclesia, *Alia est persona Patris, alia Filii* &c. nec habent alia nomina, quibus prędictæ personę significentur ut distinctæ præter nomina *Patris, Filii* & *Spiritus-sancti*. Nisi mavis dicere, quòd persona Patris pro signo constitutionis est innominata, sicut processio Spiritus-sancti dicitur *innominata*, quia ad eam significandam utimur solùm nomine communi.

Respondetur negando maj. Nam Pater, & Filius, & Spiritus-sanctus non solùm distinguuntur ut *Pater*, & *Filius* &c. sub quibus rationibus jam explicant expresè suam mutuam correlationem & conceptum *Ad*, sed etiam distinguuntur per paternitatem & filiationem, ut explicant esse rationes incommunicabiliter subsistendi, quæ rationes sunt ex se & pro explicito satis diversæ: quæ explicari possunt per hoc, quod paternitas sit talis ratio incommunicabiliter subsistendi, ut necessariò connotet non produci ab aliquo per realem processionem, & sic per hoc explicatur esse primam personam: filiatio taliter tribuat incommunicabiliter *subsistere*, quòd natura connotet generationem; & taliter spiratio passiva tribuat incommunicabiliter *subsistere*, ut connotet processionem per voluntatem. Et sic Pater per conceptum *In*, qui est ita individuatus sicut conceptus *Ad*, juxta dicta num. suprà citat. & reddit Patrem incommunicabiliter subsistentem, concipitur ut distinctus à Filio, sicut prima persona à secunda, absque eo quod expresè concipiatur conceptus *Ad*, seu ut *Pater*.

84 Arguitur *tertiò*: Persona divina non potest constitui per aliquid absolutum quoad expressum; sed si Pater in ratione *personæ* constitueretur per conceptum *In* constitueretur per conceptum absolutum saltem quoad expressum: ergo nequit per illum constitui. Major est certa: nam distinguitur relativè quoad expressum: nequit ergo constitui per aliquid absolutum quoad expressum. Minor probatur: Ille conceptus quoad expressum dicitur absolutus, qui præscindit quoad expressum à conceptu *Ad*; sed conceptus *In* præscindit quoad expressum à conceptu *Ad*: ergo constitueretur per conceptum absolutum quoad expressum. Major probatur: tum quia ideò albedo essentialiter est quid absolutum, quia absolutè absolvitur à relatione similitudinis. Tum etiam: nam licèt conceptus *essentiæ* & *naturæ* in divinis sit ex parte objecti idem formalissimus conceptus; ut tamen concipitur conceptus *essentiæ* ut distinctus à conceptu *naturæ*, nequit dici pro expresso conceptus *naturæ*: ergo nec conceptus *In* potest dici quoad expressum *relativus*; ac proinde hoc modo erit absolutus.

Respondetur distinguendo majorem: *Non potest constitui per aliquid absolutum quoad expressum* ex modo significandi, nego maj. ex parte rei significatæ, concedo maj. Et distincta eodem modo minori, negatur consequentia. Nam aliud est, quod conceptus *In* ut constitutivus personæ significetur ad modum absoluti: aliud verò, quòd sit in se absolutus adhuc ut præcisus à conceptu *Ad*. Primum est verum: quia ad hunc modum significandi, ut suprà vidimus ex D. Thoma, sufficit, quod persona divina & ejus constitutivum concipiantur adinstar personæ creatæ, quæ positivè est per se, & ad se cum exclusio,

sione respectus ad aliud. Secundum verò est falsum: nam estò non exprimat ordinem positivum ad terminum, illum non excludit: non enim repugnat, quòd conceptus alicujus formæ relativæ ex una parte non sit conceptus expressus respiciendi, & quòd non sit conceptus expressus in ordine ad se. Quod potest explicari exemplo ipsius paternitatis comparativè ad Spiritum-sanctum: quæ pro expresso non est absoluta, estò pro expresso non respiciat Spiritum-sanctum. Et hoc magis urget in conceptu *In* formaliter relativo ipsius paternitatis, quàm in exemplo allato, ut cuilibet cordato constabit. Potestque iterùm explicari exemplo alicujus formę absolutæ transcendentaliter respectivæ: quæ secundùm omnem sui conceptum est in ordine ad subjectum; & nihilominùs, quatenus respicit objectum extrinsecum, nec est formaliter relativus, nec exprimit ordinem ad subjectum.

85 Nec contra hanc solutionem urgent illæ duæ probationes. Non prima, desumpta ab exemplo albedinis: Ideo enim albedo est quid absolutum, quia positivè excludit tàm quoad implicitum, quàm quoad explicitum omne relativum; quod de conceptu *In* nec in sententia contraria potest verificari. Nec secunda, desumpta ab exemplo essentię & naturæ divinæ: Nam verum est, quòd conceptus *essentiæ*, ex modo imperfecto concipiendi distinctus à conceptu naturæ sub munere *radicis*, quoad expressum non est conceptus naturæ sub munere *radicis*: Sed hoc ideò est, quia natura divina partitur per nostros conceptus imperfectos in hos duos conceptus inadæquatos, de quorum ratione est, supposita hac divisione, quòd unus pro expresso non sit alius; quod libenter concedimus. Sed quid inde contra nos? Solùm enim infertur, quòd conceptus *In* formaliter relativus non sit pro expresso conceptus *Ad*; non verò quòd pro expresso sit absolutus, & non relativus: Nam sicut natura divina adæquatè sumpta partitur per nostros conceptus imperfectos in duo munera inadæquatè se invicèm (ut sic dicamus) excludentia pro expresso; sic conceptus formaliter relativus partitur etiam in alios duos conceptus formalitèr relativos inadæquatos se invicèm pro expresso excludentes, nempè *In* & *Ad*; taliter quòd sicut ille duplex conceptus formalitèr est natura divina; sic iste duplex conceptus relationis est formaliter relativus.

86 Arguitur *quartò*: Nam vel conceptus *In* non est personæ constitutivus, vel debet esse, ut stat sub conceptu *Ad*. Tum quia uterque debet fundari in actione; cùm uterque sit formaliter relativus, & de illis relationibus quæ fundantur in actione & passione: ergo vel uterque debet pręcedere generationem, vel nullus debet illam antecedere. *Tum etiam*: Nam omni relativo debet pro illo signo correspondere terminus expressus, exercitus, & existens; cum de natura relativorum sit esse simul cognitione; sed hoc ipso jam concipitur munus *Ad*: ergo. *Tum denique*: Nam implicat formam communicari subjecto capaci, & non communicari secundùm omnem sui formalitatem; sed pro signo antevertenti generationem communicatur paternitas, & constituit Patrem in ratione *personæ*, & nihil obstat ei, ut communicetur secundùm omnem sui formalitatem, aliàs daretur limitatio: ergo pro eodem signo communicatur *Ad*.

Confirmatur *primò*: Conceptus *Ad* in *esse* relativo est actualior & formalior, quàm conceptus *In*: ergo non stat, quòd conceptus *In* sit constitutivus, & cōceptus *Ad* sit extrà cōstitutivum. Probatur consequentia: Quod est formalius & actualius in aliqua linea, etiam est constitutivum principalius in tali linea; & hac ratione in nostra sententia intellectio actualis est principalius constitutivum naturæ divinæ, quia nimirum est conceptus actualior & formalior in linea intellectiva, quę est in Deo prima: ergo si conceptus *Ad* est formalior, & actualior in paternitate, etiam est principalius constitutivum Patris in ratione *personæ*.

Confirmatur *secundò*. Si conceptus *Ad* non antecedit generationem, sequitur, quòd fundetur in actione; sed hoc nequit dici de *Ad* paternitatis: ergo antecedit illam. Minor probatur: Nam paternitas adhuc secundùm munus *Ad* est ingenita: ergo nequit fundari in actione. ¶ Nec valet, si dicas, quòd ut sit adęquatè ingenita, sufficit, quòd secundùm munus *In* præcedat generationem. ¶ Nam contrà est. *Primò*: quia de ratione relationis ingenitæ in quantùm *talis* est, quòd antecedat generationem; sed paternitas secundùm munus *Ad* etiam est ingenita: ergo

¶ *Secundò*: Nam principalius est in paternitate munus *Ad* quàm munus *In*: ergo si munus *In* facit, quòd paternitas denominetur absolutè *ingenita*, potiori titulo munus *Ad* faciet, quòd absolutè sit fundata in actione, & non denominetur *ingenita*.

87 Ad hoc argumentum respondetur negando assumptum, in sensu quo procedit quæstio. Et ad primam ejus probationem (missa solutione quam tradunt Cajet. Joannes à Sancto Thoma quoad exercitium referendi: & N. Salm. Godoy, Gonet, Lardito, & alii de conceptu *Ad*, qui afferunt, secundùm propriam uniuscujusque sententiam, conceptum illum, qui subsequitur generationem, fundari in actione, & ab illa procedere: ex quo infertur, paternitatem secundùm illum conceptum, seu adæquatè sumptam, non esse ingenitam.)

Respondetur, paternitatem divinam nec secundùm conceptum *In*, nec secundùm *Ad* propriè fundari in actione, sivè concipiatur per nostros conceptus perfectos, ut à Beatis; sivè concipiatur inadæquatè per conceptus nostros imperfectos. Nam hęc est differentia inter paternitatem divinam & creatam, quòd hæc ultima est accidens supponens adæquatè personam generantem, & est totaliter producta per actionem generativam; ideoque taliter pręsupponit actionem, ut in illa fundetur. At paternitas divina est subsistentia, immò est subsistentia faciens subsistere per se incommunicabiliter, constituitque personam Patris in ratione primi, & fontalis principii *quòd*, omninòque ingeniti ad duas processiones divinas; & ideò non petit fundari in actione. Licèt hæc ipsa paternitas aliter consideretur, dum concipitur à Beatis, vel à nobis per conceptus perfectos; & aliter dum concipitur per conceptus imperfectos: Nam in primo sensu ita fundatur in actione, quòd simul pręcedat generationem secundùm omnes sui formalitates. In secundo verò sensu aliter se habet: nam secundùm conceptum *In* nec fundatur, nec supponit actionem; at secundùm conceptum *Ad* supponit quidem actionem; non tamen propriè fundatur in ea: nam sufficit, quòd illam connotet præexistere per modum conditionis, ut intelligatur dimanare à natura, & à paternitate secundùm conceptum *In*: Et hoc modo debet interpretari Div. Thomas, si aliquando ait *. *Quòd relatio in quantùm hujusmodi fundatur supra actum*.

Juxta hanc solutionem patet differentia, quam habet paternitas divina ab omni relatione creata, & à relationibus divinis productis. De differentia à relatione creata jam diximus: de differentia à relationibus divinis productis, ut sunt Filiatio, & spiratio passiva, idem proportionabiliter dicimus, ac de paternitate creata: nam etiam istæ relationes, utpotè adæquatè productæ, non solùm præsupponunt actiones secundùm utrumque conceptum, verùm & propriè fundantur in illis. Paternitas verò divina est adęquatè improducta: unde sive concipiatur perfectè, sive imperfectè pro hoc statu nequit propriè fundari in actione secundùm aliquem sui conceptum: aliàs possemus affirmare, quod sicut filiatio est ob hanc rationem producta, sic conceptus *Ad* paternitatis est strictè productus; quod nullo pacto potest admitti. Per quod constat ad primam probationem.

88 Ad secundam respondetur, negando majorem. Neque probatio ibi inserta aliquid convincit: Nam de natura relativorum solùm est esse simul natura, & cognitione, si concipiantur adæquatè, seu secundùm propriissimum sui conceptum, nempe *Ad*, non verò si concipiantur inadæquatè, & præcisè secundùm conceptum *In*: nam eo modo, quo persona pręintelligitur generationi, præintelligitur ejus termino. Nisi velis dicere, quòd cum hac simultate in natura & cognitione optimè componitur, quòd Pater per conceptum *In* sit prior origine, quàm origo ut terminatur ad Filium, ut est secunda persona incommunicabiliter subsistens; & iterum ipse Pater secundùm conceptum *Ad* est prior origine, quàm generatio ipsius filii secundùm conceptum *Ad*.

Ad tertiam respondetur, quòd Pater est capax recipiendi omnem effectum formalem ipsius paternitatis, sed non pro omni signo; maximè si ad aliquam formalitatem requiratur aliqua specialis dispositio, quæ non requiritur ad aliam. Sic videmus, quod gratia ut *auxilians* prius intelligitur recipi in anima, quàm ut *justificans*: quia ad hanc formalitatem requiritur ut dispositio actus charitatis, vel contritionis, qui effectivè pro-

proveniunt ab ipsa gratia ut auxiliante. Similiter anima rationalis priùs communicat gradum corporis phisici organici, quàm gradum ultimum rationalis, inter quos mediant aliquæ dispositiones realiter distinctę, esto in se sit omnino indivisibilis. Et ut ad rem magis accedamus, & simul præoccupemus quamdam replicam: inter electionem, & usum divinum mediat prudentia, quæ esto ex parte rei conceptæ præcedat simul electionem & usum in Deo; ex parte tamen imperfecti nostri modi concipiendi electio pręcedit prudentiam, & prudentia usum: sed inter electionem & usum non datur distinctio virtualis, benè verò inter prudentiam, electionem, & usum: Sic ergo contingit in paternitate, quæ esto adæquatè sit in Patre, & ex parte rei conceptæ ante generationem; at juxta modum imperfectum concipiendi conceptus *Ad* petit ut conditionem indispensabilem generationem, quæ mediet inter *In* & *Ad*. Unde pro illo priori non intelligitur capax saltem negativè illam habendi adæquatè.

89 Ad primam confirmationem (quæ pariter urget contrà sententiam contrariam; cum exercitium referendi sit actualius in relatione, quàm seipsa signatè sumpta, ut ex se patet) Respondetur, ad principalitatem constitutivi formalis requiri expressionem formaliorem in illo ordine, seu linea in qua constituit. At estò relatio secundùm munus *Ad* sit formalior in vi referendi; in ratione tamen formæ hypostaticæ expressior est conceptus *In*: Unde estò conceptus *Ad* pro implicito imbibatur in constitutivo personæ divinæ; directius tamen requiritur ad munus formæ hypostaticæ conceptus *In*. Quod potest declarari hoc exemplo: Nam subsistentia absoluta Dei, & ejus intellectio primordialis pertinent ad eamdem lineam, & intellectio, utpotè posterior & ultima actualitas, est actualior quàm subsistentia: & tamen subsistentia, ut constituit principium *quod* operationum, & facit sistere per se, expressior est quàm intellectio, quia nimirum ad hoc non requiritur major actualitas, sed illa quæ se habet per modum perseitatis. Unde intellectio principalius ingreditur ad constitutionem essentiæ, quatenus essentia consideratur in ratione *perfectæ, & actus*; sed ad rationem essendi per se principaliùs intrat subsistentia. Vide insuper N. Salm. tract. 11. disp. 6. num. 65. & tract. 13. disp. 6. num. 56. ubi optimè ex D. Thoma elucidant, posse aliquid esse formalius alio, & constituere essentiam in illa linea. Ultima confirmatio soluta manet ex dictis n. 87. quin sit necessè aliquid addere.

90 Sed contrà doctrinam in his solutionibus traditam: Objicies *primo*: Nequit relatio in aliquo signo concipi sine conceptu essentiali, sicut nequit homo concipi, sine eo quod concipiatur ut *rationalis*; sed essentia relationis est, *Cujus totum suum esse est ad terminum*, quod est jam exprimere conceptum *Ad*: ergo in signo constitutionis nequit non concipi conceptus *Ad*. ¶ *Explicatur*: Nulla res potest concipi sine suo specificativo; sed specificativum paternitatis est filiatio: ergo nequit Pater ut *persona* concipi in aliquo signo sine Filio: ergo nec sine conceptu *Ad*.

Secundò: Nam juxta solutionem, & doctrinam à nobis tradendam à num. 145. sequitur, Patrem in ratione *personæ* non distingui realiter formaliter à Filio per conceptum *In*; sed hoc est contra dicta in toto hoc dub. ubi distinctionem personarum in ratione *talium*, maximè Patris, & Filii, asseruimus esse formalem & expressam: ergo vel illa doctrina est falsa, vel Pater in ratione *personæ* non constituitur per conceptum *In*. Probatur maj. Nam juxta illam doctrinam persona eodem modo distinguitur, ac opponitur; sed per conceptum *In* non opponitur formaliter pro expresso nedum Spiritui-sancto, verùm nec Filio: ergo. Ex quo infertur, quòd nec constituat formaliter personam; cum constitutivum, & distinctivum sint eodem modo.

Ad primam objectionem respondetur, quòd si relatio concipiatur adæquatè, debet concipi cum conceptu essentiali adæquato; non verò si concipiatur inadæquatè, quia tunc sufficit, quod concipiatur cum conceptu essentiali inadæquato. Igitur relatio adæquatè sumpta essentialiter importat conceptus *In* & *Ad*, & sic adæquatè, & perfectè concepta nequit concipi sine utroque conceptu: Inadæquatè tamen considerata non importat utrumque conceptum, sed tantùm munus *In*: unde, si hoc modo concipiatur, debet concipi sine conceptu *Ad*; non tamen sine conceptu essentiali inadæquato. ¶ Nec huic obest probatio ibi inserta. Nam ut verificetur, quod de essentia relationis est totum suum *esse* ad terminum, sufficit ad illum esse vel formaliter, vel connexivè, & initiativè; non verò requiritur, quòd secundùm omnem sui formalitatem sit formaliter ad terminum. Per quod constat ad majorem illam explicationem. Nam duplex est specificativum inadæquatum relationis, nempè subjectum, & terminus: si ergo concipiatur adæquatè debent concipi subjectum & terminus; si verò inadæquatè, sufficit, quod concipiatur ejus specificativum inadæquatum, nempè subjectum: licèt in hoc ultimatè non sistat, sed expectet aliud expressius specificativum in termino per conceptum *Ad*.

Ad secundam respondetur, sustinendo prædictam solutionem. Et ideò dicendum est, quòd eodem modo concipitur distinctio ac oppositio; sed non eodem modo distinctio, & constitutio. Distinctio enim inter Patrem, & Spiritum-sanctum est tantùm radicalis, sicut oppositio; sed constitutio illorum in ratione *personæ* est formalis: siquidem in nulla sententia spiratio activa, à qua provenit oppositio formalis cum Spiritu-sancto, est constitutiva Patris. Sed adhuc juxta hunc modum discurrendi invenimus magnam disparitatem inter prædictum exemplum, & rationem de qua agimus. Nam ibi intervenit diversitas in relationibus paternitatis, & spirationis activæ ex parte rei conceptæ ad constituendum, & ad referendum. Unde non mirum, quòd oppositio, & distinctio sit radicalis, & constitutio sit formalis: hoc enim solùm habet locum in personis divinis hoc modo oppositis. At in re, de qua agimus, aliter res contingit; cum conceptus *In* sit de linea paternitatis: quare eodem modo debet concipi constitutivum & distinctivum, licèt non eodem modo oppositio.

91 Tandem insurges contra dicta: Sequitur ex illis, quod ex modo concipiendi constituatur Pater per conceptum absolutum: nam conceptus *In* ex modo significandi est absolutus juxta dicta in hac disp. num. 62. hoc videtur falsum: ergo. ¶ Respondetur, aliud esse concipere paternitatem secundùm conceptum *In*, ut præcisum à conceptu *Ad* prout est in se; aliud verò connotativè ad personam creatam. Licèt ergo connotativè ad personam creatam conceptus *In* concipiatur ut absolutus, ex quo oritur, quod ex modo significandi sit absolutus; at ex parte rei significatæ adhuc præcisus à conceptu *Ad* est formaliter relativus, ut sæpius diximus: & facillimè potest instari in sententia contraria, ut consideranti constabit.

DUBIUM IV.

Utrùm Verbum divinum procedat ex cognitione omnium, quæ sunt formaliter in Deo?

DEinde *considerandum est de persona Filii*, inquit Mag. Ang. in proœmio quæst. 34. hujus 1. part. Et quod potissimè occurrit disputandum circa Verbum divinum est, an procedat per se ex cognitione omnium divinorum, & creaturarum; Quæ præstamus sub unico dubio, quamvis exigebant longissimam disputationem. Pro quo sit.

§. I.

Sententia Thomistarum.

92 DIcendum est, Verbum divinum procedere per se ex cognitione omnium, quæ sunt formaliter, & necessariò in Deo. Hanc sententiam tenent omnes discipuli D. Thomæ, & ex extraneis Suarez, Arubal, & alii. Et probatur *primò* authoritate D. Thomæ in hac 1. part. quæst. 34. art. 1. ad 3. ubi ait: *Pater intelligendo se, & Filium, & Spiritum-sanctum, & omnia alia quæ in ejus scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur*. Alia plura testimonia possent adduci, quibus probat Ang. Mag. impossibile esse;

se, Beatum videntem Deum, sicuti est, videre aliquid, & aliquid non videre: Sic 2. 2. q. 2. art. 8. ad 3. & 3. p. q. 3. art. 3. Ex quibus depromitur efficax argumentum: Si enim creatura, in instanti, quo videt essentiam, nequit non videre attributa & personas, quia aliquid sunt Dei, quantò magis Deus, qui videt seipsum perfectiori modo, cognoscet omnia, quæ sunt formaliter in Deo? Sed Verbum divinum procedit ex cognitione, qua Deus videt seipsum: ergo procedit ex cognitione, qua videt omnia, quæ sunt formaliter in Deo.

93 Deinde probatur ratione: Verbum divinum petit per se procedere ex cognitione perfectissima, & comprehensiva Patris; at hoc nequit intelligi, quin cognoscatur paternitas: ergo procedit ex cognitione illius; sed nequit intelligi procedere ex cognitione paternitatis, quin procedat ex cognitione filiationis, & Spiritus sancti: ergo procedit ex cognitione omnium, quæ sunt formaliter in Deo. Major admittitur ab Adversariis. Minor autem probatur: Nequit dari comprehensio Patris, nisi cognoscantur omnia, quæ sunt formaliter in Patre; sed in Patre est paternitas, ut ex se liquet: ergo nequit dari cognitio comprehensiva Patris, quin cognoscatur paternitas. Minor etiam subsumpta probatur quoad primam partem: Nam paternitas & filiatio sunt correlativa; sed unum correlativum nequit cognosci, non cognito alio: ergo paternitas nequit cognosci, non cognita filiatione. Consequentia est legitima: quia relativa prædicamentalia sunt simul natura & cognitione. Quoad secundam partem etiam ostenditur: Nequit paternitas perfectè & comprehensivè cognosci, quin cognoscantur omnia, quæ formaliter includit paternitas, vel identificantur realiter cum paternitate: ergo quin cognoscantur essentia divina, attributa, & relatio spirationis activæ; sed spiratio activa & Spiritus-sanctus sunt correlativa, sicut paternitas & filiatio: ergo nequit comprehensivè & perfectissimè cognosci paternitas à Patre, quin cognoscatur formaliter Spiritus-sanctus: & consequenter ex cognitione Patris cognosci debent omnia, quæ formaliter sunt in Deo.

94 Huic rationi (estò urgenti & efficaci) variè conantur satisfacere Adversarii, secundùm diversitatem qua opponuntur nostræ sententiæ: non enim est adhuc inter Adversarios unicus modus opinandi. Nam Scotus defendit, Verbum divinum procedere per se ex cognitione essentiæ & attributorum, non vero ex cognitione alicujus prædicati relativi. Unde respondet prædictæ rationi, concedendo majorem, nempè Verbum divinum procedere ex cognitione comprehensiva; at per se solùm petit procedere ex tali cognitione, prout cognoscit ea, quæ formaliter præintelliguntur pro priori ad productionem Verbi; quidquid sit, an cognitio hæc comprehensiva attingat postea omnia alia, quæ intelliguntur pro posteriori signo. Ex quo infertur, quod defectus non se teneat ex parte cognitionis, sed objecti, quia non intelligitur existens. Unde dicit, quod in illo primo signo præcedenti productionem Verbi intelliguntur essentia & attributa, non verò aliquod prædicatum relativum. Quare Verbum divinum solùm petit per se procedere ex cognitione tantùm essentiæ & attributorum; licèt, quia comprehensiva est, petat in altero signo sequenti cognoscere alia prædicata divina. Hæc (ni fallor) est mens Scoti, & solutio communis ejus Scholæ, quam aliquando audivi, præstare quosdam ejus discipulos.

Sed contra hanc solutionem sic insurgo. *Primò*: Verbum divinum debet per se procedere ex cognitione illorum, quæ intelliguntur in illo priori signo, ut concedit Scotus; sed in illo priori signo intelliguntur paternitas & spiratio activa: ergo procedit ex cognitione paternitatis & spirationis activæ; cumque correlativa sint simul cognitione, ut fatetur Scotus, planè infertur, Verbum divinum procedere ex cognitione sui, & Spiritus-sancti. Minor probatur: In signo, in quo Pater cognoscit, nequit non intelligi paternitas, cùm per illam constituatur, & omnia quæ sunt in Patre, ut sunt attributa & spiratio activa: immò debent præintelligi ad cognitionem, vel productionem Verbi, eò quòd se habent per modum permanentis, & productio per modum viæ: ergo in primo signo debent cognosci paternitas & spiratio activa. ¶ *Secundò*: Nam si Verbum procedit ex cognitione comprehensiva, vel debet esse comprehensiva præcisè essentiæ, vel debet esse etiam comprehensiva Patris; sed quidquid dicatur, debet per se procedere ex cognitione filiationis: ergo & omnium quæ sunt formaliter in illo signo. Major conceditur ab Adversariis. Minor verò probatur quoad primam partem: Nam nequit comprehendi essentia, quin cognoscantur omnia prædicata essentialia illius; sed esse radicem paternitatis & filiationis est prædicatum essentiale essentiæ, sicut in homine esse radicem intellectus & voluntatis: ergo debet cognosci in illo signo, ut est radix paternitatis & filiationis. Tunc sic; sed nequit cognosci perfectè essentia, ut est radix paternitatis & filiationis, quin cognoscatur formaliter ipsa paternitas: sicut nequit cognosci comprehensivè homo, ut est radix intellectus & voluntatis, quin cognoscantur formaliter intellectus & voluntas: ergò &c. Secunda pars dilemmatis non indiget probatione.

95 Respondetur ex doctrina Scoti, paternitatem & spirationem activam esse in illo priori signo; sed non esse intelligibiles in illo, sed in alio sequenti: quia in signo priori solùm offertur cognoscendum id, quod ratione sui est intelligibile; quod non competit paternitati nec spirationi activæ, sed essentiæ tantùm, & ratione illius paternitati &c.

Sed hoc non evacuat vim nostri ratiocinii: Tum quia ut essentia perfectissimè cognoscatur, debet cognosci quantùm cognoscibilis est; sed nequit cognosci hoc modo, quin cognoscatur, ut est radix paternitatis: ergo in illo priori signo offertur ut cognoscibilis essentia divina, ut est radix illius: ergo etiam ipsa paternitas. ¶ *Tum etiam*: In sententia, Scoti in illo signo non solùm debet cognosci essentia, sed etiam attributa; & tamen attributa non sunt ratione sui cognoscibilia, sed ratione essentiæ; aliàs etiam ipsa paternitas esset per se cognoscibilis, cùm par sit illorum ratio: ergo quod paternitas non sit ratione sui cognoscibilis, non tollit, quòd in illo signo offeratur ut *cognoscibilis*. ¶ *Deinde*: Verbum divinum procedit ut perfectissima imago Patris: ergo ut repræsentans perfectissimè Patrem; sed nequit procedere ut repræsentans formaliter Patrem, nisi cognoscatur formaliter Pater: ergo idem quod priùs. Minor subsumpta probatur: Hæc repræsentatio & expressio Patris, ut *Patris* est, dependet à cognitione vel in actu primo ut sentit Scotus, cùm debeat præcedere dictionem; vel in actu secundo secundùm nostram sententiam; sed repugnat ex terminis, quòd expressio alicujus objecti, quæ est in termino, non petat esse in principio, & in actu secundo cum illam participet ab actu primo, & secundo: ergo si Verbum procedit per se ut imago Patris, & ut expressivum & manifestativum illius, etiam debet procedere ex cognitione Patris, ut *Patris* est; aliàs aliquid esset in Filio non communicatum ab actu primo, & secundo.

Tum denique: Verbum divinum petit per se procedere ut Verbum infinitum in repræsentando: ergo etiam petit per se principium simpliciter infinitum; sed cognitio est principium Verbi in sententia Scoti, & ante cognitionem essentia, ut gerit vices speciei intelligibilis: ergo tam essentia ut repræsentativa, quàm cognitio in cognoscendo debent explicare infinitatem. Patet consequentia: quia si terminus ut *terminus* est infinitus, etiam principium ut *tale* debet esse infinitum; sed essentia ut repræsentans præcisè essentiam, & cognitio ut cognoscens præcisè essentiam non explicat infinitatem; ut constat in specie creata, quæ in sententia Scoti est possibilis; & visione beatifica, quæ potest videre essentiam sine personis in ejus sententia, quin ex hoc arguatur infinitas in specie, in cognitione, & in Verbo: ergo. *Adde*: quòd Scotus non concedit dari duplicem cognitionem, aliam qua cognoscitur essentia, & aliam qua cognoscuntur relationes: eadem enim indivisibili cognitione cognoscuntur omnia; aliàs non esset infinita in ratione *cognitionis*: ergo etiam idem Verbum divinum habet repræsentare tàm essentiam, quàm attributa, & relationes; sed Verbum divinum adæquatè sumptum habet procedere ea cognitione: ergo ut repræsentat, relationes haberet procedere ex hac cognitione; atqui Verbum nequit ex vi suæ processionis procedere ex hac cognitione, quin ipsa cognitio pro priori originis etiam cognoscat relationes: ergo illas cognoscit.

96 Puteanus defendit, Verbum divinum procedere ex cognitione essentiæ, attributorum, & primæ personæ; non

non verò ex cognitione sui, & Spiritus-sancti. Juxta quod occurrit nostræ rationi dicendo, quòd esto Verbum divinum procedat ex cognitione comprehensiva; in illo tamen signo solùm existit Pater, non Filius, nec Spiritus-sanctus: quare debet procedere ex cognitione aliarum.

Sed hæc solutio inconsequentior est præcedenti. Unde illam impugno *primò*: Pro priori signo est cognoscibilis essentia comprehensivè: ergo ut est radix filiationis, eò quòd sit unum ex suis prædicatis essentialibus; sed nequit cognosci perfectè, ut est radix filiationis, quin ipsa filiatio formaliter cognoscatur: ergo procedit Verbum divinum ex cognitione sui ipsius. *Secundò*: Juxta hanc sententiam & solutionem jam Verbum divinum procedit ex cognitione, qua per se cognoscitur formaliter Pater; sed repugnat cognosci formaliter Patrem, quin cognoscatur formaliter Filius, cùm sint correlativa, de quorum ratione est, ut inquit Arist. quòd sint simul natura & cognitione, & maximè per cognitionem perfectam & increatam, qualis est cognitio, qua procedit Verbum divinum: ergo idem quod priùs.

Si tamen dicatur, hoc debere intelligi de relativis secundùm conceptum *Ad*, non verò secundùm conceptum *In*, seu formæ hypostaticæ: quia secundùm conceptum *Ad* intelligitur post processionem, eo quòd fundetur in illa. Contrà est: Tum quia jam deserit suam sententiam, cùm tàm secundùm *In*, quàm secundùm conceptum *Ad* sit Pater existens in illo priori signo. ¶ *Tum etiam*: Nequit paternitas in aliquo signo cognosci per cognitionem perfectam secundùm conceptum *In*, quin cognoscatur etiam secundùm conceptum *Ad*; primum concedit prædicta solutio: ergo etiam debet concedere secundum. Probatur major: Pater per paternitatem sub expresso conceptu *relationis* constituitur, ut suprà diximus: ergo si formaliter cognoscitur Pater in illo priori signo, debet cognosci formaliter secundùm conceptum *Ad*.

Tum denique: Verbum debet procedere per cognitionem paternam, quatenus est cognitio perfecta & comprehensiva Patris; sed in hoc distinguitur cognitio perfecta, quam habet Beatus in patria, à cognitione viæ, quod hæc, utpotè imperfecta, solùm potest formare conceptum de paternitate secundùm conceptum formæ hypostaticæ, quin formet illum secundùm conceptum *Ad*; illa vero nequit hanc præcissionem facere: ergo cùm cognitio, per quam procedit Verbum, debeat esse infinitè perfectior, non solùm secundùm id, quod importat concomitanter, sed formalissimè quatenus requiritur ad productionem Verbi divini, planè infertur cognoscere in illo primo signo paternitatem non solùm secundùm rationem formæ hypostaticæ, sed etiam secundum conceptum *Ad*. *Maximè*: Quia si procedit per cognitionem comprehensivam Patris, debet Pater cognoscere in illo primo signo quidquid non distinguitur realiter à Patre; aliàs non esset cognitio comprehensiva, immò nec intuitiva Patris, cùm non attingeret seipsum prout est in se; sed conceptus *Ad* non distinguitur realiter, immò nec virtualiter à Patre, cùm pertineat ad eandem lineam cum paternitate: ergo. Major probatur: Cognitio alicujus objecti secundùm unam rationem & non secundùm aliam est cognitio inadæquata; sed cognitio inadæquata nequit esse comprehensiva, ergo si cognitio, per quam Pater Verbum producit est comprehensiva suiipsius, debet attingere illam secundùm conceptum *In* & *Ad*.

97 Tertia & ultima sententia, quam tenet Vazquez, asserit, Verbum divinum procedere ex cognitione Patris, & sui, non tamen ex cognitione Spiritus-sancti. Quia in illo signo productionis Verbi (inquit) Spiritus-sanctus nondum intelligitur existens: productio enim Spiritus-sancti supponit adæquatè processionem Verbi: Ut autem Verbum procedat per cognitionem comprehensivam, sufficit quòd cognoscantur ea, quæ sunt in tali signo processionis Verbi.

Sed hæc solutio refutatur, sicut & præcedentes: innititur enim eidem motivo. Nam Verbum divinum debet procedere, ut multoties diximus, ex cognitione comprehensiva essentiæ, & (ut fatetur Vazquez) ex comprehensione Patris, & sui; sed nequit Verbum cognosci comprehensivè, quin formaliter cognoscatur Spiritus-sanctus. Minor probatur: nequit Verbum divinum, & Pater cognosci, nisi cognoscantur omnia prædicata essentialia illorum; sed unum ex istis est radicare spirationem activam: ergo debent cognosci, ut illam radicant: ergo etiam & ipsa spiratio activa debet in eodem signo formaliter cognosci; sed nequit hæc perfectè cognosci, quin perfectè cognoscatur Spiritus-sanctus, cum spiratio activa, & passiva, per quam constituitur Spiritus-sanctus, sint mutuò correlativa, sicut paternitas & filiatio, qua ratione concedit ille Author, Verbum divinum procedere non solùm ex cognitione Patris, sed etiam ex cognitione suiipsius: ergo etiam debet procedere ex cognitione Spiritus-sancti.

Confirmatur *primò*: Si natura divina comprehenditur, debet cognosci ut communicabilis tribus personis; sed nequit cognosci perfectè ut illis communicabilis, nisi ipsæ personæ formaliter cognoscantur: ergo si Verbum divinum petit procedere per se ex cognitione comprehensiva essentiæ, etiam debet procedere ex cognitione trium personarum. Major videtur certa. Et minor probatur: Nequit cognosci aliqua connexio essentialis, ut connexio est, quin cognoscatur terminus connexionis; sed essentia divina est connexa essentialiter & communicabilis tribus personis, & sub hac expressione, utpote essentiali, cognoscitur per cognitionem, qua Verbum procedit, aliàs non cognosceretur perfectè & comprehensivè: ergo nequit cognosci hoc modo, nisi ipsæ personæ formaliter cognoscantur.

Confirmatur *secundò*: Si verbum divinum procedit ex cognitione perfecta sui, in sententia hujus Authoris, ideo est, quia procedit per ipsam cognitionem Patris, cum qua coexistit in eodem signo: ergo omnia, quæ communicantur in illa processione, sunt in signo illius processionis; sed ex vi illius processionis communicatur Verbo potentia spirativa adæquatè sumpta: ergo potentia hæc petit per se cognosci in illo signo processionis Verbi. Tunc sic; sed nequit cognosci perfectè & comprehensivè potentia spirativa adæquatè sumpta, quin in eodem signo cognoscatur terminus adæquatus illius, qui est Spiritus-sanctus: ergo Verbum divinum petit per se procedere ex cognitione Spiritus-sancti.

98 Denique refelluntur omnes istæ sententiæ, quatenus conveniunt in hoc, quòd signum processionis Verbi non est signum cognitionis personarum distributivè. Nam esto verum sit, quòd inter personas divinas datur aliqua prioritas originis; at nulla datur prioritas *in quo*, sivè naturæ, sivè cognitionis, nec realis, nec rationis; sed hoc ipso repugnat cognosci essentiã, & non personas: ergo signum, in quo cognoscitur essentia, est etiam signum cognitionis personarum. Major probatur: Omnis prioritas *in quo*, si est realis consistit in eo, quòd unum possit esse sine alio in aliquo instanti reali; si verò est rationis, licèt sint in eodem instanti reali, attamen nullam inter se dicunt connexionem essentialem. si enim dicunt connexionem essentialem, itaut essentialitèr & actualiter petat unum procedere ab alio, non potest unum esse prius alio prioritate *in quo* adhuc rationis, ut videre liquet in causa actu causante; sed de ratione essentiæ divinæ est, non solùm quod sit communicativa sui tribus personis, sed etiam quod sit actu communicata, cum ab ea debeamus excludere omne vestigium potentialitatis: ergo in eodem signo *in quo* debent intelligi essentia, & personæ.

Confirmatur hoc: Nam esto Verbum sit prius origine Spiritu-sancto, & procedat diversa processione, non tollit, quòd cum fundamento in re sint eodem signo *in quo* rationis potentia generativa & spirativa: ergo nec tollit, quòd si essentia comprehenditur, cognoscatur cum his potentiis; sed nequit potentia perfectè cognosci in aliquo signo, quin cognoscantur perfectè actus & terminus productus necessariò connexus quoad specificationem, & exercitium: sicut non potest comprehensivè cognosci gratia sanctificans consumata, quin in eodem signo cognoscantur lumen gloriæ cum suo actu, & charitas cum suo actu & termino, cùm sint inter se necessario connexa: similiter Angelus, qui necessariò comprehendit se, debet cognoscere intellectum proprium, & voluntatem, & omnes effectus infallibiliter connexos cum illis: ergo cùm natura divina sit conjunctior magisque identificata, & connexa cum suis potentiis, intellectu scilicet, & voluntate, & istæ cum suis actibus, planè infertur, comprehensa in signo processionis Verbi, debere cognosci formaliter in eodem signo ipsas potentias cum suis terminis necessariis, & cum illa identificatis. *Adde*: quòd SS. PP. nullam aliam prioritatem excogitaverunt

in

in divinis præter prioritatem originis: ergo hæc tantùm excluditur per suum oppositum; sed oppositum hujus prioritatis non est posterioritas *in quo* rationis, sed quòd una persona non procedat ab alia: ergo.

§. II.

Argumentorum enodatio.

99 TRiplex contra nostram conclusionem militat sententia juxta dicta §. præcedenti; at in uno conveniunt, quòd Verbum divinum non procedit ex cognitione omnium, quæ formaliter sunt in Deo, Pro quibus arguitur *primò*: Cognitio divina priùs in quodam signo rationis terminatur ad essentiam, quàm ad relationes; sed in illo priori signo terminatur ad productionem Verbi: ergo Verbum ex sola cognitione essentiæ divinæ procedit. Probatur major: Tum quia illa cognitio terminatur ad essentiam ratione sui, eò quòd ea sola est objectum primarium, & relationes ratione essentiæ, cùm sint objectum secundarium; sed objectum primarium in quodam signo priori rationis intelligitur, quàm objectum secundarium: ergo priùs intelligitur terminari ad essentiam, quàm ad relationes. Tum etiam: Verbum divinum dependet essentialiter, à quo pendet per se intellectio; sed hæc solùm pendet ab essentia, cum ab ea solùm specificetur ob rationem præfatam: ergo.

Hoc argumentum manifestè retorquetur contra Adversarios. Ipsi enim concedunt, Verbum divinum procedere per se ex cognitione essentiæ & attributorum; & tamen in illorum sententia essentia sola est objectum primarium, attributa verò secundarium: unde omnes debent illud dissolvere. Respondetur ergo negando major. Ad cujus primam probationem dicimus, quod esto Verbum & cognitio debeant pendere per se tamquam ab objecto primario à sola essentia divina, at etiam dependet ab attributis & relationibus tamquam ab objecto secundario, eodem signo *in quo* adhuc rationis cognitis. Et ratio est: nam essentia divina, ut gerit munus speciei intelligibilis, non solùm per se repræsentat seipsam ut objectum primarium, sed etiam per se repræsentat attributa, & relationes ut objectum secundarium; aliàs non repræsentaret infinito modo: cognitio verò divina procedit in illo signo in ratione *cognitionis* secundùm totam amplitudinem, quam habet species intelligibilis, seu essentia divina in *esse cognoscibilis*, & *repræsentantis*: similiter Verbum, ut sit infinitum in ratione *talis*, debet procedere ut repræsentans per se in actu secundo, quidquid in actu secundo repræsentat essentia per modum *speciei*: Si ergo species & Verbum in illo signo pro cessionis ipsius repræsentant per se attributa & relationes, cùm non expectent aliud signũ processionis, ut hæc munera exerceant, planè infertur, quòd etiam cognitio in illo signo se extendit per se ad attributa & relationes: ad hoc enim non attenditur ratio objecti primarii, & secundarii; sed quòd objectum primarium sit connexum essentialiter cum objecto secundario non solum in *esse rei*, sed etiam in ratione *cognoscibilis*, & quòd cognitio sit quidditativa, perfecta, & comprehensiva. Quod fateri debent Adversarii de attributis, &, velint, nolint nobiscum de relationibus; eò quod cognitio divina in quocumque signo est comprehensiva, ad quam requiritur, quod si objecta habent connexionem essentialem in *esse rei*, etiam in ratione *cognoscibilium*. Per quod præclusa manet alia probatio.

100 Arguitur *secundò*: Verbum divinum procedit per se ex cognitione illius, quod per se repræsentat; sed Verbum divinum solùm repræsentat per se essentiam, non relationes, neque personas: ergo procedit per se ex cognitione tantùm essentiæ, non personarum. Mai. juxta solutionem proximè datam est certa. Et minor probatur: Verbum divinum procedit ut *imago*: ergo solùm repræsentat per se id, cujus est imago; sed non est imago Patris ratione paternitatis, sed ratione essentiæ, cùm Verbum & Pater solùm sint similes in essentia: ergo per se tantùm repræsentat essentiam. ¶ Et confirmatur: Verbum non est imago & similitudo Spiritus sancti: ergo non procedit ex cognitione illius. Antecedens constat ex suprà dictis. Et consequentia probatur: Verbum divinum procedit ut imago objecti, ex cujus cognitione procedit: ergo si non procedit ut imago Spiritus-sancti, non se habebit per se ut objectum cognitum.

Ad argumentum facilè respondetur ex dictis disp. 1. num. 91. Ad rationem enim *imaginis* requiritur & similitudo & processio: unde non solùm debet repræsentare id, in quo est similitudo, sed etiam id à quo tanquam à principio procedit. Et ideo Verbum divinum non dicitur *Imago*, præcisè quia repræsentat naturam utcunque, sed quia repræsentat illam ut est in principio. Quapropter Verbum divinum, hoc ipso quod sit imago Patris, debet repræsentare naturam divinam non utcunque, sed ut est in Patre; repugnat autem hoc modo illam repræsentare, & non repræsentare per se paternitatem. ¶ Nec refert probatio ibi inserta. Nam estò non assimiletur paternitati, assimilatur essentiæ ut in Patre; quod sufficit, ut repræsentet per se non solùm essentiam, in qua conveniunt, sed etiam paternitatem, à qua distinguitur. Ad summùm infertur, non repræsentare per se tanquam objectum primarium paternitatem, sed essentiam; at non tollit repræsentare illam per se, hoc est necessario, vel tanquam objectum secundarium per se connexum; vel tanquam modum objecti primarii.

Ad confirmationem constat ex dictis. Ut enim Verbum dicatur *Imago Spiritus sancti*, erat necessarium, quòd concurreret activè ad illius processionem vel ut *quòd*, vel ut *quo*: Spiritus-sanctus non concurrit ut *quod*: quia hoc est proprium Patris ut *intelligentis*, non autem objecti intellecti. Nec ut *quo*: quia objectum habet concurrere ut *quo*, quando per seipsum unitur per modum *speciei intelligibilis*, vel quando unitur per speciem distinctam per se primò illud repræsentantem: at Spiritus-sanctus non unitur per modum *speciei intelligibilis*, neque potest dari aliqua species per se primò illum repræsentans: unde Verbum divinum non debet esse Imago Spiritus-sancti, estò procedat ex cognitione illius. Et potest instari in ipso Verbo: quod quidem procedit ex cognitione sui; & tamen non procedit ut imago sui, propter rationem assignatam. Potestque iterum instari in ipso Verbo, ut spirator est: quod nequit non procedere per se ex cognitione Spiritus-sancti; & tamen adhuc hoc modo non est imago illius. Per quod convelluntur aliquæ instantiæ, quæ contra hanc doctrinam possunt efformari.

101 Ut si dicas *primò*, quòd si Verbum divinum procedit ex cognitione Spiritus-sancti, verè est Verbum non solùm Patris, sed etiam Spiritus-sancti: ergo similiter erit imago utriusque: cùm Verbum & imago sint eadem formalitas indivisibilis, ut diximus disp. 1. à num. 88. ¶ *Secundò*: Pater, intelligendo se, Filium, & Spiritum-sanctum, totam Trinitatem Verbo dicit: ergo in Verbo, quod producit, totam Trinitatem exprimit: ergo erit imago totius Trinitatis. ¶ *Tertiò*: Si Angelus pingeret aliquam imaginem Regis, tunc Rex nullo modo concurreret ad formandam talem imaginem; non per seipsum, ut supponitur; nec per speciem distinctam, cùm hæc non fuerit immissa à Rege, sed infusa à Deo in intellectu angelico; & tamen esset vera imago Regis: ergo estò Spiritus-sanctus non uniatur per modum speciei, dummodo se habeat ut objectum cognitum ad productionem Verbi, verè erit imago illius.

Ex dictis (inquam) manent explosæ hæ instantiæ. Ad primam ergo respondetur, Verbum divinum, propriè loquendo, non dici nisi *Verbum Patris*; impropriè tamen potest dici *Verbum totius Trinitatis*, quatenus in illo tota Trinitas repræsentatur: quare nec dici debet *Imago Trinitatis*. ¶ Ad secundam respondetur, quòd estò Verbum divinum exprimat totam Trinitatem, tantùm se habet ut objectum cognitum terminativè, non motivè: cùm sola essentia gerat munus *speciei*. Ad rationem verò *imaginis* non sufficit exprimere utcunque, sed requiritur, ut exprimat vel tanquàm objectum primarium, vel tanquàm principium illius; quod Spiritui-sancto neutro modo potest competere. ¶ Ad tertiam respondetur, imaginem Regis verè esse illius: quia estò non concurrat per se in casu proposito ad pingendam imaginem, nec immitat speciem in intellectum angelicum; at semper verificatur, quòd est species repræsentans illam primariò. Aliunde est exemplata ab idea divina existente in intellectu Dei de ipso Rege; quæ cùm se habeat ut objectum motivum, potest dici cum omni proprietate *Imago Regis*. Quod non invenitur in Spiritu-sancto respectu Verbi divini.

102 Arguitur *tertiò*: Sola intellectio essentiæ, prout in Patre est, dicitur ab Verbi productionem *fæcunda*: ergo ex

ex cognitione solius essentiæ & paternitatis procedit Verbum divinum. Consequentia videtur legitima. Et antecedens admittitur ad omnibus Theologis, qui asserunt, intellectionem, ad generandum fœcundam, non esse communem, sed notionalem & propriam Patris.

Hoc argumentum non distinguit inter principium, & terminum cognitionis; quod arguens debebat advertere, ne confunderet objectum motivum, seu principium cognitionis cum objecto terminativo. Quare respondetur, concedendo, cognitionem prout in Patre esse fœcundam ad generationem Verbi divini, si hoc indicat principium productivum, & adæquatum Filii; & hoc & non amplius volunt omnes Theologi. At ex parte termini cognitionis adhuc aliud requiritur, scilicet omne id quod connectitur essentialiter, seu identificatur cum objecto primario; utrunque vero est proprium relationis divinæ respectu essentiæ; unde esto non se teneat ex parte principii, debet se tenere ex parte objecti cogniti.

103 Arguitur *quartò*: Ablato per intellectum Spiritu-sancto, vel per suppositionem impossibilem, adhuc maneret Verbum productum: ergo signum est, quod non dependet per se productio Verbi divini ex cognitione Spiritus-sancti. Probatur antecedens: Prius intelligitur Filius sub ratione *Filii*, quàm intelligatur Spiritus-sanctus procedere ab illo: ergo sivè Spiritus-sanctus præscindatur per intellectum; sivè auferatur per impossibile, adhuc remaneret idem Verbum divinum formaliter.

Confirmatur *primò*: Filiatio specificatur adæquate à paternitate: ergo ex sola paternitatis variatione, non verò ex variatione, vel inclusione Spiritus-sancti potest per locum intrinsecum variari filiatio formaliter. ¶ Confirmatur *secundò*: Licèt ad productionem unius correlativi requiratur existentia alterius, & quando procedit per cognitionem, cognitio utriusque; non verò cognitio aliorum quæ non sunt correlativa; sed respectu Filii solus Pater est correlativus: ergo estò requiratur cognitio Patris per se ad productionem Verbi, non verò cognitio Spiritus-sancti. ¶ Confirmatur *tertiò*: Pater non habet priùs cognitionem Spiritus-sancti, quàm Verbum divinum procedens: ergo Verbum divinum non procedit ex cognitione illius. Consequentia videtur legitima: quia cognitio, qua Verbum procedit, priùs debet esse in Patre, quàm in Filio, ut ex se constat. Antecedens verò probatur: Pater priùs est Pater, quàm Spirator, & consequenter Filius prius est Filius, quàm Spirator: quia simul spirant, ut infrà dicemus: ergo Pater non habet cognitionem Spiritus-sancti priusquàm Filius.

104 Ad hoc argumentum respondetur, quòd ablato per impossibile Spiritu-sancto, vel non cognito formaliter in processione Verbi, non remaneret, nec procederet Verbum ejusdem speciei, ac nunc est; cùm non communicaretur illi natura, quæ nunc est: siquidem natura divina nunc existens petit essentialiter radicare voluntatem, & spirationem activam, cum illisque essentialiter identificari: idemque dicendum est de paternitate respectu utriusque: deinde hæc natura debet per se communicari ex vi generationis Verbo divino cum omnibus suis prædicatis essentialibus: Unde si Verbo divino communicaretur natura, cui repugnat voluntas & spiratio activa, esset diversę speciei à Verbo, quod nunc est. Sicut si alicui homini daretur anima, cui repugnarent intellectus & voluntas, non esset ejusdem speciei cum homine nunc existente: quia estò intellectus & voluntas tantùm se habeant ut proprietates; illas tamen radicare est prædicatum essentiale animæ nunc existentis. Pariformiter & potiori titulo discurrendum est in divinis.

105 Quibus addimus, quòd estò non repugnet voluntas & spiratio activa; si tamen pręscindantur à communicatione passiva Verbi, adhuc non remaneret formaliter Verbum ejusdem speciei. Et ratio est: quia tale debet esse Verbum, qualis est cognitio, per quam procedit; cùm tàm in *fieri*, quàm in *facto esse* dependeat essentialiter ab illa. Porrò cognitio præscindens à Spiritu-sancto esset diversę speciei à cognitione non præscindente, sicut cognitio objecti primarii comprehensiva, & non comprehensiva distinguuntur specie; & sicut in omnium sententia cognitio infinita, & finita. In prædicta hypotesi cognitio, per quam procederet Verbum, non esset comprehensiva essentiæ divinæ, eò quòd non illam attingeret secundùm omnes essentiales modos illius: non enim attingeret eam cum connexione, quam dicit cum voluntate & spiratione activa, quæ utique essentialis est, sicut connexio quam dicit cum cœteris aliis attributis, & relationibus.

Nec refert probatio illius antecedentis. Nam debet distingui: *Priùs intelligitur Filius in ratione filii, quàm processio Spiritus-sancti* prioritate originis, concedo antecedens; prioritate objecti cogniti seu intelligentiæ, nego antecedens. Vel aliter: *priùs* per nostros conceptus imperfectos, concedo antecedens: *priùs* attendendo ad cognitionem perfectam & comprehensivam, seu intuitivam, nego antecedens. Ex explicatione terminorum patebit solutio: Quia licet processio Filii habeat quandam prioritatem originis respectu Processionis Spiritus-sancti: & licet per nostros conceptus imperfectos, prout personæ divinæ cognoscuntur à nobis in hoc statu, sit prior processio Filii, quam processio Spiritus-sancti; attamen in se non habent aliquam prioritatem, seu posterioritatem intelligentiæ nedum comparativè ad cognitionem divinam, quæ in omni signo est perfectissima & comprehensiva; verùm nec comparativè ad visionem beatificam creaturæ, quæ attingit totum Deum prout est in se. Ex quo infertur, quod nequit perfectè cognosci Filius, quin cognoscatur Spiritus-sanctus; cùm filiatio essentialiter radicet spirationem activam, quæ nequit intelligi sine Spiritu sancto, ut supponit Adversarius.

106 Ex quibus constat ad omnes confirmationes. Ad primam respondetur, concedendo antecedens; sed negando consequentiam. Nam specificatum non solùm debet variari ex variatione specificativi, sed etiam ex variatione objecti secundarii, quando hoc connectitur essentialiter cum illo. Certum est, cognitionem comprehensivam alicujus objecti & cognitionem non comprehensivam esse distinctas formalitèr, aliàs visio beatifica creata & divina non distinguerentur essentialitèr; & tamen nulla datur diversitas ex parte objecti primarii, sed solùm secundarii. Vel dicatur, dari variationem ex parte objecti primarii, propter diversum modum illud attingendi: quia cognitio comprehensiva attingit illud ut connexum, & explicans hanc connexionem cum omnibus formalitatibus cum quibus essentialiter identificatur, vel connectitur. Similiter potest discurri de filiatione divina, quę estò pro expressò dicat ordinem ad paternitatem, sed non utcunque, sed prout includit essentialiter, connectiturque essentialiter cum spiratione activa. Unde filiatio respiciens paternitatem includentem spirationem activam, & filiatio respiciens paternitatem non includentem, nec connectentem essentialiter spirationem activam, non essent ejusdem speciei: sicut relatio similitudinis, quæ fundatur in natura humana comparativè ad alium hominem, & relatio dissimilitudinis fundata in eadem natura humana comparativè ad equum, sunt diversæ speciei: quia estò natura, in qua fundantur, sit eadem; at ista natura ut fundans diversitatem cum equo, est diversa formaliter à seipsa, ut fundante identitatem cum alio homine.

Ad secundam distinguitur major si relativum producitur ex cognitione imperfecta, concedo majorem; si ex cognitione comprehensiva, nego majorem. Vel alitèr: si relativum producitur præcisè ut relativum sui principii, concedo majorem; si producitur cum relatione ad aliud correlativum, nego majorem. Solutio nota est ex terminis: nam Verbum divinum procedit per cognitionem comprehensivam sui correlativi, scilicet Patris; ad hanc comprehensionem requiritur, quòd cognoscantur omnia, quæ sunt essentialiter in Patre, nempe persona spirativa & spiratio activa, quæ nequeunt formaliter cognosci, non cognito Spiritu-sancto. Vel aliter juxta secundam distinctionem: Verbum divinum non procedit præcisè ut correlativum Patris, sed etiam ut correlativum tàm radicale, quàm formale Spiritus-sancti: ut correlativum radicale, quia ipsa filiatio radicat, & includit essentialiter spirationem activam: ut formale, quia ex vi suæ processionis habet spirationem activam.

Ad tertiam respondetur distinguendo antecedens: *Pater non habet priùs cognitionem Spiritus-sancti, quàm Verbum*, si ly *priùs* denotet aliquam prioritatem *in quo*, concedo antecedens: si prioritatem originis, negatur antecedens. Pater enim communicat Filio cognitionem Spiritus-sancti, sicut & omnia alia quæ habet Verbum. Ex quo desumitur aliud efficax argumentum contra Adversarios: Nam si Verbum cognoscit formaliter Spiritum-sanctum, hoc non habet à se, sed à Patre: ergo for-

maliter ex vi suæ processionis: Pater ergo priùs debet cognoscere Spiritum-sanctum, si ly *priùs* denotat prioritatem originis; aliàs quomodò Verbo illam communicaret? *Ad probationem*: Respondetur, quòd estò Pater sit priùs Pater, quàm spirator, quasi elicitivè, non tamen objectivè: quia Pater ut *Pater* petit communicare essentiam, intelligentiam, voluntatem, & spirationem activam. Unde omnia hæc objectum suæ cognitionis debent esse per se, aliàs cœco modo hæc communicaret; quod est blasphemum.

107 Arguitur *quintò*: Pater nequit producere Verbum ex cognitione Spiritus-sancti; aliàs nec ex cognitione ipsius Verbi: ergo neque ex cognitione ipsius Patris: ergo tantùm procedit ex cognitione prædicatorum essentialium. Minor probatur (ex quo dependet probatio majoris) Nam si Filius procederet ex cognitione sui, se haberet ut objectum cognitum respectu suæ processionis: ergo etiam ut principium, ex quo procedit. Patet consequentia: nam objectum, ex quo formatur cognitio, est principium illius: ergo procederet à se ipso. Quo quid absurdius?

Ad hoc argumentum respondetur, posse facilè retorqueri contra Adversarios. Nam si Verbum se habet ut objectum cognitum, potius est terminus cognitionis, quàm principium, cùm de ratione objecti cogniti sit terminare cognitionem; est autem contra rationem termini ut talis, quòd sit principium illius actus, respectu cujus est terminus. ¶ Si autem dicas, juxta sententiam Scoti, objectum cognitum taliter esse terminum cognitionis, quòd simul sit principium dictionis, quæ in ejus sententia distinguitur à cognitione, & in divinis subsequitur ad illam, cùm Verbum in divinis non producatur ex indigentia, sed ex fœcunditate: quare sicut objectum assensus præmissarum taliter est terminus suæ cognitionis, quòd simul sit principium conclusionis; ita objectum cognitionis divinæ taliter est terminus illius, quòd etiam sit principium dictionis subsequentis.

108 Si hoc (inquam) dicatur, adhuc hoc argumentum nequit subsistere. Quia Verbum non procedit per alium actum distinctum à cognitione, ut constat ex dictis disp. 1. dub. 3. Sed demus gratis, procedere per actum distinctum, qui non sit intellectio, subsequaturque ad illam, adhuc argumentum non subsistit: Quia ut aliquod objectum, quod est terminus cognitionis, se habeat ut principium alterius cognitionis, vel actus necessariò subsequti, est necessè, ut non se habeat merè terminativè & extrinsecè respectu potentiæ, sed etiam intrinsecè; ut constat in exemplo adducto præmissarum: de illis enim possumus loqui dupliciter; vel quatenus sunt in specie, & Verbo; vel quatenus considerantur, & cognoscuntur in seipsis, cùm sunt ad extrà: præmissæ primo modo consideratæ concurrunt activè ad assensum conclusionis; sed hoc ideo est, quia movent intrinsecè intellectum mediis specie impressa, & verbo, in quibus intelliguntur & formaliter existunt præmissæ, & quibus applicatur concursus activus. Secundo modo consideratæ præmissæ nullatenus concurrunt activè ad eliciendam conclusionem: sicut vestigium animalis impressum in pulvere; quod ducit ad cognitionem ipsius animalis, ut signum ejus; in seipso tamen consideratum non concurrit activè ad cognitionem animalis, quia vestigium seu signum ita est terminus primæ cognitionis, quod verè terminativè & extrinsecè se habet, licèt hoc vestigium, ut est in specie & verbo producto per cognitionem sui, concurrat activè ad cognitionem subsequentem animalis.

Ad rem ergo deveniendo: Verbum divinum neque per seipsum, neque per aliquam speciem informat intrinsecè, & fœcundat intellectum: non per seipsum, quia Verbum divinum non unitur per modum *speciei*, ut ex se constat: neque habet aliud Verbum; cùm in sententia Scoti non producatur per illam cognitionem antecedentem, sed per dictionem subsequentem: neque per aliam speciem & verbum directè & immediatè repræsentantia Filium, seu Verbum divinum, quia in divinis non datur alia species impressa, & expressa nisi essentia divina unita intrinsecè intellectui per modum objecti motivi, & terminativi primarii, ratione cujus redduntur intelligibilia, & intellecta, attributa & relationes. Unde tàm attributa, quàm relationes solùm se habent ut objectum cognitum terminativum, & extrinsecum, & hac ratione non concurrunt activè ad productionem Verbi. *Instatur*: In sententia Scoti Verbum divinum non procedit per voluntatem; & tamen se habet ut objectum per se cognitum ad productionem Verbi?

109 Sed obiicies contra hanc solutionem: Essentia divina gerens munus *speciei*, & *objecti motivi* debet repræsentare non solùm seipsam, sed etiam relationes: quia talis est cognitio in cognoscendo, qualis species in repræsentando: ergo, quatenus repræsentat seipsa & relationes, concurrit activè ad cognitionem productivam Verbi. Patet consequentia: aliàs non influeret activè secundùm totam amplitudinem suæ repræsentationis, ac proinde nec cognitio cognosceret relationes, nec Verbum illas repræsentaret: Ergo essentia divina non solùm ut repræsentativa sui est principium activum Verbi, sed etiam ut repræsentativa ipsius Verbi, & Spiritus-sancti: ergo aliquo modo verificaretur, quòd Verbum procedit ex seipso, & Spiritu-sancto.

Ad hanc replicam respondetur, juxta doctrinam traditam à N. Salmant. tract. *de Ang.* disp. 5. num. 129. speciem impressam vel repræsentare formaliter, vel tantùm virtualiter objectum secundarium (utrunque admissum est ut *probabile* loco cit.) Si asseratur secundum, certum est, totum concursum tribui essentiæ divinæ, nullum verò relationibus, adhuc prout sunt in *esse* intelligibili; cùm non sint formaliter in essentia divina ut exercente munus *speciei*. Quomodo cum hoc componatur, quòd cognitio extendatur formaliter ad relationes? Respondetur, ad hoc sufficere ex una parte connexionem essentialem essentiæ cum relationibus, & inclusionem illius in istis, & ex alia cognitionem divinam esse eminentialiter discursivam. Quod potest illustrari duplici exemplo Angeli, & hominis. Angelus enim formaliter cognoscit naturam animalis in communi, & naturas specificas, & individuales; & tamen species solùm repræsentat formaliter naturam genericam, inferiora verò tantùm virtualiter: quia nimirùm ad primum sufficit, quòd ejus cognitio sit eminentialiter discursiva; & ad secundum, quòd inferiora sint objecta secundaria. Homo etiam per speciem, qua cognoscit naturam humanam in communi, ducitur ad cognitionem formalem individui, quia est discursivus; & tamen illa species non repræsentat formaliter individuum, sed tantùm virtualiter & confusè. Quantò magis hoc accidere potest cognitioni divinæ?

Si asseratur primum (quod est probabilius) adhuc relationes non debent concurrere activè ad cognitionem, estò considerentur in *esse* intelligibili. Quia illæ relationes, utpotè objectum secundarium, non ponunt aliquid intrinsecum in specie; nec in *esse* entitativo, ut supponitur; nec in *esse* intelligibili, cùm solùm repræsentet illas secundariò etsi formaliter; non primariò, de cujus ratione est, quòd habeat eandem numero naturam cum objecto primario, non cum objecto secundario. Si autem in *esse* intelligibili relationes ponerent aliquid intrinsecè in ipsa specie, secundùm illud species esset ejusdem naturæ sub *esse* intelligibili cum illis, convenirentque in gradu immaterialitatis cum specie, & intellectione; quod est falsum. Unde tota repræsentatio activa sistit in essentia, ut distincta à relationibus, & attributis, licèt se extendat terminativè & extrinsecè ad illa repræsentanda. Ut ergo verificaretur, quòd concurrunt activè ad productionem Verbi, erat necessè, quòd ponerent aliquid in specie, vel in *esse* intelligibili, vel in *esse* naturali distinctum ab essentia divina, considerata sivè in *esse* intelligibili, sivè in *esse* naturali; quod stare non potest propter dicta.

110 Arguitur *ultimò*: Intellectio, ex qua Verbum procedit, vel est notitia intuitiva ipsius Verbi, vel abstractiva; sed neutrum dici potest: ergo Verbum non procedit ex cognitione sui ipsius; ac per consequens nec ex cognitione omnium quæ sunt formaliter in Deo. Minor probatur: In primis nequit esse abstractiva: quia hæc ab intrinseco dicit imperfectionem. Nec intuitiva: quia notitia intuitiva supponit objectum jam existens; sed Verbum divinum nequit supponi existens antè cognitionem; aliàs produceretur, & non produceretur per illam: produceretur, ut supponitur; non produceretur, quia jam supponitur existens: ergo nec potest esse notitia intuitiva ipsius Verbi. Quod argumentum à fortiori militat in Spiritu-sancto; cùm procedat per actum subsequentem.

Relictis brevitatis gratia aliis solutionibus ut mi-

nis efficacibus, quas latè referunt, & impugnant N. Salmant. hic à num. 31. & Godoy à num. 25. Respondetur, hoc argumentum nullum habere vim in nostra sententia, quæ asserit Verbum divinum procedere formalissimè non per actum distinctum à cognitione, sed intransitivè per ipsam cognitionem. Juxta quam respondetur, Verbum divinum procedere ex cognitione intuitiva sui, & Spiritus-sancti: Nam ad rationem *intuitionis* non requiritur, quòd objectum cognitum sit existens pro priori ad cognitionem, sed sufficit, quòd sit existens in eodem signo *in quo* sive reali, sive rationis: ut constat in scientia visionis causante creaturas, quæ est scientia intuitiva respectu illarum; & tamen creaturæ non existunt pro priori ad ipsam scientiam; aliàs non producerentur ab illa. Probatio minoris habet vim in notitia, & cognitione speculativa, non verò in practica, qualis est cognitio producens Verbum, & cognitio producens creaturas, quæ coexistunt in eodem instanti cum ipsis terminis.

111 Sed admittamus, responsionis gratia, Verbum divinum procedere per actum supponentem cognitionem Verbi, distinctumque ab illa: adhuc hoc gratis admisso, prout cognito extenditur ad Verbum divinum, ex qua ipsum procedit, debet esse intuitiva. Nam prioritas cognitionis non est prioritas durationis, & existentiæ, sed nostræ inadæquatæ intelligentiæ, quæ, utpotè imperfectissima, dividit diversa signa, ubi in se non sunt formaliter divisa. At esse cognitionem intuitivam non regulatur penes præcisiones imperfectas nostri intellectus, sed penes id quod objectum habet in re, & penes modum quo intellectus divinus & paternus se habent in ordine ad prædictum objectum. Unde cum in Deo omnia prædicata sive absoluta, sive relativa habeant in re simultatem existentiæ, & durationis, inde est, quod non debet excludi cognitio paterna, à qua Verbum divinum procedit, à ratione notitiæ *intuitivæ*, non solùm respectu essentiæ, & attributorum, & ipsius Patris, sed etiam respectu aliorum prædicatorum de genere relativo, ut sunt Filius & Spiritus-sanctus.

112 Sed contra hanc solutionem replicabis: Pro illo priori antecedenti actum productivum Verbi intelligitur objectum adæquatum illius cognitionis: ergo Verbum divinum præcisè intelligitur ut objectivè existens respectu cognitionis: ergo estò natura divina & alia prædicata absoluta concipiantur ut objectum notitiæ intuitivæ; Filius tamen & Spiritus-sanctus in illo priori tantùm intelliguntur ut objectum notitiæ abstractivæ. Probatur hæc ultima consequentia: Nam objectum notitiæ abstractivæ, ut tale, est illud quod tantùm est objectivè existens non physicè: sed Filius, & Spiritus-sanctus non sunt physicè existentes in illo signo cognitionis, sed tantùm objectivè: ergo terminat cognitionem abstractivam. *Augetur:* Si intellectio aliquo modo antecedit generationem divinam, objectum cognitum pariter debet illam præcedere: In illa ergo antecedentia, vel Verbum & Spiritus-sanctus physicè existunt, vel non? Si existunt physicè: ergo ante suas processiones. Si non existunt: ergo cognitio terminatur ad eos, ut non existentes; quidquid sit, an in toto illo instanti reali physicè existant: ergo in illo signo priori nequeunt terminare notitiam intuitivam. Patet consequentia: quia ad rationem notitiæ *intuitivæ* requiritur, quòd terminetur ad suum objectum ut existens in re.

Hæc replica ex dictis manet convulsa. Nam illa prioritas cognitionis respectu processionum tantùm est juxta nostrum modum imperfectum concipiendi; at cognitio divina non terminatur ad suum objectum, quatenus non dividimus illas prioritates, sed prout sunt in se. Cùm autem in se semper sint physicè existentes, non ut objectivè tantùm existunt, debent terminare cognitionem paternam, & primordialem; ac proinde possunt optimè terminare cognitionem intuitivam. Quare dicimus, cognitionem intuitivam terminare ad objectum ut existens physicè: ad quod sufficit, quod in eodem instanti reali sit cognitio & generatio; quidquid sit, an nos per nostros conceptus imperfectos priùs intelligamus esse in divinis cognitionem objecti, & postea generationem Verbi, & post generationem Verbi prosequatur processio Spiritus-sancti. Allucinantur ergo Adversarii, dum processiones in divinis volunt ponere juxta modum imperfectum concipiendi, quem formamus in via; cum longè nobiliùs se habeant in se.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

113 EX dictis in toto hoc dubio infertur, Verbum divinum procedere per se ex cognitione omnium possibilium. Hoc corollarium constat ex testimonio D. Thomæ allegato num 92. in quo Aug. Mag. addit hæc verba: *Verbo dicitur omnis creatura:* ergo procedit per se ut repræsentativum omnium possibilium: ergo procedit per se ex cognitione omnium illorum. Constat etiam ex doctrina Magni Parentis August. lib. 15. *de Trinit.* cap. 13. & 14. ubi ait: *Verbum divinum esse de omnibus, quæ sunt de scientia Dei: nam si aliquid minus esset in Verbo, quàm in scientia, non esset adæquatum Verbum.* Ex quibus verbis fortissimum depromitur argumentum pro doctrina nostri corollarii: Nam omnes creaturæ possibiles, etsi sint objectum secundarium scientiæ divinæ, sunt objectum per se, utpotè infallibilitèr connexæ cum omnipotentia, ita ut si deficeret quæcumque ex illis, esto minutissima, deficeret etiam omnipotentia, & scientia Dei: ergo Verbum divinum debet per se procedere ex cognitione omnium possibilium. Antecedens pro nunc supponitur. Et consequentia probatur ex doctrina D. Augustini: Non minus amplum debet esse Verbum divinum in ratione *Verbi*; quàm scientia Dei in ratione *comprehendentis*, quia in ratione talis non minùs est infinitum, quàm ipsa scientia; sed hoc non posset stare, si Verbum divinum non procederet per se ex cognitione omnium possibilium, cum non procederet per se ut repræsentativum omnium illorum: ergo si ad scientiam divinam pertinent per se omnia possibilia, etiam ad processionem Verbi.

114 Deinde probatur ratione fundamentali sæpius repetita: Verbum divinum petit per se procedere ex cognitione comprehensiva essentiæ divinæ, & ejus omnipotentiæ; sed nequit procedere ex cognitione comprehensiva omnipotentiæ, quin per se procedat ex cognitione omnium possibilium: ergo Verbum divinum procedit per se ex cognitione omnium illorum. Major concedi debet ab Adversariis, eò quòd Verbum divinum petit per se procedere ex cognitione perfectissima, qualis est comprehensiva essentiæ divinæ. Minor autem probatur: Non stat, causam perfectè & comprehensivè cognosci, quin cognoscantur omnes effectus essentialiter connexi cum ipsa causa; sed omnipotentia est causa omnium possibilium, & aliàs hæc connectuntur necessariò & essentialiter cum omnipotentia, ut pro nunc supponimus: ergo Verbum divinum nequit procedere ex cognitione comprehensiva omnipotentiæ, quin procedat ex cognitione omnium possibilium. Quæ ratio debet intelligi de omnibus possibilibus non solùm sub quadam communi ratione, sed etiam de illis secundùm suas peculiares, & differentiales rationes.

Confirmatur: Verbum divinum debet per se procedere ut imago perfectissima Patris, ut inquit Div. Paulus 1. ad Hebr. *Cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ ejus:* ergo petit per se procedere ut omnipotens & factivum omnium creaturarum, sicut & ut perfectissimè sapiens, & diligens: si enim requiritur cognitio per se aliorum attributorum ad pruductionem Verbi divini quare non requiretur per se cognitio perfectissima suæ omnipotentiæ, & sapientiæ, quæ etiam sunt attributa? Ergo petit per se procedere ex cognitione omnium possibilium. Probatur hæc ultima consequentia: Non stat cognoscere comprehensivè potentiam activam ut *talem*, quin cognoscatur terminus necessarius, & adæquatus talis potentiæ: sicut non stat cognoscere comprehensivè potentiam generativam ut *talem* sine termino generationis, ut concedunt Adversarii: ergo si ad processionem Verbi requiritur per se cognitio omnipotentiæ reduplicativè ut est causa possibilium, etiam requiritur per se cognitio omnium possibilium.

115 Respondent Scotistæ, hoc verum esse de virtute per se ordinata ad effectum, non verò de virtute, quæ per se non ordinatur ad illum. Omnipotentia autem est virtus causativa creaturarum taliter, quod non ordinatur ad illas, cum non possit dicere aliquem ordinem realem ad creaturas, eo quòd omnipotentia nequit, sicut nec aliud prædicatum divinum, specificari ab illis. Sed

Sed contra: Nam estò omnipotentia non ordinetur ad creaturas, connectitur tamen necessariò & essentialiter cum illis; sed hoc ipso nequit perfectè cognosci, quin creaturæ formaliter cognoscantur: ergo ruit solutio. Probatur major: Deus in sua omnipotentia cognoscit creaturas; sed repugnat, effectum cognosci in sua causa ut prius cognita, quin dicat connexionem necessariam cum illa: & ideò Deus nequit cognoscere formaliter futura in essentia sua prius cognita, nisi ut determinata per decretum, & istò priùs formaliter cognito, quia hoc, & non essentia divina dicit necessariam & infallibilem connexionem cum futuro: ergo etiam omnipotentia dicit connexionem necessariam cum possibilibus. *Deinde:* Non minùs connectitur virtus productiva cum possibilitate termini, quàm actualis productio cum actuali existentia termini; sed actualis productio essentialiter connectitur cum existentia termini: ergo. & virtus activa cum possibilitate termini.

116. Sed dices *primò*: Ad comprehendendam potentiam visivam sufficit cognoscere visibile, ut sic: ergo pariter ad comprehendendam omnipotentiam divinam sufficiet cognoscere possibile ut sic, non ultra omnia possibilia in particulari. ¶ Respondetur, hoc argumentũ esse contra ipsos Adversarios: nam dum concedunt, ad comprehensionem omnipotentiæ requiri cognitionem possibilium ut sic, fateri tenentur, quod Verbum divinum debet procedere ex cognitione illorum; quod tamen renunnt concedere propter argumenta proximè adducenda. ¶ Nihilominus respondetur concedendo antecedens; sed negando consequentiam, ob manifestam disparitatem inter potentiam visivam respectu visibilis, & omnipotentiam respectu possibilis. Etenim potentia visiva ex se non continet perfectè & adæquatè omnes visiones in particulari, quia ad hoc indiget speciebus, respectu quarum ipsa potentia visiva secundùm se est in potentia. Cœterùm omnipotentia divina continet adæquatè, & perfectè omnes creaturas possibiles in particulari: unde nequit comprehendi, nisi illæ formaliter cognoscantur.

117 Dices *secundò:* Ideò cognitio paterna attingeret creaturas possibiles, quia est cognitio comprehensiva essentiæ, & omnipotentiæ: ergo prius, est quod sit comprehensiva, ac productiva Verbi, quàm quod attingat creaturas. Patet consequentia: quia esse cognitionem comprehensivam, & consequenter productivam Verbi, est ratio à priori cognitionis creaturarum. ¶ Respondetur negando consequentiam. Nam non est priùs comprehensiva, quàm attingat creaturas. Quod constat exemplis: Etenim *quia Petrus est homo, est animal rationale:* similiter *quia cognitio est circa tale objectum, est hujus speciei potiùs quàm alterius: ergo datur signum in quo Petrus sit homo, quin sit animal rationale: & cognitio de tali objecto, quin in aliquo signo sit determinatæ speciei?* Sunt malæ consequentiæ. Et ratio est: quia tantùm ex modo concipiendi unum est ratio alterius; ex parte verò rei conceptæ sunt omninò idem. Similiter ex parte rei conceptæ idem prorsùs est cognitionem esse comprehensivam, ac cognoscere formaliter omnes creaturas possibiles.

118 Oppositam hujus corollarii sententiam tenuerunt Scotus, & Vazquez: & quidem valde consequenter, ut ex se patet. Quorum motiva sunt: Primum desumptum ex Div. Thoma quæst. 4. *de Verit.* art. 5. ubi ait: *Accidit Verbo, ut per ipsum creatura dicatur.* Secundum: Spiritus-sanctus non procedit ex amore possibilium: ergo nec Verbum ex eorum cognitione. ¶ Tertium: Verbum divinum procedit ex cognitione, qua Pater æternus est beatus; sed non est beatus per cognitionem ad creaturas terminatam: ergo. ¶ Quartum: Verbum divinum non dicit ratione suæ personalitatis ordinem ad creaturas, sed solùm ratione essentiæ, quæ est communis tribus personis: ergo per se non procedit ex cognitione illarum. ¶ Quintum, & ultimum: Verbum divinum non habet necessariam connexionem cum creaturis; aliàs essent æquè necessariæ, ac ipsum, & deficiente qualibet creatura possibili in particulari, v.g. musca, formica, vel mure, deficeret Verbum divinum, quod nunc est; quod videtur omninò incredibile.

Confirmatur: Nam estò omnipotentia habeat connexionem cum possibilibus, non tamen cum possibilibus in particulari: ergo estò Verbum divinum procedat ex cognitione possibilium in communi, non tamen ex cognitione possibilium in particulari. Probatur antecedens: Nam quia omnipotentia habet necessariam connexionem cum possibilibus in communi, nequit à Beatis videri essentia, quin videantur possibilia in communi; sed possunt videre essentiam, & omnipotentiam, quin videant aliquod possibile in particulari: ergo signum est, quod nec essentia, nec omnipotentia habet connexionem cum possibilibus in particulari.

119 Ad primum ex D. Thoma respondetur, solùm intendere Verbum divinum non procedere ex cognitione creaturarum tamquam ex objecto primario, quod verum est; non vero excludere quod procedat absolutè per se ex cognitione illarum tamquam ex objecto secundario. Et licèt personæ sint objectum secundarium (præoccupatur objectio) non potest dici, quòd repræsentantur per accidens ab essentia, quia intrinsecè sunt cum illa, essentialiterque cum illa identificantur; at creaturæ sunt quid distinctum & extrinsecum. Unde comparativè ad personas potest concedi, quòd creaturæ repræsentantur ab essentia quasi per accidens, licèt absolutè repræsententur per se. ¶ Ad secundum respondetur ex dictis disp. 2. num. 81. quòd possibilia non habent bonitatem, gaudent tamen veritate: unde est magna disparitas. Præterquamquòd potest retorqueri argumentum in Adversarios: Nam Spiritus-sanctus nec per se, nec per accidens procedit ex amore possibilium, eò, quòd possibilia nullo modo sunt amabilia; & nihilominus concedunt, quòd Verbum divinum procedit saltem per accidens ex cognitione possibilium, eò quòd sunt vera & intelligibilia. Et si dicant, quòd possibilia etiam sunt amabilia: Idem omninò judicium ferendum est de processione Spiritus-sancti, ac de processione Verbi.

Ad tertium respondetur, quòd licèt cognitio terminata præcisè ad creaturas, prout sunt in se, non possit Patrem beatificare, benè tamen terminata ad eas ut contentas in essentia divina, & ut intellectas in ea priùs cognita: Quia hoc non est aliud, quàm quòd ipsa essentia divina magis cognoscatur, & penetretur, & per consequens sit objectum magis beatificans. Unde videmus, quòd beatus, qui magis penetrat hanc essentiam, cognoscit plures creaturas possibiles, & substantialiter est magis beatus, quàm ille qui pauciores cognoscit. Quare si non attingeret omnia possibilia, non esset infinitè beatus, nec Verbum divinum procederet ex beatitudine infinita.

120 Ad quartum respondetur, quòd estò Verbum divinum ratione suæ personalitatis solùm dicat ordinem realem ad Patrem; attamen ratione illius potest concedi, quòd etiam dicit ordinem rationis ad creaturas: ad hunc sensum, quòd Verbo divino ex vi suæ processionis communicatur formaliter tamquam terminus primarius natura divina tàm in ratione *speciei intelligibilis*, quàm in ratione *Verbi*, à qua sub his conceptibus habet talem respectum ad creaturas. Undè licèt ratione illius omnes personæ dicant talem respectum, speciali verò modo convenit Filio, quod non convenit Spiritui-sancto; sicut speciali modo communicatur Verbo divino natura divina, quo communicatur Spiritui-sancto.

Ad ultimum respondetur, negando antecedens quoad primam partem. Nam necessitas Verbi, & essentiæ divinæ est necessitas, ex qua sequitur necessitas possibilium, ac proinde hæc debet esse minor, quàm illa: juxta illud, *Propter quod unumquodque tale &c.* Attamen sunt Verbo divino adeò connexa possibilia, quòd deficientibus illis, & quolibet in particulari, etiam deficerent ab intrinseco essentia, Verbum & omnipotentia divina quæ nunc sunt. Non quia dicant dependentiam à creaturis, sed quia essentia non esset participabilis eodem modo, quo nunc est. Et sic non propter dependentiam à creatoris, sed propter imparticipabilitatem divinæ essentiæ esset alia essentia, & consequenter alia generatio Verbi. Quæ possunt illustrari hoc exemplo: Veritas conclusionis est minùs necessaria, quàm præmissarum, juxta axioma suprà relatum; & tamen si conclusio repugnaret ab intrinseco, hæc non posset sequi ex veritate principiorum, quæ absolutè deficeret: Quin ex hoc inferatur, quòd principia dependent ex conclusione, cùm potiùs res econtrà se habeant, sed quia habent connexionem essentialem.

121 Ad confirmationem respondetur, negando antecedens. Ad cujus probationem distinguitur major: quia dicunt connexionem tanquam cum termino formali omnipo-

nipotentiæ concedo majorem; quia utcunque connectuntur cum illa, nego majorem. Et concessa min. negatur consequentia. Nam ad cognitionem quidditativam non comprehensivam alicujus virtutis sufficit attingere terminum quasi formalem alicujus connexionis: ad cognitionem verò comprehensivam insuper requiritur cognitio termini materialis, dummodò cum illo connectatur. Unde estò à Beatis posset cognosci essentia, & omnipotentia sine aliquo possibili in particulari; nequit tamen à Deo cognosci, quin cognoscantur omnia possibilia in particulari, quia etsi sint omnia possibilia connexa essentialiter cum omnipotentia, sunt tamen termini materiales illius, & aliunde cognitio Beati non est comprehensiva; at cognitio divina per oppositum comprehendit perfectè omnipotentiam. Ex qua comprehensione debet Verbum per se procedere, & consequenter ex cognitione omnium possibilium tàm in communi, quàm in particulari.

122 Sed inquires: An Verbum divinum procedat per se ex cognitione futurorum, & existentium? ¶ Respondetur negativè: Tum quia Verbum divinum solùm per se procedit ex cognitione eorum, quæ non possunt non convenire Deo; sed cognitio futurorum potuit non convenire Deo: ergo Verbum divinum non procedit per se ex cognitione eorum. Minor est certa: nam cognoscere futura est liberum Deo: ergo potuit illi non convenire. Major autem probatur: Quod per se convenit Verbo, taliter convenit, quòd non possit non illi convenire: ergo petit procedere per se ex cognitione, quæ non potuit non convenire Deo. Tum etiam: Verbum divinum solùm petit per se procedere ex cognitione comprehensiva; sed ad hanc non requiritur per se cognitio futurorum: ergo. Major patet ex dictis in toto hoc dub. Minor verò probatur: quia aliàs, si non esset aliquod futurum, quod fuit possibile, eò quòd omnia futura, sunt contingentia, non daretur in Deo cognitio comprehensiva: cùm deficeret aliquid per se requisitum ad comprehensionem; quod est falsum: ergo ad cognitionem comprehensivam omnipotentiæ non requiritur per se cognitio futurorum.

123 Nec valet, si dicas, hoc verum esse de comprehensione Dei absoluta, non verò de comprehensione Dei, facta aliqua suppositione adhuc accidentali. ¶ Nam contrà est: Quod convenit alicui ex vi alicujus suppositionis liberæ, nequit absolutè convenire per se: ergo cognitio futurorum non requiritur absolutè per se ad cognitionem comprehensivam. Probatur antecedens: Quod convenit alicui ratione alterius, nequit illi intimiùs convenire, quàm illud ratione cujus illi convenit; aliàs destrueretur illud principium, *Propter quod unumquodque tale &c.* ergo si id, ratione cujus convenit Deo cognitio futurorum, non convenit per se, nec illud quod infertur ex eo, nempè ipsa cognitio futurorum, potest per se convenire; sed cognoscere, & repræsentare futura convenit cognitioni divinæ, essentiæ, & Verbo divino ratione decreti absoluti liberi de eorum productione: ergo cognoscere, seu repræsentare futura nequeunt essentiæ, & cognitioni intimiùs convenire, quàm decretum convenit Deo; sed hoc convenit Deo omninò accidentaliter, cùm Deus potuerit velle oppositum: ergo etiam cognitio futurorum convenit illi omninò accidentaliter.

Et confirmatur: Verbum divinum, secundùm id quod habet per se, non debet esse magis necessarium Deo, quàm cognitio ex qua petit procedere; sed Verbum divinum, secundùm id quod habet per se, est omnino necessarium, cùm aliter se habere non possit: ergo cognitio, ex qua petit per se procedere, debet esse omninò necessaria; sed cognitio futurorum est Deo absolutè libera, ita quòd alitèr se habere possit: ergo Verbum divinum, secundùm id quod petit per se & essentialiter, non petit procedere ex cognitione futurorum.

124 Ex quo infertur *primò*, benè stare, Verbum divinum procedere defactò ex cognitione futurorum, & non procedere per se. Nam ad primum sufficit, quòd Pater exprimat in Verbo futura, sicut defactò exprimit, cùm Pater omnia, quæ cognoscit, exprimat Verbo. Certum est enim, Patrem cognoscere futura: ergo etiam debet esse certum, quod exprimit illa Verbo. Rursùs: certum est, quod Verbum divinum cognoscit futura: hanc ergo cognitionem futurorum vel habet à se, vel ab alio? Primum dici non potest, quia Verbum divinum omnia, quæ habet sivè contingentia, sivè necessaria non habet à se: ergo necesse est, quòd habet ab alio, hoc est à Patre. Ad secundum vero ulterius requiritur, quòd hæc expressio sit necessaria Verbo, quod ob suprà dicta est omnino, falsum. Et potest ostendi hoc exemplo: Deus producens hominem, verè producit ut album; at hæc productio hominis ut albi non est homini conveniens per se, cùm possit Deus, manente essentia hominis, producere illum nigrum. Sic ergo contingit processioni Verbi divini quoad expressionem futurorum: quia hæc expressio non minùs contingenter convenit Verbo divino secundùm se, ac homini albedo, vel nigredo.

125 Infertur *secundò*: Verbum non procedere per se ex cognitione decreti divini formalitèr, ut dicit determinationem ad futurum, estò procedat per se ex cognitione illius quoad entitatem. Ratio est: quia terminatio decreti ad futurum est omnino libera; entitas vero necessaria. ¶ Nec refert, quod voluntas divina sit necessitata ad decretum vagè sumptum; cùm non potuerit manere suspensa: ergo Verbum & Spiritus-sanctus procedunt per se respectivè ex cognitione, & amore hujus decreti vagè sumpti. Huic latè & dilucidè respondent N. Salmant. tract. 4. disp. 5. à num. 84. Et juxta eorum doctrinam respondetur, concedendo totum. Sed hoc non est aliud, nisi ipsa intellectio & volitio necessaria non redacta ad exercitium alicujus actus, vel objecti determinati liberi. Unde nullum in hoc invenitur inconveniens.

DUBIUM V.

An si Spiritus-sanctus non procederet realiter à Filio, realiter ab illo distingueretur?

126 Olim fuit magna concertatio inter Ecclesiam Latinam, & Grecam circa processionem Spiritus-sancti, Latina asserebat, Spiritum-sanctum procedere non solùm à Patre, sed etiam à Filio. Græca vero negabat procedere à Filio: eò ducta, quia id Scriptura non dicit. Quem errorem tenuit Theodoretus eximium sacræ paginæ Commentator, cui fortiter restitit primo N Cyrillus. Quem semimortuum post aliqua tempora suscitavit Theofilatus, quem Græci tanta pertinatia sequti sunt, quòd à communione Ecclesiæ recesserint tempore Leonis IX. Hic error in multis Conciliis damnatus est, præcipuè in generali Lugdun. ubi jam, capta victoria, à latinis simul & Græcis cantatum est symbolum cum illa additione *Filioque procedit*. In quo introducta est pax inter utranque Ecclesiam. Qua ratione nos abstinemus à quæstione de facto: quamvis per modum suppositionis illam tangemus §. 1. hujus dub. ut declaremus duas rationes, seu congruentia D. Thomæ in hac 1. part. quæst. 76. art. 2. relinquentes tertiam & præcipuam, circa quam erit dissidium non parvum inter scholam Scoti & D. Thomæ. Subtili Doctore asserente, quod si per impossibile Spiritus-sanctus non procederet à Filio, adhuc maneret ejusdem rationis, ac nunc est, & consequenter esset realiter distinctus à Filio: Angelico verò Mag. oppositum docente.

§. I.

Firmatur veritas Catholica circa processionem Spiritus-sancti à Filio duplici ratione D. Thomæ.

127 Spiritum-sanctum defactò procedere à Verbo suadet D. Thomas Opusc. 1. quod composuit contra errorem Græcorum de mandato Urbani IV. pluribus authoritatibus sacræ paginæ, quæ stare non possunt sine vera processione Spiritus-sancti à Filio. Prima & præcipua est: *Spiritus-sanctus de meo accipiet*. Quæ sine reali processione à Filio nequit verificari: quia nullus accipit aliqui ab alio nisi media aliqua actione sivè substantiali, sivè accidentali; sed Spiritus sanctus nihil potest accipere actione accidentali: ergo recipit *esse* substantiale divinum per actionem substantialem & divinam. ¶ Nec refert, quod non dicat, *de me accipit*, quod erat necessè, ut probaret procedere à Filio. *Contrà*: Nam hoc manifestè convincitur ex verbis præcedentibus, ubi ait: *Omnia, quæ habet Pater mea sunt, propterea dixi, quia de meo accipiet.*

piet. Ergo cùm Pater habeat virtutem spirativam Spiritus-sancti, illam etiam Filius debet habere: & ex illa concludit, *de meo accipiet*: ergo & quòd ab illo procedit. Ab aliis authoritatibus supersedemus: tum quia non sunt tam claræ, ut hanc veritatem demonstrent: tum & quia non effugiunt plures evasiones hæreticorum. Quare ad duas congruentias D. Thomæ accedimus.

128 Prima potest ad hanc formam reduci: Filius per intellectum procedit ut *Verbum*, & Spiritus-sanctus per voluntatem ut *Amor*; sed amor procedit à verbo intellectus, eò quòd nihil amamus, nisi conceptione & Verbo mentis illud cognoscamus, & apprehendamus: ergo Spiritus-sanctus procedit à Filio, seu Verbo. Verba Ang. Præcep. adæquatè consonant cum forma hujus rationis, ut videri potest hìc art. 2. in corp.

Sed hæc ratio videtur difficilis: Nam non est certum, quòd amor procedat à Verbo. Tum quia cognitio solùm se habet ut conditio, ut finis moveat voluntatem, ut tradunt N. Complut. in Physic. Tum quia finis, vel objectum voluntatis solùm movet alliciendo, non activè eliciendo. Tum denique: quia in visione beatifica non producitur Verbum; & tamen producitur amor, ut diximus disp. 1. num. 99. ergo *Adde*: Ut Spiritus-sanctus amat, requiritur apprehensio rei volitæ; tamen priùs non producit Verbum, quòd concurrat activè ad ejus amorem: ergo non rectè colligit D. Thomas ex hoc principio, Spiritum-sanctum procedere à Verbo.

129 Sed hæc non adeò urgent, ut propter ea deseramus rationem D. Thomæ. Pro quo nota *primò*, quòd objectum voluntatis nequit movere illam nisi apprehensum ab intellectu, itaut sit intra ipsum; quod sit medio verbo communiter dicto, vel propriè tali. Unde quando objectum non potest per se ipsum exercere rationem *verbi*, verbum productum, vel objectum in ipso verbo producto movet voluntatem ad amorem. Quando verò per seipsum unitur per modum *verbi*, & non datur aliud verbum productum, verbum communiter dictum solùm concurrit, & movet voluntatem ad amorem; quod contingit in visione beatifica, & in visione Filii, Spiritus-sancti. At si datur duplex verbum, & communiter dictum, seu improductum, & verbum propriè tale, seu productum (quod contingit, quando producitur ex fœcunditate, & hoc in sola cognitione paterna) tunc utrunque suo modo movet voluntatem, & concurrit cum illa ad amorem.

Deinde nota, D. Thomam non intendere probare esse de ratione omnis verbi concurrere per se ad amorem per modum principii activi, sed quòd verè procedat ab illo juxta distributionem accommodam, nempè vel per modum principii *quo* efficientis, sivè momentis, sivè formalis, sivè specificantis, vel per modum principii *quod*; ut constat ex verbis, quibus concludit corpus art. Ex quo deducitur, quòd si amor aliquo ex his modis dependet per se à verbo, verbum juxta modum proprium, quem habet, debet per se influere in amorem. Unde si est verbum creatum, sufficit, quod influat per modum moventis, & specificantis, eò quòd ex una parte non habet esse ut *quod*, & ex alia habet rationem objecti voluntatis, de cujus ratione est, quòd influat alliciendo: idem proportionabiliter debet dici de verbo communiter dicto sivè in divinis, sivè in visione beatifica. Si verò est Verbum divinum personale & notionale, concurrere debet non solùm movendo & specificando, sed etiam activè influendo, & non utcunque, sed per modum principii *quod*: Tum quia hoc petit Verbum divinum, quia est persona: Tum quia est actus purus; & iste modus influendi est proprius rei, quatenus est in actu. Ex his potest responderi his objectionibus.

130 Ad *primam* ergo: dicimus, quòd estò cognitio se habeat merè ut conditio ad amorem; applicat tamen objectum voluntatis, quod est in verbo, à quo pendet per se amor aliquo ex prædictis modis, ut ex se patet. Quibus addi potest, quòd in divinis Verbum & intellectio non ponunt in numero, cùm objectum sit ipsa intellectio: in ea enim consistit metaphysicè natura divina. ¶ Ad *secundam*: respondetur, D. Thomam ex vi hujus rationis non explicare modum procedendi amoris à verbo, sed reliquisse inferendum juxta naturam ipsius Verbi. Nam si verbum se habet præcisè ut objectum *quod*, exprimendo & repræsentando objectum amatum, solùm influit in voluntatem, specificativè, & alliciendo ipsam voluntatem, non verò eliciendo amorem: & ita contingit in verbo creato. At si verbum adeò crescit in perfectione, quòd sit per se subsistens; tunc amor procedit à Verbo, non solùm quia allicit, sed quia etiam elicit activè ut *quod*: & hoc solùm contingit in Verbo divino, quod est persona. ¶ Ad *tertiam*: respondetur, quòd estò in visione beatifica non producatur verbum; datur tamen in illa intrinsecè verbum communiter dictum; de quo debet verificari idipsum, quod de illo verificaretur, si produceretur: unde adhuc in illo casu amor procedit à verbo. Quod proportionaliter applicandum est cognitioni, quam habet Spiritus-sanctus respectu amoris. Per quod dissolvitur additamentum. Hæc diximus præscindentes à modo, quem tetigimus tract. 5. disp. 1. num. 64. ubi omni verbo probabiliter concessimus concursum effectivum respectu amoris: quia ad salvandam rationem D. Thomæ sufficit modus quem nunc assignamus.

131 Secunda ratio D. Thomæ potest ad hanc formam reduci: In his quæ formaliter differunt, semper debet inveniri aliquis ordo, quando procedunt ab eodem principio: ergo si Filius & Spiritus-sanctus procedunt ab eadem persona Patris, necesse est; quòd inter eos aliquis ordo inveniatur; sed ordo, qui inter illos potest inveniri, non est alius quàm origo unius ab alio: ergo cùm Filius non procedat à Spiritu-sancto, manifestè infertur, Spiritum-sanctum procedere à Filio. Antecedens est certum: nam nusquam invenimus, quòd ab uno plura procedant absque ordine inter se, nisi quæ purè materialiter differunt; ut idem faber producit multos cultellos nullum habentes ordinem.

132 Sed contra hanc rationem obiicies: Non repugnat plura immaterialia ab uno procedere, absque eo quòd habeant aliquem ordinem inter se: ergo ratio D. Thomæ non subsistit. Antecedens probatur: Plures intellectiones possunt ab eodem intellectu Gabrielis procedere: omnes etiam Angeli immediatè procedunt à Deo & tamen nec Angeli, nec intellectiones distinguuntur materialitèr præcisè, cùm sint spirituales, nec habent aliquem ordinem inter se ut ex se constat: ergo. *Adde*: Quòd Deus potuit immediatè omnia producere, absque eo quòd una creatura procedat ab alia.

Respondetur, rationem D. Thomæ esse congruentem, si duas conditiones addamus. Prima est, quòd res aliquæ procedant, ita ut pertineant ad aliquem unum finem, vel ad aliquid unum totum construendum. Secunda, quòd distinguantur specificè. Quæ ergo specificè distinguuntur, & aliàs pertinent ad idem totum, exigunt per se ordinatè produci, ita ut unum ex alio procedat unde dicitur Judith 9. *Tu fecisti priora, & illa post illa cogitasti*. Licèt de potentia Dei absoluta possint omnia ab eo procedere absque ordine unius ab alio inter se.

Hinc ad objectionem respondetur, quòd illæ intellectiones, vel distinguuntur numericè, vel specificè? (utrunque est probabile) Si dicatur primum: fatemur, nullum ordinem habere inter se. Sed ideo est, quia distinctio numerica, etsi in rebus immaterialibus, coincidit cum materiali. Hæc tamen distinctio nequit inter personas divinas inveniri: unde ex hoc capite non tollitur ordo inter divinas personas. Si distinguuntur specificè: semper habent ordinem excessus & perfectionis, licèt non causalitatis. Qui ordo omninò relegandus est à personis divinis, ut perspicuè docet D. Thomas 4. Contra gent. cap. 24. & quæst. 10. *de Pot.* art. 5. Per quod constat ad primum, & secundum exemplum.

133 Quibus addimus pro secundo, quòd estò unus Angelus in sui productione non dependeat ab alio, cùm omnes Angeli, & corpora cœlestia æquè primò procedant à Deo per creationem, sed non æquè primò quoad subordinationem, quatenus Angelus inferior subordinatur superiori quoad aliquem influxum: licèt possint dari plures species, quæ inter se non subordinentur, ut equus & homo, lapis & lignum; sed hoc ideo est, quia non procedunt ab eodem principio immediato, ut ex se constat. Propositio Div. Thomæ procedit de his, quæ procedunt immediatè ab eodem principio, & inter se specie distinguuntur, de quibus unum debet alteri subordinari, vel in prima sui processione si est capax, vel saltèm in aliqua influentia; quam, unum habet circa aliud post primam sui productionem. In divinis verò non potest esse influentia unius personæ circa aliam, nisi

nisi in ipsa prima sui egressione, & relatione originis; nec potest ex aliquo capite dari subordinatio, cùm hæc afferat inferioritatem. Maneat ergo, quòd una debeat procedere ab alia in prima sui egressione. Additamentum nihil convincit: Quia non procedit juxta exigentiam connaturalem rerum.

Explicatis jam duabus primis congruentiis D. Thomæ ad suadendam de factò processionem Spiritus-sancti à Filio: Accedamus ad tertiam ejusdem Ang. Mag. quæ ordine, & dignitate est prima, ex qua movetur celebris illa quæstio: *An Spiritus-sanctus ita procedat à Filio, ut si per impossibile non procederet, distingueretur realiter ab illo?* Quod in duplici sensu potest controverti: vel loquendo de Spiritu-sancto secundùm rationem communem *personæ divinæ*, an videlicet in divinis possit dari aliqua persona distincta realiter ab alia, quin inter eas detur aliquis ordo originis, itaut processio unius ab alia non sit formaliter & per se conditio, ut distinguantur realiter inter se: vel loquendo de Spiritu-sancto secundùm suam proprietatem individualem, quam nunc habet, an nempè, si Spiritus-sanctus non procederet à Filio, maneret idem Spiritus-sanctus qui nunc est? In utroque sensu procedit quæstio. Pro qua sit.

§. II.

Stabilitur sententia Thomistica.

134 DIcendum est, Spiritum-sanctum ita procedere à Filio, ut si ab illo non procederet, non distingueretur realiter ab illo. Hæc assertio, quæ est communis inter Theologos, poterat ostendi pluribus Conciliis, quæ passim asserunt, nulla alia ratione dari numerum, & distinctionem inter personas divinas, nisi ratione originis. Sufficiat tamen pronunc Concilium Florent. quod sess. 18. ita ait: *Secundùm omnes Doctores tàm Latinos, quàm Græcos sola differentia processionum in divinis personas multiplicat.* Ad quod declarandum adducit duo capita, à quibus solùm potest oriri in divinis distinctio, & sic ait: *Ad quam sola duo accommodantur, qui ab alio est, & à quo est: nulla alia ratio distinctionis* (concludit) *est in divinis, nisi per hoc, quòd persona aliqua est ab altera.* Ex quibus verbis formatur hoc ratiocinium: Nullum aliud principium distinguendi personas inter se Concilium excogitavit, nisi quòd una persona sit *à qua alia*, & alia sit, *quæ ab illa*, sed si damus, quòd Spiritus-sanctus non procedit à Filio, nec Filius est, à quo Spiritus-sanctus; nec Spiritus-sanctus est ab illo: ergo in tali hypothesi non erunt distincti. Consequentia legitima est: Major deducta ex verbis Concilii; minor ex se patet. ¶ Et confirmatur contra Scotum: Nam inter has duas personas, vel datur de factò aliud principium distinctionis præter assignatum à Concilio, vel non? Si dicas primum: ergo præter distinctionem fundatam in processione habent de factò Filius, & Spiritus-sanctus aliam distinctionem disparatam, sicut lignum, & lapis: ergo opponitur de factò & directè Concilio. Patet consequentia: quia Concilium expressè asserit, quòd in divinis nulla alia ratio distinctionis est, nisi per hoc quòd persona una procedat ab altera. Si dicas secundum ergo, dempto hoc capite distinctionis, non manet distinctio inter illas. ¶ *Explicatur:* Istæ duæ propositiones sunt contradictoriæ, *Nulla alia ratio distinctionis de factò est in divinis, nisi per hoc quòd persona aliqua sit, vel procedat ab altera. Aliqua ratio distinctionis in divinis est de factò, præter hoc, quòd aliqua persona sit, vel procedat ab altera:* ergo necessariò debet esse aliqua falsa; sed prima non est, cùm asseratur à Concilio: ergo secunda: quam defendit & propugnat Scotus.

135 Deinde probatur ratione D. Thom. in hoc, aliisque locis, quæ potest ad hanc formam reduci: In divinis non datur aliqua distinctio realis nisi inter relationes, prout sunt oppositæ & correlativæ inter se; sed relationes nequeunt opponi inter se, nisi secundùm originem qua una persona est ab alia: ergo si Spiritus-sanctus non procederet à Filio, non diceret relationem oppositam Filio, ac proinde nec distingueretur realiter ab illo. Major est certa, & admittitur ab omnibus Theologis, juxta illud axioma Boetii lib. *de Trinit.* quod apud aliquos ortum habuit à Sancto Anselmo: *In divinis omnia sunt idem, ubi non obstat relationis oppositio:* ergo ad distinctionem realem non sufficiunt relationes utcunque, sed requiritur ulteriùs, quòd inter eas detur oppositio verè relativa. Quapropter estò in Patre detur paternitas, & spiratio activa, ratione quarum verè opponitur relativè Filio, & Spiritui-sancto; attamen inter se non distinguuntur realiter paternitas & spiratio activa, estò utraque sit vera & realis relatio. Minor probatur: Non possunt relationes opponi inter se relativè, nisi in quantùm relatio & terminus relationis: paternitas enim non exercet suam oppositionem relativam nisi cum relatione filiationis, quam respicit: quia Pater ut *Pater* solùm respicit ut terminum Filium; sed in divinis nequit dari correlatio ad invicèm, nec ratio termini filiationis ut *talis*, nisi ubi datur processio realis: ergo ubi hæc deficit, deficit etiam oppositio relativa. Probatur minor: Correlatio realis requirit extrema realiter distincta: Vel ergo hæc extrema supponuntur distincta ante relationem & ejus fundamentum, vel ipsa relatione & fundamento distinguuntur? Primum dici non potest, cùm non detur ante relationem nisi distinctio absoluta, quæ coincidit cum distinctione naturarum. Si secundum dicatur: ergo ponuntur distincta ipsa relatione & fundamento; sed fundamentum est origo unius personæ ab alia: ergo opponuntur formaliter relativè & consequenter sunt distinctæ per ipsam originem.

136 Respondent Scotistæ, relationes habere duplicem oppositionem, aliam propriè relativam, aliam disparatam. In casu, quo Spiritus-sanctus non procederet à Filio, distinguerentur inter se relationibus, sed non quatenus opponuntur formalitèr relativè, sed disparatè: ac proinde possent distingui realiter, estò unum non procederet ab alio.

Sed contrà: Nam ut distinguantur realiter inter se, non sufficit, quòd opponantur disparatè, & quòd hæc oppositio versetur inter relationes, sed insuper requiritur, quòd opponantur propriè relativè; hoc non concedit Scotus: ergo nec debet concedere distinctionem. Major probatur: Tum quia paternitas & spiratio activa sunt relationes, opponunturque disparatè; & tamen non distinguuntur realiter. Tum etiam: quia estò oppositio disparata sufficiat ad distinctionem realem in creatis, quia limitata sunt; non verò in divinis ob oppositam rationem. Tum denique: major oppositio disparata ut *talis* est inter absolutum & relativum, quàm inter duo relativa, ut ex se constat; & tamen inter absolutum & relativum non facit distinctionem in divinis illa oppositio disparata: ergo multò minus inter relativum & relativum.

137 Respondent iterum Scotistæ, distinctionem disparatam esse duplicem, aliam formalem, aliam verò realem. Prima solùm facit distingui formaliter, non verò realiter: & sic contingit in exemplis allatis. Secunda facit extrema distingui realiter, quæ unicè invenitur inter Filium & Spiritum-sanctum. Rationem verò hujus diversitatis assignant ex eo, quòd ad secundam intervenit incompossibilitas in eadem persona, non verò ad primam. ¶ Sed quia adhuc Thomistæ recognoscunt in hac solutione petitionem principii, exposcunt radicem hujus incommunicabilitatis, & incompossibilitatis inter filiationem & spirationem passivam, & non inter illa prædicata recensita. Et assignant illam in eo, quòd spiratio activa & paternitas non sunt proprietates constituentes diversas personas (& idem asserendum est de prædicatis absolutis) at filiatio & spiratio passiva constituunt diversas personas, de quarum ratione est ex genere incommunicabilitas.

Sed hæc solutio adhuc non dissoluit vires nostræ rationis, & nostro judicio hoc ultimum, sicut & primum, petit manifestè principium. Nam in primis, semel quòd Spiritus-sanctus non procedat à Filio, non est ratio, quare filiatio non possit communicari Spiritui-sancto & spiratio passiva Filio: ergo. Probatur antecedens: semel quòd filiatio non procederet à Patre, non est ratio, quare non possit communicari Patri, & econtrà: ergo similiter &c. Antecedens debet admitti à Scoto: aliàs sine processione posset salvari, Patrem & Filium esse personas distinctas. Hoc autem admisso: Inquiro, tunc Pater & Filius haberent plures naturas, vel non? Si dicatur primum: est concedere plures Deos. Si dicatur secundum: est contra D. Hilarium, ut vidimus disp. 1. num. 5. ergo in tali hypothesi debebat concedere non esse Patrem & Fi-

Filium ad invicèm incommunicabiles: Quare ergo idem dicendum non est de Filio & Spiritu-sancto?

Deinde: quòd petat principium constat: Nam spiratio activa de facto non constituit personam, quia est communicabilis: si enim esset incommunicabilis: constitueret personam, sicut paternitas, & filiatio: ergo incommunicabilitas non est ratio à priori constituendi personam, sed prius est constituere, vel nō constituere personam: ex quo oritur esse, vel non esse communicabile. Sed inquiro: Quare spiratio passiva & filiatio constituunt personas, & non spiratio activa? Sanè respondebunt Adversarii, quia terminant per se primò actiones, quod non habet spiratio activa: ergo processiones sunt ratio adæquata, quare relationes constituant personas.

138 Sed respondent Scotistæ, quòd processiones sunt quidem radix, quare relationes suprà relatæ constituant personas: sed non requiritur, ut sint distinctæ, quòd una persona procedat ab alia, sed sufficit, quòd utraque procedat diversis & adæquatis processionibus ab eodem principio: siquidem hoc ipso, quod Pater habeat processiones adæquatè diversas, earum termini debent distingui realiter. Hoc est principale assylum Scotistarum.

Sed facilè dispellitur. Nam termini actionum non sunt inter se incommunicabiles & distincti, nisi vel relativè opponantur, vel sint finiti, & procedant à processionibus realiter diversis; nec in creatis, nec in divinis potest dari aliud caput distinctionis; sed in divinis estò processiones sint adæquatæ, nullum ex his salvatur, ex suppositione quòd Spiritus-sanctus non procedat à Filio. Minor quoad primam, & secundam partem constat, & eam supponunt Scotistæ. Quoad tertiam probatur: nam vel processiones activæ consistunt in ipsis relationibus producentibus, vel in prædicatis absolutis connotantibus relationes producentes; sed in prædicta hypothesi, quidquid asseratur, processiones activæ non distinguuntur realiter. Probatur minor quoad primam partem: si enim consistunt in ipsis relationibus, sunt paternitas, & spiratio activa; sed istæ non distinguuntur realiter: ergo nec processiones. Quoad secundam etiam probatur: nam si consistunt in prædicatis absolutis connotando relationes, idem dicendum est, ac de ipsis relationibus, cum ex una parte in absolutis non detur distinctio realis, & ex alia non connotent nisi relationes prædictas: ergo non est caput, à quo distinguantur processiones, ac proinde nec termini.

Explicatur hoc: Quando termini distinguuntur realiter, vel est, quia processiones activè sumptæ distinguuntur realiter, vel quia processiones passivè acceptæ distinguuntur; neutrum dici potest in divinis, si semel Spiritus-sanctus non procedit à Verbo: ergo nec termini. Probatur minor. Non primum: quia processiones activè sumptæ sunt actus intellectus & voluntatis, ut tenet Scotus; sed actus intellectus, & voluntatis in tali casu non distinguuntur realiter, neque quoad rectum, ut supponitur; neque quoad connotatum, cum connotent præcisè paternitatem & spirationem activam, quæ in nullo casu distinguuntur realiter. Nec secundum: Nam processiones passivè sumptæ sunt ipsæ relationes productæ; sed si non dicunt oppositionem relativam originis, non distinguuntur nec ex vi processionum, nec ex vi oppositionis: ergo.

Confirmatur: Si Spiritus-sanctus non procederet à Filio, Filius distingueretur realiter à spiratione activa: ergo Filius esset Spiritus-sanctus. Consequentia est legitima: quia solus Spiritus-sanctus distinguitur à spiratione activa. Antecedens verò probatur: Filius non haberet spirationem activam, aliàs spiraret Spiritum-sanctum: ergo distingueretur ab illa. Probatur consequentia: Si non haberet spirationem activam, esset illi incommunicabilis, & consequenter realiter oppositus cum illa; & esset spirabilis realiter ab illa; quæ duo sunt signum distinctionis realis.

139 Ultimò respondent Scotistæ dicendo, rationem nostram & D. Thomæ, si est efficax suadere, origines esse rationem à priori inter personas. Quod tamen est falsum: nam ratio à priori est proprietas personalis illarum: sicut in creatis non ideò personæ distinguuntur, quia procedunt diversis processionibus, sed econversò. Cui solutioni favere videntur N. Salm. in præf. num. 95. Ex quo infertur *primò*, quòd, estò processiones non essent, personæ distinguerentur. *Secundò*: quòd distinctio inter illas, estò versetur inter relationes, tantùm est disparata.

Sed contra est *primò*: Nam si hæc solutio aliquid convinceret, suaderet, Patrem distingui à Filio independenter à generatione seu processione, ut ex se constat; hoc non admittit Scotus: & meritò, quia videtur ridiculum, Patrem distingui à Filio sive in creatis, sive in divinis omninò independenter à generatione: ergo ¶ *Secundò*: Nam licèt distinctio adæquata inter Patrem, & Filium procedat ex parte Patris tamquam à ratione à priori à relatione; ex parte tamen Filii procedit tanquam à ratione à priori saltem de connotato à processione: ergo similiter licèt Filius distinguatur à Spiritu-sancto per relationem tamquam à ratione à priori, Spiritus-sanctus nequit distingui à Filio, nisi supposita processione tamquam ratione à priori saltem de connotato. Consequentia, est legitima à paritate.

§. III.

Scoti argumenta.

140 Arguitur *primò*: Filius constituitur in *esse incommunicabilis* per filiationem: ergo per eam constituitur ut indistinctus à se, & distinctus à quolibet alio: ergo estò Spiritus-sanctus non procederet à Filio, adhuc distingueretur personaliter à Filio per proprietatem personalem constitutivam istius, & Spiritus-sancti. ¶ *Secundò*: Processio, & generatio passiva sunt relationes disparatæ, quæ nequeunt eidem personæ convenire: ergo estò non procederet Spiritus-sanctus à Filio, essent duæ personæ realiter distinctæ. ¶ *Tertiò*: Nam si Spiritus-sanctus procederet à Filio, & non à Patre distingueretur non solùm à Filio, sed etiam à Patre, ut tenent communiter Theologi: ergo similiter, & si non procederet à Filio, etiam distingueretur non solùm à Patre, sed etiam à Filio. ¶ *Quartò*: Spiritus-sanctus de factò distinguitur realiter personalitèr à Filio: ergo per aliquid personale; sed filiatio est proprietas constitutiva Filii in ratione *personæ*, & non spiratio activa: ergo estò Filius non haberet spirationem activam, nec produceret Spiritum-sanctum, adhuc distingueretur realiter ab illo. Prima consequentia constat: nam si aliquid distinguitur ab alio essentialiter, distingui debet ab illo per aliquid essentiale; si accidentaliter, per aliquid accidentale; si realiter per aliquid reale: ergo si personaliter, per aliquid personale.

Quintò: Implicat, eamdem personam per intellectum & voluntatem procedere; sed in hujusmodi hypothesi Spiritus-sanctus procederet per voluntatem, & Filius per intellectum: ergo non essent eadem persona. Quapropter D. Anselmus lib. *de Process. Spiritus-sancti* dicit: *Habent omnia Pater, Filius, & Spiritus-sanctus: sed diversimodè, quia alter nascendo, alter procedendo*. ¶ *Sextò*: Filiatio, & spiratio passiva distinguuntur realiter; & tamen non opponuntur relativè, ut ex se constat: ergo absque oppositione relativa datur in divinis de factò distinctio realis. ¶ *Septimò*: Etsi Spiritus-sanctus non procederet à Filio, adhuc Filius esset genitus, & non spiratus; & Spiritus-sanctus esset spiratus, & non genitus, cum Filius procederet per intellectum, & Spiritus-sanctus per voluntatem: ergo non essent realiter idem.

141 Ad primum respondetur, in tali casu Filium constitui incommunicabilem respectu Patris, cum quo opponitur correlativè media generatione, non verò incommunicabilem Spiritui-sancto nisi juxta sensum infrà explicandum, quia illi non opponerentur correlativè: sicut spiratio activa reddit Patrem formaliter incommunicabilem Spiritui-sancto, quia opponitur per illam relativè, non tamen reddit Patrem incommunicabilem Filio, quia per eam non opponitur illi relativè, sed disparatè. ¶ Ad secundum respondetur, oppositionem disparatam non sufficere ad distinctionem realem, nisi quando adjungitur limitatio; ut videre liquet in exemplo suprà relato; & in attributo misericordię, & justitiæ, in quibus datur oppositio disparata absque distinctione reali ob carentiam omnis limitationis. Et certè si hæc oppositio sufficeret ex genere ad distinctionem realem, nulla daretur disparitas ex vi hujus capitis inter exempla relata ex una parte, & ex alia inter filiationem & spirationem passivam; cùm daretur similis oppositio disparata: sicut

in

in creatis eadem distinctio realis datur inter relationem paternitatis, & similitudinis, ac inter misericordiam, & justitiam, quia gaudent eadem limitatione, & oppositione disparata. Similitèr ergo in divinis filiatio, & spiratio passiva deberent gaudere eadem distinctione, qua gaudent misericordia & justitia, si habent eandem oppositionem disparatam, cùm habeant eandem illimitationem.

142 Ad tertium respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Et ratio disparitatis est, quod in prima hypothesi, in qua Spiritus-sanctus non procederet à Patre, vel Pater conservaret eamdem relationem spirativam, vel non? Si dicatur primum, certum est, quòd diceret oppositionem relativam, sicut Filius, licèt non procederet à Patre, quia haberet ipsam rationem formalem, qua Filius opponitur Spiritui-sancto. Nec refert, quòd tunc non procederet: Quia hoc est per accidens. Si dicatur secundum, ita ut communicando Filio spirationem activam, in se illam non conservaret; adhuc in hac hypothesi distingueretur à Spiritu sancto, quia diceret oppositionem relativam mediatam cum illo. Ad hoc enim sufficit, quod Pater per veram processionem illam communicet Filio: quia eo ipso Pater est virtualiter producens Spiritum-sanctum, juxta illud axioma, *Quod est causa causæ est causa causati in eodem genere causæ*: Sicut in creatis avus concurrit radicaliter ad productionem nepotis; quando tamen ita est causa Filii, & Filius ita est causa nepotis, quod non possit ab illis causis provenire. Quod in nostra sententia adeò certum est, ut oppositum sit omninò impossibile; aliàs idem numero effectus posset provenire à duplici causa totali saltem divisim. Per quod præcluditur quædam tacita objectio. At in nostra hypothesi, quod Spiritus-sanctus non procederet à Filio, Filius nec proximè, nec remotè produceret Spiritum-sanctum ne dicatur quòd Pater procederet à Filio, quod est plusquam ridiculum. Unde nequit dicere oppositionem relativam proximam, nec remotam cum illo, ac proinde nec distinctionem.

143 Sed replicabis contra hanc solutionem. Primò: quia ex illa sequitur, Spiritum-sanctum referri nunc defactò ad Patrem tamquam ad spiratorem mediatum, & immediatum; sed hoc non videtur admittendum: ergo solutio data ruit. Probatur sequela: Nam defacto Spiritus-sanctus procedit à Patre tamquam à spiratore non minùs immediatè ac à Filio, ut fides docet; aliàs etiam procedit ab illo tamquam à spiratore mediato, cùm Filius spiret per virtutem acceptam à Patre: ergo.

Secundò sequitur etiam ex hac solutione, Spiritum-sanctum opponi relativè cum Patre ut generante; hoc est falsum, cùm solùm genitùm ut *tale* opponatur cum generante ut *tali* immediatè, si est genitum immediatè, mediatè, si est genitum mediatè, ut contingit in nepote respectu avi. Sequela probatur: nam Filius non accipit virtutem spirandi à Patre, nisi ut à generante, cùm per generationem communicet illi formaliter omnia, quæ habet Filius.

Et confirmatur: Concursus quem habet Pater in Filium adæquatè terminatur in Filio: ergo non transit ad Spiritum-sanctum: ergo nequit dici in illo casu causa mediata illius. Antecedens videtur certum: nam concursus Patris est generatio; sed generatio tantùm sistit in Filio, ad cujus essentiam terminatur primario, & ad proprietates secundariò. Consequentia verò probatur: Nam quando aliqua actio adæquatè sistit in uno termino, id, quod ex tali termino oritur, nequit dici effectus illius actionis: v.g. quia creatio Angeli habet pro termino adæquato personam Angeli, & ejus operationes, quæ sunt in primò instanti, non terminatur adhuc mediata ad actiones, quæ sunt in secundò.

144 Ad primam respondetur, non esse inconveniens concedere Spiritum-sanctum referri mediatè, & immediatè ad Patrem sub diversa consideratione, sicut nec spirari mediatè, & immediatè à Patre sub duplici formalitate. Nam hæc propositio, *Spiritus sanctus procedit immediatè à Patre*, est vera, quatenus spirat illum per virtutem & actum immediatè illi convenientem, & immediatè terminatum ad Spiritum sanctum. Deinde etiam hæc est vera, *Spiritus-sanctus procedit à Patre per Filium*; quod est idem ac dicere, quod procedit à Patre mediatè, ut inquit D. Thomas in præf. art. 3. Quapropter dixit Cajetanus, hoc potest dici, considerando Spiritum-sanctum prout est à Patre mediatè, secus verò ut est ab illo immediatè, quatenus per hanc propositionem innuitur, quod Spiritus-sanctus procedit à Filio per virtutem spirativam acceptam à Patre.

Ad secundam respondetur, negando sequelam: Nam Pater ut *generans* solùm denominatur *generans* in ordine ad id quod producitur per actionem generativam, vel immediatè, vel per resultantiam; non verò in ordine ad id quod producitur per aliam actionem, estò ex virtute accepta per generationem: ut constat in motu locali Petri, respectu cujus non potest dici causa ejus Pater, estò ab illo recipiat per generationem virtutem locomotivam. Unde cùm Spiritus-sanctus procedat per aliam actionem distinctam à generativa, non debet referri ad Patrem mediatè ut *generantem*. At cum hoc componitur, quòd referatur mediatè ad illum tamquam ad principium mediatum sui *esse* spirati. ¶ Per quod constat ad confirmationem: Generatio enim Patris solùm denominatur talis respectu eorum, quæ vel primariò, vel secundariò terminant eam actionem; non vero respectu eorum, quæ Filius ex virtute accepta per generationem spirat per aliam actionem, quæ non est generativa: sicut contingit in Spiritu-sancto.

Ad quartum argumentum respondetur dupliciter. Primo, Filium defacto distingui à Spiritu sancto; sed potest considerari vel secundùm relationem filiationis, vel secundùm relationem spirationis. Secundum primam considerationem Filius distinguitur formaliter à Patre, quia per filiationem dicit cum illo proximam oppositionem relativam; à Spiritu-sancto tantùm distinguitur defactò realitèr radicaliter juxta modum oppositionis, quia defacto solùm opponitur proximè cùm illo per relationem spirationis activæ, quæ radicatur in ipsa filiatione. Si autem Spiritus-sanctus non procederet à Filio, esset, quia tunc non radicaret spirationem activam, ratione cujus defacto Filius habet oppositionem relativam cum Spiritu-sancto ac proinde non distingueretur adhuc radicaliter realiter ab illo.

145 Sed replicabis: Filius per filiationem non solùm distinguitur radicaliter à Spiritu-sancto; sed etiam formaliter: ergo ruit solutio. Probatur antecedens: Omnes tres personæ divinæ inquantùm *tales*, hoc est in ratione *personæ*, defactò distinguuntur realiter formaliter; sed nulla persona potest per spirationem activam distingui in ratione *personæ* à Spiritu-sancto, cùm per spirationem activam non constituatur in ratione *personæ*.

Respondetur ad hanc replicam juxta solutionem datam, personas divinas, etsi distinctas realiter inter se, non tamen distingui realiter inter se eodem modo, sed juxtà distributionem accommodam, & juxta qualitatem oppositionis relativæ quæ non est eodem modo in omnibus illis: unde nec debet esse distinctio inter illas, si considerentur ut *personæ*, eodem modo. Pater enim & Filius dicunt oppositionem immediatam inter se in ipsa ratione personali: ideò debent etiam inter se distingui realiter formaliter in ratione *talium*. At Pater & Filius in ratione *personæ* non dicunt oppositionem immediatam cum Spiritu-sancto, sed tantùm in quantùm radicant spirationem activam; & ideò in ratione *personæ* non debent distingui formaliter à Spiritu-sancto, sed tantùm radicalitèr. Filius vero, si non radicaret spirationem activam, nec formaliter, nec radicaliter distingueretur à Spiritu-sancto, cùm neutro modo in tali hypothesi illi opponeretur.

146 Secundò potest responderi, concedendo defactò Patrem & Filium distingui realiter formaliter ratione filiationis, & paternitatis à Spiritu sancto: quia ad hanc distinctionem sufficit oppositio radicalis personalis. Juxta quam solutionem filiatio (v. g.) potest considerari, vel quatenus præcisè respicit Patrem, secundùm quòd explicat tantùm conceptum inadæquatum filiationis; & juxta hunc conceptum solùm exprimit distinctionem formalem à Patre. Sed adhuc restat in filiatione alius conceptus inadæquatus, secundùm quem radicat spirationem activam: uterque iste conceptus est de essentia filiationis, ut diximus dub. præc. §. 1. Secundùm hunc ergo posteriorem conceptum exprimit distinctionem realem formalem à Spiritu sancto.

147 Nec contra hanc solutionem habet vim, si dicas: *Primò*, quòd esse radicaliter spirativum non est proprium Filii, sed etiam Patris: ergo nequit esse ratio distinctionis

nis personalis Filii. Consequentia est legitima: nam distinctio personalis debet esse secundùm propria ipsius personæ. ¶ *Secundò*: Nam spiratio passiva est una in specie atoma: ergo respicit Patrem & Filium secundùm unam rationem communem. Consequentia patet: nam si relatio est una, etiam terminus debet esse unus formaliter: ergo spiratio activa, tàm formalis, quàm radicalis est una formalissimè in Patre & in Filio.

Ad primam respondetur, *esse radicaliter spirativum* posse sumi dupliciter, vel genericè, vel specificè: Primo modo est commune Patri & Filio: Secundo modo non est commune: nam Pater secundùm propria *Patris*, & Filius secundùm propria *Filii* petunt radicare spirationem activam. ¶ Ad secundam respondetur, ad unitatem specificam spirationis passivæ sufficere, quòd terminus formalis & immediatus sit idem formaliter, licèt terminus materialis, per se tamen inspectus, sit diversus; dummodo sit inadæquatus termino formali, & primario: paternitas & filiatio tantùm sunt terminus materialis, per se tamen inspectus à spiratione passiva, suntque inadæquatæ respectu spirationis passivæ.

Ad quintum respondetur in forma: *eandem personam* tàm virtualiter, quàm realiter, concedo majorem; realiter eandem, & virtualiter diversam, nego majorem. Et, concessa minori distinguitur consequens eodem modo: nam in tali casu essent duæ personæ virtualiter distinctæ, sicut & processiones essent virtualiter diversæ. Licèt enim duæ processiones, ut modò sunt, nequeant terminari ad eandem personam realiter, quia nunc datur ordo originis inter illas; si autem iste auferatur, necessariò & ab intrinseco auferetur distinctio. Unde non obest, quòd Filius procedat per intellectum, & Spiritus-sanctus per voluntatem: quia tunc casus Spiritus-sanctus identicè procederet per intellectum, & Filius identicè per voluntatem: sicut intellectio essentialis identicè est volitio. Quapropter D. Thomas quæst. 9. *de Pot.* art. 4. ad 5. inquit: *Dicendum quòd fortè ille modus processionis diversus, quo Filius dicitur procedere per modum intellectus, & Spiritus-sanctus per modum voluntatis, non sufficit ad distinguendum personaliter Spiritum-sanctum à Filio; cùm voluntas & intellectus non distinguantur in divinis.* Quid clarius?

148 Sed dices: Filius tunc casus procederet ut persona; cùm illi communicaretur per se natura sicut nunc; & filiatio esset per se subsistens; sed etiam Spiritus-sanctus procederet ut persona saltem identicè; cùm etiam communicaretur illi natura: ergo essent realiter distincti. Patet consequentia: nam de ratione *personæ* est, quòd sit incommunicabilis. Major est certa. Et minor probatur: si Spiritus-sanctus non procederet ut *persona*, se haberet ut proprietas Filii; sed in tali casu nequit se habere ut proprietas Filii; aliàs procederet secundariò per intellectum, & nullo modo per voluntatem, sicut communicatur Filio spiratio activa; quod est falsum.

Ad hanc objectionem respondetur, concedendo procedere ut *personas*, sed non realiter distinctas, sed tantùm virtualiter: quia inter se non haberent oppositionem relativam. Ad probationem consequentiæ respondetur, de ratione *personæ* finitæ, esse incommunicabilitatem, non verò infinitæ, nisi obsit oppositio relativa fundata in origine. Quare in prædicto casu essent personæ divinæ, ut supponitur; & non essent oppositæ relativè, ut Adversarii concedunt: unde estò essent incommunicabiles respectu Patris, cum quo dicerent oppositionem relativam, non verò inter se ob oppositam rationem.

149 Sed contra hanc solutionem insurges: ex illa sequi, spirationem activam nunc existentem esse subsistentiam distinctam virtualiter à subsistentia filiationis, & paternitatis, & constituere quartam personam virtualiter distinctam à persona Patris & Filii, & realiter à Spiritu-sancto; sed hoc non est admittendum, utpote contra N. Salm. in hoc tract. disp. 15. dub. 4. & contra omnes Thomistas: ergo vel Filius & Spiritus sanctus in prædicta hypothesi non haberent duas relationes, quæ essent subsistentiæ, & personales; vel deberent distingui realiter. Sequela probatur: Ideò spiratio activa defactò non est subsistentia relativa & personalis, quia est communicabilis personæ Patris, & Filii; sed spiratio passiva in hac hypothesi etiam esset communicabilis Filio, & Filius esset communicabilis Spiritui-sancto: ergo vel spiratio activa est subsistentia relativa & personalis; vel spiratio passiva in prædicta hypothesi non esset subsistentia & personalis.

Sunt, qui respondeant admittendo totum argumentum, ac proinde Spiritum-sanctum in tali casu non esse personam, nec spirationem passivam esse subsistentiam, sed se habere respectu Filii, sicut activa se habet respectu Patris. Unde sicut Pater ut *talis*, & ut *spirator* non est duplex subsistens, & persona virtualiter diversa; ita nec Filius ut *Filius*, & ut *spiratus* esset duplex subsistens, & persona virtualiter distincta. Sic Joannes à Sancto Thoma in præf.

Sed huic solutioni non aquiescimus. Quia Spiritus-sanctus in prædicta hypothesi procederet per se primò à voluntate, sicut nunc procedit; aliàs tolleretur suppositio, in qua fundatur tota hæc disputatio: ergo terminaret per se primo volitionem divinam ut actionem virtualiter distinctam ab actione generativa: ergo debet terminari ad aliquem terminum *qui* substantialem, cùm non posset (in suppositione quòd esset divina) habere aliquem terminum accidentalem; vel ad minùs non se haberet ut proprietas Filii, de cujus ratione est, quòd fiat per resultantiam, quod erat intentum prædicti Mag. sed prædicta actio non potest terminari ad Filium tanquam ad terminum *qui*, cùm debeamus supponere procedere per intellectum, & non per voluntatem: ergo esset Spiritus-sanctus & consequenter esset in prædicta hypothesi subsistens, & persona.

150 Quare hac solutione missa: Respondetur, negando sequelam. Cujus probatio non urget, ob notam disparitatem inter spirationem activam nunc in Patre & Filio existentem, & spirationem passivam quæ in illa hypothesi daretur. Nam spiratio activa respectu Patris se habet ut proprietas illius, & ut talis etiam communicatur Filio: quia actio generativa Filii, quæ per se primò communicat filiationem, & illa communicat per se primò naturam divinam, communicat etiam illi quasi secundariò & per resultantiam spirationem activam: & cùm aliàs sit improducibilis, darentur duo innascibiles, duoque prima principia in divinis; quod est falsum, cùm hæc si notio propriissima Patris. Ob hæc ergo non concedimus, spirationem activam esse defactò subsistentiam, & constituere personam.

At spiratio passiva in nostra hypothesi verè communicaretur per se primò per aliquam actionem substantialem, illique communicaretur natura substantialis ex vi illius actionis, sicut nunc defactò communicatur; quod sufficit, ut Spiritus-sanctus esset subsistens & persona. Quod evidenter patet in ipsa filiatione, quæ in sententia hujus sapientissimi Mag. constitueret personam, ut intuenti constabit. ¶ Nec obest, quòd sit communicabilis, sicut spiratio activa quæ nunc datur: quia estò incommunicabilitas sit de ratione personæ nunc existentis, sivè in creatis, sivè in divinis, respectu omnium aliarum; hoc est, quia vel supponit oppositionem originis adinvicem, vel finitudinem; non verò de ratione personæ in omni hypothesi. Spiratio passiva estò communicabilis filiationi, in quo convenit cum spiratione activa nunc existenti; differt tamen ab illa in eo, quòd sit per se primò communicata, terminetque primariò per modum termini *qui* actionem substantialem; quod est proprium subsistentis & personæ. Ad *sextum* satis constat ex dictis in toto hoc dub. & ex dictis num. 144. in solut. ad *quartum*, & deinceps.

151 Ad septimum argumentum respondetur, quòd in hac hypothesi Spiritus-sanctus esset indenticè genitus, & Filius; & Filius esset indenticè Spiritus-sanctus: cùm processio per intellectum esset idem realiter tàm ex parte recti, quàm ex parte connotati, tàm ex parte principii *quo*, quàm ex parte principii *quod* cum processione per voluntatem. Sed pro hac solutione recolantur, quæ diximus disp. 1. num. 117. ut per ea præoccupetur quædam tacita replica.

152 Ultimò arguitur: Spiritus-sanctus, estò non procederet à Filio, maneret idem; sed Spiritus-sanctus, qui nunc existit, distinguitur realiter à Filio: ergo etiam in nostra hypothesi. Minor cum consequentia constat. Et major probatur: Spiritus-sanctus non petit per se procedere à Filio: ergo maneret idem, estò ab illo non procederet. Probatur antecedens: Nam virtus operativa non petit per se esse in hoc, vel illo supposito, esse in uno, vel in pluribus, ut constat in operationibus Christi Domini, quæ sunt ejusdem rationis, sive procedant à supposito divino, sivè ab humano, sivè ab uno supposito di-

divino, sivè à tributis: & in omnipotentia divina, quæ de materiali se habet, quòd sit in tribus personis: & ideo effectus creatus esset ejusdem rationis, si produceretur à Deo tantùm ut *uno*, ac si producatur à Deo ut *trino*.

Ad hoc argumentum respondetur, negando maj. Ad cujus probationem dicimus, quòd ad rationem formalem effectus tunc se habet de materiali, quòd virtus sit in hoc, vel illo supposito, quando effectus, sivè virtus ob aliquam specialem rationem non petit hoc, vel illud suppositum. In nostro casu virtus spirativa, similiterque Spiritus-sanctus petunt ob specialem rationem ex parte principii pluralitatem suppositorum: nam secundùm propriam rationem petit procedere per amorem perfectissimum amicitiæ notionalis, qui est perfectissimus inter amores: amicitia verò, cùm sit redamatio, nequit salvari sine pluralitate; non amorum, quia hoc importat imperfectionem: ergo personarum seipsas invicem redamantium: requiritur ergo ad virtutem spirativam Spiritus-sancti per se pluralitas personarum ex parte principii.

Per quod constat ad instantias. Ad primam respondetur, operationes Christi Domini non petere per se ob aliquam specialem rationem aliud suppositum nisi humanum; quod potest suppleri à supposito divino, sivè sit unum, sivè tria, ob æqualem præcontinentiam eminentialem. Idemque habent creaturæ comparativè ad omnipotentiam; vel assignent Adversarii. At Spiritus-sanctus, cùm sit perfectissimus terminus voluntatis divinæ, petit per se procedere per perfectissimum amorem, qualis est amicitię, qui nequit salvari sine pluralitate suppositorum ex parte principii. Per quod etiam constat ad secundam.

153 Sed contra hanc solutionem insurges: ex illa sequi virtutem spirativam non esse perfectè in Patre; sed hoc nequit admitti: ergo. Probatur major: nam sequitur, in Patre deficere aliquid ad spirandum: ergo & quòd non est in illo perfectè virtus spirativa. ¶ Et confirmatur: Ex hoc colligimus, Filium non habere potentiam generativam, nec Spiritum-sanctum virtutem spirativam, quia desunt illis conditiones per se requisitæ ad tales personas, quæ sunt paternitas & spiratio activa: ergo si filiatio per se requiritur ad spirandum, sequitur Patrem non habere absolutè virtutem spirativam, cùm careat hac conditione; hoc est manifestè falsum, cùm Pater communicet Filio virtutem perfectam, & actum spirantem: ergò.

Ad primam replicam respondetur, negando sequelam. Ad cujus probationem dicimus, quòd estò Patri deficiat aliquid se habens ut conditio, non tamen se habens per modum virtutis: perfectio autem desumitur à virtute, non à conditione. Et defectu istius optimè colligeretur, virtutem esse imperfectam, quia argueretur esse virtutem non perfectissimi amoris: sicut omnis perfectio potentiæ generativæ est in Filio, non verò potentia generativa, quia deficit connotatum paternitatis. At si hoc connotatum absolutè Deo deficeret, argueretur, illam virtutem esse imperfectam, licèt perfectio ex illo non accrescat.

Ad confirmationem respondetur, concedendo antecedens; sed negando consequentiam. Et ratio disparitatis est, quòd potentia generativa constituitur in ratione *talis* per paternitatem ut connotatum. At paternitas & filiatio non sunt connotata potentiæ spirativæ, quia requiritur per se ex parte principii *quod*. Ex quo optimè componitur, Patrem non posse sine Filio spirare, & quod habeat virtutem adæquatam spirandi.

154 Sed inquires: An Pater & Filius dicantur duo principia Spiritus-sancti, an verò unum? ¶ Ad quod respondet D. Thomas infra quæst. 36. art. 4. *Dicendum, quòd si attendatur virtus spirativa, Spiritus-sanctus procedit à Patre & Filio, in quantùm sunt unum in virtute spirativa. Si verò considerentur supposita spirationis, sic enim procedit à Patre & Filio, ut sunt plures: procedit enim ab eis ut amor unitivus.* Pro quo supponat hæc propositio, *Pater & Filius sunt unum principium Spiritus sancti*, traditur à D. Thoma art. cit. juxta regulam traditam, quod ex termino adjuncto supponit pro virtute. At in hac, *Pater & Filius sunt principia Spiritus-sancti*, supponit pro personis: nam, ut ajunt Dialectici: *Talia sunt prædicata, qualia permittuntur à subjectis.*

§. IV.

Duobus dubiolis fit satis.

155 Ex hucusque dictis in hoc dubio apertè constat, Patrem & Filium, seipsos diligendo, producere Spiritum-sanctum. Sed inquires *primò*: Utrum in rigore & proprietate sermonis sit verum dicere, *Patrem & Filium se diligere Spiritu-sancto, quem producunt?* Quod debet intelligi de dilectione notionali: nam de dilectione essentiali certum est, se diligere sua essentia, suoque amore essentiali, & non Spiritu-sancto. ¶ Ad quod breviter respondetur, Patrem & Filium se diligere Spiritu-sancto, & sic prædictam propositionem esse veram in proprietate sermonis, loquendo de dilectione notionali. Ita D. Thomas hìc & alibi, D. August. & communiter Theologi. Et probatur *primò* ex D. Richardo à Sanct. Victore in Additionibus ad D. Bernard. cap. cujus titulus est, *Quomodò Spiritus-sanctus est amor Patris & Filii*: ubi sic ait: *Si rectè diceris amare amore, qui à te procedit; cur non Pater & Filius dicentur amare amore, qui ab ipsis procedit?*

156 Pro ratione fundamentali hujus rationis est notandum, actiones esse in duplici differentia: nam aliæ sunt, inter quas & earum ultimum objectum mediat, seu intelligitur mediare aliquis effectus proximus, seu immediatus: ut inter ignem & lignum mediat calor, quo immediatè calefit: inter dictionem & rem conceptam per illam mediat verbum mentale ut terminus proximus & immediatus dictionis: inter volitionem & rem amatam mediat amor. Aliæ sunt inter quas & objectum ultimò attactum non mediat aliud, ut inter generationem & Filium, inter ædificationem & ædificium.

Inter has actiones hoc intercedit discrimen, quòd agens per actiones primi generis non solùm denominatur ab actione, sed etiam à termino intermedio; sicut ignis dicitur *calefaciens* non solùm calefactione, sed etiam calore producto; & homo dicitur *dicens* non solùm ipsa dictione mentali, sed etiam verbo, quatenus verbo à se producto dicit rem conceptam. Quod constat non accidere in actionibus secundi generis: non enim dicitur homo *generans* Filio genito, nec ædificans ædificio. Cujus differentiæ ratio est, quòd agens per actiones primi generis, non solùm mediante actione, sed etiam mediante termino intermedio attingit, & ordinatur ad terminum ultimum; quod non habet agens secundi generis, ut constat.

Ex his sequens formatur ratio: Quando actio attingit finem ultimum medio alio immediato, tunc agens denominatur ab actione, & ab effectu immediato, ut constat exemplis positis, & exemplo arboris, quo utitur D. Thomas, quæ dicitur florere non solùm floritione, sed etiam floribus: quia inter arborem florentem, & actionem ejus productivam florum mediant ipsi flores, ut terminus immediatus, mediis quibus arbor seipsam florentem attingit. Sed dilectio notionalis Patris & Filii, medio Spiritu sancto ut pondere & inclinatione, transit ad Patrem & Filium, etsi non producendos, benè tamen diligendos: ergo verè & cum proprietate dicitur, *Patrem & Filium se diligere Spiritu sancto*.

157 Hinc tamen non fit (ut aliquas objectiones preveniamus) posse dici, *Patrem & Filium spirare Spiritu-sancto*. Quia licèt verum sit, quòd dilectio notionalis est idem ac spiratio; tamen dum significatur nomine *spirationis*, tantùm dicit ordinem ad terminum productum absque termino intermedio: sicut etsi possit dici, *Patrem dicere se, & totam Trinitatem, & creaturas Verbo suo*; tamen non potest dici, *generare se, & alia Verbo genito*, propter eandem rationem; licèt *dicere* in Deo sit idem ac *generare*. Nec potest dici Pater *intelligens*, aut *sapiens sapientia genita*: Quia *sapere*, & *intelligere* sunt nomina essentialia; sicut nec dicerentur *Pater & Filius se amare, & diligere Spiritu-sancto*, si *diligere*, & *amare* essentialiter sumantur.

158 Inquires *secundò*: An *Donum* dicatur tàm essentialiter, quàm personaliter: & cui personæ competat ex vi suæ processionis? ¶ Pro quęsiti decisione præmittendum est, in quo ratio *Doni* consistat: quod communiter explicatur à D. Thoma, & Arist. per hoc quòd sit: *Res alicujus, qui liberaliter eam alteri conferre potest ad usum, aut fruitionem*. Dicitur *res alicujus*, id est illius, à quo donatur. Cum ergo tripliciter possit esse res alicujus;

vel

vel per identitatem, juxta illud Div. August. *Quid tàm tuum est, quàm tu?* vel per originem, ut Filius est Patris; vel per possessionem, ut servus est Domini; ideo ad rationem *doni* sufficit, quòd uno ex his modis sit res alicujus. Additur *qui liberaliter eam alteri conferre potest*: ut denotetur, tum quòd debet dari omninò gratiosè, & absque eo quòd recompensationem quærat; & sic debet esse datio irreddibilis, ut tenent Arist. Defectu cujus datio, qua natura divina communicatur Filio, & Spiritui-sancto, non habet propriè rationem *Doni*, quia scilicet est necessaria, & nullo modo gratuita. Tum quia ad rationem *Doni* non est necessarium, quòd actu detur, sed solùm quod possit dari, adhuc etsi non existeret ille, cui donandum est: & sic dicimus, Regem habere multa dona, etsi actu nulla non conferat, nec existat, cui conferenda sint. Tandem additur *ad usum, aut fruitionem*: ut denotetur, quòd cùm usus circa media, & fruitio circa finem sint actus voluntatis, debet esse rationalis ille, cui confertur: quia illi soli, propriè loquendo, fit donum, qui eo uti, & frui potest, & qui sit gratitudinis capax: nam donum gratitudinis obligationem parit in subjecto, licèt à donante non intendatur. Hoc igitur præmisso, duplici conclusione resolvitur dubium.

159 Dicendum est *primò*, Donum in divinis dici tàm essentialitèr, quàm notionaliter, seu personalitèr. Conclusio est D. Thomæ, & aliorum. Constatque ex illo Joann. 14. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*. Et probatur cum D. Thoma ex descriptione tradita: Quia omnia, quæ in illa diximus requiri ad rationem *Doni*, competunt tum essentiæ divinę, tum personis, respectu rationalis creaturæ: ergo donum in divinis dicitur tàm essentialiter, quàm personaliter. Antecedens probatur: quia in primis essentia est sui ipsius, & aliarum personarum per identitatem, sicut & singulæ personæ sunt hoc modo sui ipsius; & insuper Filius est Patris per originem; Spiritus-sanctus est Patris & Filii: & deinde tàm essentia, quàm personæ possunt conferri rationali creaturæ, ab eo cujus sunt, ad usum & fruitionem; & sic Deus, ut communis tribus personis, dicitur conferri justo speciali modo per gratiam; Filius humanitati per unionem hypostaticam; Spiritus-sanctus confertur à Patre & Filio justis, ut mediis charismatibus inhabitet speciali modo in eis: & tandem omnes istæ donationes sunt gratuitæ, & omninò liberales, absque eo quòd Deus aliquam propriam utilitatem quærat, ut constat: ergo verum est antecedens.

Nota tamen, quòd cùm Donum sumatur per hoc, quòd sit alicujus, ideq juxta diversum modum essendi alicujus diversificatur ratio *Doni*: & propterea Filius & Spiritus Sanctus, in quantùm ipsis solis competit esse alterius per originem, ipsi soli possunt dici *personaliter*; essentia verò divina, & omnes personæ, ut sunt unus Deus, & suiipsius per identitatem, dicuntur secundùm hanc rationem Donum *essentialiter*, prout distinguitur à Dono præcisè notionalitèr.

160 Dicendum est *secundò*, soli Spiritui-sancto competere esse Donum ex vi suæ processionis, & proprietatis, & sic in hoc sensu nomen *Doni* est nomen personale illius tantum. Ita D. August. D Thomas, & plerique Theologi. Ratio fundamentalis desumitur ex Div. Thoma hic: Spiritus-sanctus ex vi suæ processionis habet, quòd procedat per modum *amoris*, seu ut amor spiratus; secùs verò Verbum, ut suprà diximus: ergo solus Spiritus-Sanctus ex vi suæ processionis, sivè proprietatis personalis erit Donum, & primum donum, per quod Verbum, & alia sunt Donum, quatenus ex amore, qui est spiritus-sanctus, donantur. Probatur consequentia: Tum quia, cùm Donum sit ratio irreddibilis, sive absque intentione retributionis, importat gratuitam donationem ortam ex puro liberali amore; & sic hic amor est ratio cujusvis donationis gratuitæ, & primum Donum, quod donatur, per quod tribuit illi, cui per amorem vult, alia dona: ergo hoc ipso, quòd solus Spiritus-sanctus procedat ut *amor*, illi soli convenit ratio *Doni* ex vi processionis: nam etsi tàm Spiritus sanctus, quàm Verbum sint similes Patri; tamen quia solus Filius procedit ut *Verbum*, de cujus ratione est similitudo cum principio, ideò solùm Verbum dicitur propriè *Imago*: ergo pariter in nostro casu, proportione servata.

Pro solutione objectionum, quæ hìc poterant fieri: Nota, quòd licèt in Spiritu-sancto sint idem ratio *Amoris*, & ratio *Doni* absque distinctione virtuali; sub his tamen diversis nominibus importat diversos respectus, ut diximus de ratione *Filii*, & *Verbi*: unde ex ibidem dictis, hìc proportione servata applicatis, solvi possunt plures objectiones.

DUBIUM ULTIMUM, ET APPENDIX.

An detur missio tàm visibilis, quàm invisibilis inter personas divinas: In quo utraque consistat: Et quibus personis conveniat?

PRo complemento & coronide hujus Tractatus maluimus hoc dubium per modum appendicis pertractare, quod conducit ad ultimam considerationem personarum divinarum in ordine ad creaturas. De missione personarum divinarum agit D. Thomas quæst. 43.

§. I.

Prima assertio.

161 Dicendum est *primò*, dari veram missionem tàm visibilem, quàm invisibilem inter personas divinas. Hæc conclusio quoad utranque partem constat ex pluribus sacræ paginæ locis: Nam de missione visibili ad Galatas 4. dicitur: *Misit Deus Filium suum*. & Joan. 15. *Cùm venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis à Patre*. Et de missione invisibili Roman. 5. dicitur: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum-sanctum, qui datus est nobis*. Quæ testimonia accipienda sunt in sensu proprio: siquidem ex hujusmodi acceptione nulla sequitur imperfectio, aut absurdum, ut ex solutione argumentorum constabit.

Et probatur ratione Div. Thomæ deducta ex 1. art. supradictæ quæst. ad hanc formam redacta: Nam ad verum missionem requiritur, & sufficit processio, seu exitus unius ab alio cum destinatione ad aliquem effectum, vel ad aliquem locum; sed aliquibus personis divinis totum hoc convenit tàm visibiliter, quàm invisibiliter: ergo datur vera, & propria missio tàm visibilis, quàm invisibilis inter personas divinas. Major solùm eget explicatione. Nam ad missionem quatuor concurrunt, scilicet persona mittens, persona missa, terminus *ad quem*, & exitus ejus qui mittitur, ab eo à quo mittitur. Item missio invisibilis fit per productionem effectus præcisè interni absque aliquo signo sensibili, ut dum Spiritus-sanctus mittitur ad animam media gratia sanctificante; & missio visibilis cum aliquo signo exteriori & sensibili interioris adventus, sicut in die Pentecostes advenit Spiritus-sanctus in specie linguarum ignearum in corda discipulorum. Minor vero, in qua est difficultas, probatur: Nam tripliciter potest fieri missio, vel per imperium, sicut Dominus mittit servum in villam; vel per consilium, sicut medicus dicitur mittere Regem ad balnea; vel per originem, sicut flos emittitur ab arbore, & radius à sole: sed quamvis una persona divina non egrediatur ab alia per imperium aut consilium, quo pacto exitus dicit imperfectionem, egreditur tamen per originem per novi effectus productionem, nempè per productionem gratiæ sanctificantis, & utroque modo suprà descripto, hoc est cum signo sensibili, & absque illo, ut ex dictis patet: ergo.

162 Nota tamen, missionem hanc divinarum personarum esse impropriam & similitudinariam, cujus rationem perspicuè tradit Div. Thomas 1. ad Annib. dist. 15. quæst. unic. art. 2. his verbis: *Missio in divinis accipitur non propriè, sed similitudinariè. A creaturis verò ad divina fit translatio similitudinum, quoad ea quæ sunt perfectionis, non quæ imperfectionis. In missione propriè dicta creaturæ quatuor reperiuntur. Unum ex parte mittentis; scilicet authoritas. Alterum ex parte missi, scilicet separatio, sive diversitas ejus à mittente. Tertium ex parte termini à quo, scilicet loci mutatio. Quartum ex parte termini ad quem scilicet effectus aliquis. Primum, & ultimum perfectionis sunt, & ideò conveniunt divinæ missioni. Secundum & tertium imperfectionis; & ideò non conveniunt personis divinis. Sed quia authoritas in mittente respectu missi non est in divinis personis, nisi quatenus una persona est ab alia; ideò missio in divinis significat exitum missi à mittente.*

163 Ar-

163 Arguitur *primò*: Missio affert separationem missi à mittente, juxta illud D. Hieronym. super Ezech. 16. *Quod conjunctum est, & in uno corpore copulatum, mitti non potest*; sed personæ divinæ conjunctissimæ sunt: siquidem sunt unius indivisibilis essentiæ: ergo una persona non potest mitti ab alia.

Respondetur cum D. Thoma loco proximè relato ad 1. ubi ait: *Ad primum de Hieronymo: dicendum, quòd illa authoritas intelligenda est de inferioribus, ubi propter imperfectionem oportet, quod missum sit separatum, & aliud à mittente, sed non in divinis, ubi nihil imperfectionis est*.

164 Arguitur *secundò*: Nam Angelis superioribus ratione suæ dignitatis non convenit mitti: ergo multò minus personis divinis.

Respondetur, quòd Angeli superiores non operantur circa nos nisi mediantibus inferioribus; at personæ divinæ operantur immediatè: ideoque non est contra dignitatem divinarum Personarum, quod ad nos mittantur, quamvis sit contra dignitatem Angelorum superiorum. *Vel dic*, quod si Angeli superiores mitterentur ad nos, locum mutarent, quod est contra eorum dignitatem, & perfectionem. Personæ autem divinæ, ex eo quòd mittantur, non mutant locum. Videatur Div. Thomas loco citat. ad 3.

165 Arguitur *tertiò*: Personis divinis non convenit missio, nisi in quantum persona missa est novo modo in creatura ratione effectus producti; sed hic effectus est à tota Trinitate: ergo vel tota Trinitas mittitur, quod est falsum; vel nulla persona mittitur.

Et confirmatur: Nam si aliquibus personis conveniret mitti, missio diceret aliquid notionale; hoc est falsum. Minor probatur: nam missio importat aliquem effectum ad extra; sed id quod connotat talem effectum, est quid essentiale: quandoquidem producitur à tota Trinitate ratione alicujus prædicati communis: ergo.

Ad argumentum respondetur, quòd licèt missio divinarum personarum non fiat ad nos nisi ratione alicujus effectus de novo producti à tota Trinitate; est tamen specialis ratio, cur missio competat aliquibus personis, & non omnibus: quia videlicet Filius, & Spiritus-sanctus ex vi originis habent producere talem effectum, quod non habet Pater. Et hac ratione Pater habet authoritatem mittentis respectu Filii & Spiritus sancti & in ordine ad talem effectum.

Ad confirmationem respondetur, ex ea tantùm inferri posse, quòd *missio* principalius significet aliquid essentiale. Per quod non tollitur, quòd minùs principaliter & ex consequenti significet aliquid notionale: nam licèt effectus, ratione cujus fit missio divinarum Personarum, fit à tota Trinitate per aliquod prædicatum commune, prædictus tamen effectus habet produci à Filio & Spiritu-sancto per æternam processionem, & ratione illius Pater habet authoritatem mittentis; processio autem nequit non importare aliquid notionale, ut ex se liquet: Unde missio est de genere illorum prædicatorum quæ simul significant aliquid essentiale & aliquid notionale, sicut potentia generativa, & spirativa.

§. II.

Secunda assertio.

166 Dicendum est *secundò*, utramque missionem consistere in aliquo effectu de novo producto connotante exitum unius personæ ab alia: cum hoc tamen discrimine, quod in missione visibili visibile signum intervenit, secus vero in missione invisibili: & in missione visibili Filii visibilis creatura se habet ut terminus *ad quem*, secùs verò in missione Spiritus-sancti.

Hæc assertio quoad omnes ejus partes traditur à Div. Thoma: nam quoad primam tenet eam in præf. art. 2. ad 3. udi ait: *Missio includit processionem æternam, & aliquid addit, scilicet temporalem effectum*. Quoad alias duas partes. eam tradit in 1. dist. 16 quæst. 1. art. 1. ad 1.

Quoad primam verò partem probatur ratione: Nam missio divina juxta primariam ejus acceptionem debet dicere duos respectus, alium personæ missæ ad mittentem, & alterum ad terminum, ad quem mittitur; sed eo ipso consistit in aliquo effectu de novo producto connotante exitum unius personę ab alia: ergo. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, probatur: nam in primis *missio* in communi significat exitum missi à mittente, & cum persona divina non habeat alium exitum nisi per originem, hinc est, quod missio divina importat processionem unius personæ ab alia: ergo dicit respectum personæ missæ ad mittentem. Deinde: nam per missionem persona missa est novo modo in eo, ad quem mittitur; sed hoc nequit fieri nisi per productionem effectus de novo producti: ergo importat etiam respectum ad terminum, ad quem mittitur.

Quoad secundam partem etiam ostenditur: Nam utraque missio aliquo modo distinguitur; sed missio visibilis non habet aliquod, per quod distinguatur à missione invisibili, nisi per hoc quod in missione visibili intervenit signum visibile, secus verò in missione invisibili, ut ex etymologia utriusque missionis satis colligitur: ergo.

167 Quoad tertiam partem suadetur etiam ratione: Nam in missione visibili Filii, quæ consistit in assumptione humanitatis, natura humana assumpta est in unitatem personæ; in missione verò visibili Spiritus-sancti creatura visibilis, media qua fit illius missio, non assumpta fuit ad unitatem personæ: ergo in missione visibili Filii creatura visibilis se habet ut terminus *ad quem* ipsius missionis, secus verò in missione visibili Spiritus-sancti. Consequentia probatur; Nam terminus *ad quem* missionis est novus ille effectus receptus in eo, ad quem fit missio; sed eo ipso quòd in missione visibili Filii natura humana sit assumpta ad unitatem personæ, secus verò in missione Spiritus-sancti, novus effectus præcipuè intentus à missione Filii est natura humana, ad quam facta est missio, non verò creatura visibilis requisita ad missionem visibilem Spiritus-sancti. Minor quoad primam partem constat. Et quoad secundam ostenditur. Nam effectus de novo productus, & præcipuè intentus à missione visibili Spiritus-sancti est sanctificatio; sed creatura visibilis, media qua fit illius missio, est incapax sanctificationis, cum sit creatura irrationalis, ut columba, lingua ignita, & quid simile: ergo. Videatur D. Thomas in 1. dist. 16. quæst. 1. art. 1. ad 1.

168 Ex quo colligitur, quòd in missione visibili Spiritus-sancti fit novo modo in creatura sensibili præcisè sicut in signo, sed Filius fit in natura humana per unionem substantialem non solùm in anima, sed etiam in corpore. Cujus rei reddit D. Thomas ibi ad 4. quandam congruentiam satis accommodatam: Nam Filius missus est tamquam sanctificationis author, sed Spiritus-sanctus tamquàm sanctificationis indicium: Filius enim missus est, ut esset principium merens nostræ sanctificationis, secus verò Spiritus-sanctus: ergo Filius debuit mitti ad hoc, ut uniretur cum natura humana in unitate personæ, secus verò Spiritus-sanctus. Ex quo aliud discrimen utriusque missionis deducitur, nempe quòd missio visibilis Filii debuit esse unica, sed missio visibilis Spiritus-sancti potuit, & debuit esse multiplex: quia non inconvenit, quòd signa ejusdem rei multiplicentur: non tamen convenit, quòd missio ad unitatem personæ sit multiplex, ut in 3. part. tradi solet.

§. III.

Tertia assertio.

169 Dicendum est *tertiò*, Patri non convenire mitti, sed soli Filio, & Spiritui-sancto. Ita communiter Theologi cum D. Thoma in præf. art. 4. Et patet: quia Pater à nullo procedit, & sic in nulla persona est authoritas ad illum mittendum. *Adde*: Quia sicut omne mobile reduci debet ad aliquod primum movens immobile, ita omnis missio ad aliquod mittens non missibile. Unde Filius debet mitti à Patre, quia ab eo tantùm originem ducit, & Spiritus-sanctus à Patre & Filio propter eamdem rationem, sed Pater non habet, à quo mittatur. Videatur D. Thomas in 1. dist. 15. quæst. 2. art. unic. & in præf. art. 4.

Nec est simile de datione, seu communicatione (præoccupatur quædam objectio) qua Pater seipsum communicat cum aliis personis animæ justi. Nam datio non petit authoritatem, nec distinctionem inter dantem & datum, sicut missio, sed potest quis seipsum dare. Videatur D. Thomas loco citato ex 1. part. ad 1. & 2. & loco citato Sent. quæst. 1. art. 1.

170 Non

170 Nota tamen *primò*, ex personis, quæ mittuntur, non posse unam mitti invisibiliter sine alia. Ita D. Thomas in præf. art. 5. ad 3. Et probatur ejus ratione: nam missiones Filii, & Spiritus sancti, secundùm respectum quem dicunt tàm ad personam mittentem, quàm ad effectum in quo mittuntur, sunt inter se connexæ: ergo nequit una persona mitti sine alia. Antecedens probatur: nam in primis *missio* dicit respectum ad mittentem ratione originis; sed processiones utriusque personæ sunt necessariò connexæ: ergo etiam missiones secundùm respectum quem dicunt ad mittentem. Deinde: Effectus, in quo simpliciter mittitur Spiritus-sanctus aut Filius, est donum gratiæ sanctificantis; sed omnes personæ divinæ quoad hoc donum sunt connexæ inter se: siquidem medio illo substantialiter habitant in anima, ut diximus tract. 1. disp. 4. dub. 4. ergo sunt etiam connexæ, secundùm respectum quem dicunt ad effectum, in quo mittuntur. Cum quo rectè cohæret, quòd missio Filii fiat in gratia, prout est radix donorum intellectualium, & missio Spiritus-sancti fiat in eadem gratia, prout est radix amandi Deum, & donorum, quæ pertinent ad voluntatem. Cohæret etiam, quòd missio Filii secundùm considerationem nostram sit prior missione Spiritus-sancti: quia tàm origo Filii, quàm dona intellectualia sunt priora saltem origine processione Spiritus-sancti, & donis partis affectivæ.

Diximus *invisibiliter*: Quia si loquamur de missione visibili, planum est, quod una persona potest mitti sine alia. Ratio autem: quia una persona, ex his quæ invisibiliter, & inseparabiliter mittuntur, potest manifestari per signum aliquod sensibile, quin manifestetur alia, ut dum Filius assumpsit carnem humanam in unitatem ejusdem personæ, & Spiritus-sanctus advenit in die Pentecostes in specie linguarum ignearum.

171 Nota *secundò*, quòd licèt missio invisibilis fieri possit sine missione visibili, missio tamen visibilis nequit fieri absque missione invisibili. Ratio primi est: quia missio visibilis personarum consistit in eo, quòd persona missa sit in creatura visibili novo modo, velut in signo missionis invisibilis, sed missio invisibilis potest fieri absque aliquo signo sensibili significante missionem invisibilem, ut ex se liquet: ergo missio invisibilis fieri potest absque missione visibili. Ratio secundi est: nam ut inquit D. Thomas 1. ad Annib. dist. 16. quæst. unic. art. 1. *Sicut processio temporalis præsupponit æternam, & addit aliquem effectum in creatura: sic missio visibilis præsupponit invisibilem & addit aliquid super illam*, scilicèt creaturam sensibilem.

Sed contra dicta obiicies: Nam persona Filii potuit assumere naturam humanam absque dono gratiæ sanctificantis: ergo potuit mitti missione invisibili, & absque missione invisibili, & potuit una persona mitti sine alia. Patet utraque consequentia: quia Spiritus-sanctus non mittitur nisi in gratia gratum faciente.

Respondetur negando antecedens, si loquamur de potentia Dei ordinaria, de qua hucusque loquti sumus. Si verò sermo fiat de potentia Dei absoluta: dicendum est primo quod Verbum divinum assumens naturam humanam absque gratia habituali substantialiter & invisibiliter esset in illa, cujus signum sensibile esset ipsa natura humana: & hac ratione non esset missio visibilis sine invisibili. Deindè Spiritus-sanctus non solùm est in anima novo modo, dum habet gratiam habitualem, sed etiam est in ea, dum est sanctificata per gratiam substantialem: Anima autem Christi, quamvis careret gratia habituali, esset tamen sanctificata per gratiam per essentiam, & in ea esset concomitanter Spiritus-sanctus: ideòque non potest existere missio Filii sine missione Spiritus-sancti.

172 Nota *tertiò*, quòd licèt, missione sumpta secundùm primariam ejus translationem, persona missa non possit mitti nisi ab ea, à qua procedit; sumpta tamen inadæquatè, secundùm translationem ejus secundariam, & prout præcisè denotat, quòd persona mittens sit principium effectus, in quo fit missio, sic persona missa potest mitti à persona, à qua non procedit, immò & à seipsa. Hoc dicimus propter illud celebre, testimonium Isaiæ, in quo divina Scriptura cap. 18. dicit: *Missit me Dominus Deus, & Spiritus ejus*. Quæ verba licèt plures referant ad humanam Christi naturam, secundùm quam missus est à Spiritu-sancto ad prædicandum; Augustinus, & nonnulli alii Patres ea intelligunt de ipsa persona Verbi. Pro quo videndus est omninò Div. Thomas in præf. art. 8.

Et potest probari ratione: Nam ad missionem hoc modo sumptam sufficit, quòd persona mittens sit principium effectus, in quo mittitur persona missa; sed estò Filius (v. g.) non procedat æternaliter à Spiritu-sancto, Spiritus-sanctus est principium effectus, in quo mittitur Filius: ergo, sumpta missione inadæquatè, una persona potest mitti ab ea, à qua non procedit. Quod hoc exemplo potest declarari: Ad hoc ut aliquis faciat parietem album, non est necesse, quòd faciat parietem, sed quod parietem jam existentem faciat album: ita ergo, ad hoc ut Spiritus-sanctus faciat, quòd Filius à Patre procedens sit in anima per gratiam, non est necesse, quòd Filius ab eo procedat, sed sufficit, quòd Filium procedentem à Patre faciat existentem in anima per gratiam, producendo ipsam gratiam. Hæc tamen intelligenda sunt de eis personis, quæ absolutè procedunt; ideoque Filius mittitur à Spiritu-sancto, & Spiritus-sanctus à seipso, quia procedunt à Patre. Sed quia Pater à nullo procedit, nequit mitti ab alia persona, nec à seipso: quia missio, quomodocumque accepta, debet connotare originem ab hac, vel illa persona.

Alia, quæ ad missionem divinarum personarum desiderari videntur, reperies enucleata in tract. 1. disp. 4. dub. 4. Hæc sunt, quę de excelso & abscondito Trinitatis mysterio per speculum & in ænigmate videre potuimus. Faxit Deus, ut sicut fide credimus, & corde confitemur, revelata facie videamus.

TRACTATUS VII.
DE ANGELIS.

NON possumus non ubique, sed in hoc præcipuè Angelicali tractatu D. Thomæ firmiter adhærere, qui variis de causis *Ang. Doctoris* nomenclatura ab Ecclesiæ Capitibus insignitur: nam si, quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis; quæ sunt Angeli, quis novit nisi spiritus Angeli? Hunc tractatum in tres disputationes secabimus. In prima agemus de ejus Substantia tàm secundùm se, quàm in ordine ad locum. In secunda de ejus intellectu. Et denique in tertia de illius Voluntate.

DISPUTATIO I.

De Angeli substantia.

OMnia, quæ de Angelis disputari solent, reducuntur ad eorum naturam, & proprietates. Et quoniam omnis substantia præcedit suas proprietates tàm in exequtione, quàm in dignitate; ideo primam hanc disputationem eorum substantiæ dicamus, in qua agemus de ea tàm secundùm se, quàm per ordinem ad corporalia.

DUBIUM I.

Utrùm Angelus, qui sit omninò incorporeus existat in rerum natura?

1 TItulus propositus ad duas quæstiones solvendas conducit, nempè ad *an est*, & ad *quid est*. Pro

Pro ejus tamen luce: Observa *primò*, hoc nomen *Angelus*, quod est nomen græcum, non esse nomen essentiæ, sed officii, ut communiter sentiunt PP. ad illud ad Hebræ. 1. *Qui facit Angelos suos Spiritus*. Ubi D. Ambros. ait: *Quaeris nomen naturæ? Spiritus. Nomen officii? Angelus. Spiritus enim est, eò quòd est, Angelus verò, eò quòd agit. Et si semper spiritus sit, non tamen Angelus*. Significat autem latinè idem quod *Nuncius*. Et ita omnes, qui nobis legem annunciant, *Angeli* dicuntur, ut Christus Dominus, Joannes Baptista, & quilibet Dei minister, qui divinam legem nobis declarat. Sed licèt hæc ita sint, usus tamen Theologorum, & SS. PP. frequentius usurpat illud pro spiritibus Angelicis, seu substantiis purè spiritualibus completis, quæ à Peripateticis *Intelligentiæ* appellantur; & à Platone superiores spiritus dicuntur *Dii*, & inferiores *Dæmones*. Et in hoc sensu sumitur in præsenti *Angelus*, prout omnes Angelos tàm bonos, quàm malos, tàm superiores, quàm inferiores comprehendit.

Observa *secundò*, quòd sicut *corpus* potest sumi tripliciter: primò pro tertia specie quantitatis, quę trinam dimensionem importat: Secundò pro materia, quæ est pars compositi substantialis materialis: Tertiò pro toto composito ex materia & forma substantiali coalescente: Ita *incorporeum* aliis tribus modis potest accipi: primò pro eo quod non habet extensionem quantitativam: Secundo pro eo quod caret materia: Tertio, pro eo quod non componitur ex materia & forma. Titulus quæstionis intelligendus est de tribus modis incorporeitatis: quamvis eam in diversos §§. & assertiones dividamus: ad quod nos cogit tum modus procedendi Div. Thomæ, qui tàm in præsenti, quàm in 2. Contra gent. per diversos articulos, & capita tractat; tum varietas sententiarum, quas suis locis referemus.

§. I.

Assertio prima circa quantitatem.

2 Dicendum est *primò*, Angelos, qui sint inextensi per quantitatem, existere in rerum natura. Hæc conclusio habet saltèm virtualiter duas partes, scilicet & Angelum existere, & carere quantitate. Et quoad primam est de fide: quia eam declarant manifestè innumera sacræ paginæ testimonia, in quibus refertur, Angelos esse, & apparuisse. Et ipsa experientia non obscurè idipsum testatur: nam plures effectus videmus, qui præstari non possunt nisi ab aliqua superiori & incorporea substantia, ut constat in Magorum operibus, & in energumenis: videmus namque rusticas puellas, & ignaras variis linguis loquentes, divinantes, & secreta detegentes: qui effectus, cùm vires totius naturæ corporeæ superent, à nulla causa connaturali oriri possunt. Nec potest dici, illos provenire ab animabus separatis. Nam istæ (ut ait D. Thomas infrà quæst. 117. art. 4 & nos dicemus infrà) separatæ à proprio corpore alia corpora localiter movere non possunt, ut petunt prædicti effectus. Neque etiam à Deo, ut à motore speciali: Quia plura, quæ ab energumenis fiunt, & dicuntur, sunt valdè indecentia.

3 Secunda pars, quamvis non sit de fide, est adeo certa, ut opposita sit temeraria: quia est contra SS. PP. & Theologorum consensum ad illud Psalm. 103. *Qui facis Angelos tuos spiritus*. Et constat ex Concilio Lateran. cap. *Firmiter*, *de Summa Trinit.* ubi dicitur: *Creator omnium, qui ab initio temporis utranque de nihilo condidit creaturam, spiritualem, & corporalem, Angelicam videlicet, & mundanam, ac deindè humanam quasi communem ex spiritu & corpore constitutam.*

Et probatur ratione Div. Thomæ in hac quæst. 50. art. 1. Nam in hoc universo debet dari creatura purè intellectualis; sed creatura purè intellectualis nequit non carere quantitate: ergo in hoc universo datur creatura carens quantitate, & hanc *Angelum* appellamus. Minor supponitur ex his, quæ docent N. Complut. abbrev. in lib. *de Anima*, ubi rectè probant id, quod est quantitate extensum, non posse elicere operationem nisi per organum corporale; nec posse ejus operationem versari nisi circa singularia, ut liquet in sensibus sivè externis, sivè internis. Econtra verò natura purè intellectualis solùm potest operari per *intelligere*, & *velle*, quæ exerceri non possunt medio organo corporali; & aliunde non solùm attingit singularia, sed etiam universalia. Minor verò probatur: Nam universum hoc est valdè bonum & perfectum; sed in universo valdè bono & perfecto debet dari creatura purè intellectualis: ergo in hoc universo debet dari creatura purè intellectualis. Major satis liquet ex illo Genes. 1. *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valdè bona*. Minor verò probatur: Nam universum valdè perfectum est perfectè simile Deo, similitudine illa qua creatura potest illi assimilari; sed non esset perfectè simile Deo, si in eo non esset creatura purè intellectualis. Minor probatur: Non esset perfectá similitudo in universo hoc cum Deo, nisi in eo esset aliqua creatura particularis, quæ esset ei similis, in eo quod est ei ratio agendi, & propterea unus ignis, qui est effectus alterius, est ei perfectè similis; sed Deus unicè agit per intellectum, & voluntatem: ergo non esset perfectè simile Deo, nisi daretur in eo creatura purè intellectualis, id est agens præcisè per intellectum, & voluntatem.

4 Et confirmatur *primò*: Nam possibilis est gradus creaturæ purè intellectualis: ergo defactò datur. Antecedens videtur certum: Tum quia non est ratio, cur Deus non possit participari ab aliqua creatura completa modo purè intellectuali. Tum etiam: quia sunt possibiles, & defacto dantur speciales gradus essendi, vivendi, & sentiendi: ergo etiam est possibilis gradus puræ intellectualitatis. Et consequentia probatur: Nam si in hoc universo non essent creaturæ, in quibus essent speciales gradus essendi, vivendi, & sentiendi, rectè deduceretur, universum hoc non esse perfectum, & perfectè simile Deo; sed gradus puræ intellectualitatis est perfectissimus inter omnes gradus creatos possibiles: ergo vel hoc universum non est perfectum, vel in eo datur creatura purè intellectualis. Vide D. Thomam opusc. 2. cap. 75.

Confirmatur *secundò*: Nam tot gradus debent esse divisi in hoc universo magno, quot sunt adunati in universo parvo, videlicet in homine (homo enim dicitur *Microcosmos*, id est epilogus, seu mundus parvus) sed in homine est gradus intelligendi cum gradibus essendi, vivendi, & sentiendi: ergo in universo hoc magno est gradus puræ intellectualitatis. Minor expressè traditur à D. Greg. hom. 29. in Evang. ubi ait: *Omnis creaturæ nomine signatur homo: habet enim commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum Angelis*. Major verò probatur: Quia aliàs nec homo diceretur *mundus minor*, nec hoc universum diceretur *mundus major*, ut ex se constat.

5 Nec refert, si rationi respondeas *primò*, ex ea non satis probari, creaturam purè intellectualem existere: Nam cùm Deus, etsi agens per intellectum & voluntatem, liberè operetur ad *extrà*, non potest sufficienter probari aliquid egisse, nisi ex Scriptura, vel experientia, aut effectibus: Cùm ergo ratio D. Thomæ ex nullo capite ex istis procedat, apertè sequitur, non esse sufficientem.

Contrà est: Tum quia ex Scriptura, & PP. satis habetur, universum hoc fuisse à Deo productum, & hoc satis habetur in ratione D. Thomæ; sed ex hoc rectè probatur fuisse productum cum omnibus suis gradibus: ergo rectè probatur ex ratione D. Thomæ, naturam purè intellectualem fuisse à Deo productam. Minor probatur: Tum ex D. Thoma suprà quæst. 22. art. 4. ubi ait: *Post bonitatem autem divinam, quæ est finis à rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere*. Tum etiam: nam ratio Div. Thomæ supponit ex Scriptura, universum hoc esse à Deo productum; sed universum productum à Deo petit esse integrum: sicut si constaret, hominem aliquem produci immediatè à Deo absque concursu alicujus causæ particularis, rectè probaretur esse productum cum suis omnibus partibus integralibus, quia id exigit suavis providentia Dei: ergo ex ratione Div. Thomæ rectè probatur, productam esse à Deo naturam purè intellectualem. *Adde*: Nam omnis defectus in universo permissus pertinet, & ordinatur ad perfectionem universi, & propterea D. Thomas quæst. 6. *de Pot.* art. 2. ad 8. ait: *Dicendum, quòd monstra licèt fiant contra naturam particularem, non tamen fiunt contra naturam universalem*: ergo juxta suavem providentiam Dei quidquid à Deo producitur, vel permittitur, debet ordinari ad bonum universi; sed quòd natu-

ra purè intellectualis non produceretur à Deo, nequit ordinari ad bonum universi: siquidem hæc, utpotè nobilima pars hujus universi, ordinatur ad perfectionem illius: ergo.

6 Nec refert, si respondeas *secundò* eidem rationi, ex ea tantùm colligi, effectum productum ab agente per intellectum produci similem rationi agendi, quæ se habet per modum formæ intelligibilis, qualis est species intelligibilis, & non intellectus, ut liquet in domo producta per intellectum & voluntatem artificis: Porrò ut effectus evadat similis formæ intelligibili, non requiritur, quòd sit intellectivus, ut in eodem exemplo apparet. *Maximè*: quia idea est forma, cui assimilatur hoc universum; & tamen hæc non est intellectiva, sed terminus seu objectum intellectionis.

Non (inquam) refert: Nam universum hoc habet perfectam similitudinem cum Deo; sed hæc nequit stare, quin habeat modum essendi fundantem intellectualitatem. Minor probatur: Nam perfecta similitudo effectus cum forma, per quam causa agit, prout condistinguitur ab alia inferiori similitudine, exigit, quòd modo sibi possibili habeat modum essendi similem ei, quem habet forma intelligibilis, ut rectè probat Div. Thomas 1. Contra gent. cap. 46. sed modus essendi, quem habet forma intelligibilis, maximè in Deo, fundatur in natura purè intellectuali: ergo. Diximus *modo sibi possibili*: quia modus actus purissimi, entis à se, & infiniti, cùm sit proprius Dei, nequit ulli creaturæ communicari.

Id quod additur de idea, facilè corruit. Tum quia effectus non solùm evadit similis ideæ existenti in intellectu agentis, sed etiam formæ intelligibili: ergo si est ei perfectè similis, debet esse purè intellectualis. *Tum etiam*: Quia esto idea in Deo non sit intellectiva, habet tamen modum essendi purè intelligibilem, ac proindè petit esse in natura purè intellectuali: ergo si universum hoc est perfectè simile Deo, debet esse in eo aliqua creatura, quæ sit purè intellectualis. Neque hæc ratio militat in omni creatura in particulari. Quia Deus non intendit per se primò perfectionem cujuslibet creaturæ in particulari, sed perfectionem universi; quod non esset adeò perfectum, si tantùm daretur creatura purè intellectualis.

7 Primæ confirmationi potest responderi, quòd in homine datur gradus intellectualitatis: ideòque ex eo, quòd in hoc universo non dentur Angeli, non sequitur fore imperfectum. ¶ Secundæ confirmationi potest responderi, quòd ex eo quòd in homine dentur omnes gradus uniti, non sequitur existere separatum gradum intelligendi: sicut nec sequitur existere gradum sentiendi separatum à gradu vivendi.

Sed in primis solutio adhibita primæ confirmationi non enervat ejus vim. *Primò*: Quia gradus intellectualitatis creatæ est divisibilis essentialiter in plures modos homini & Angelo convenientes; sed gradus homini conveniens conducit ad perfectionem hujus universi: ergo etiam modus intellectualitatis Angelo conveniens, utpotè perfectior, potiori titulo conducit ad perfectionem universi. *Secundò*: Nam universum hoc debet esse perfectè simile Deo in modo agendi; sed non esset, si solùm existeret modus intellectualitatis homini conveniens; siquidem Deus habet modum operandi præcisè per formam intelligibilem, secùs verò homo: ergo ad perfectam similitudinem hujus universi cum Deo spectat, quòd in eo detur creatura, quæ operetur præcisè media forma intelligibili, videlicet Angelus. *Tertiò*: Nam sicut Deus habet naturam completam intellectivam, ita ad perfectam similitudinem hujus universi cum Deo spectat, ut in eo detur aliqua creatura completa, quæ adæquatè sit intellectiva, si est possibilis; sed hujusmodi creatura est possibilis: ergo non esset ejus similitudo perfecta cum Deo, nisi existeret de factò prædicta creatura, quæ est Angelus.

Deinde solutio adhibita secundæ confirmationi etiam corruit: Quia tunc verificari debet, quòd gradus essendi sunt separati in hoc universo, ex eo quòd in homine sunt uniti, quando sunt ex natura sua separabiles, secùs verò quando sunt inseparabiles; sed gradus intelligendi est separabilis à gradu sentiendi, & sic est possibilis creatura purè intellectualis; secùs verò gradus sentiendi à gradu vivendi: ergo rectè deducitur, in hoc universo existere prædictam creaturam, ex eo quòd in homine detur gradus intelligendi.

8 Pro opposita sententia refert D. Thomas in præsenti Saducæos. Quorum præcipuum argumentum est: quia Dœmones torquentur igne inferni, & fugantur aliquibus rebus corporeis; sed id, quod caret quantitate, nequit pati à corpore: ergo Angeli habent quantitatem.

Sed ad hoc facilè, & unico verbo respondetur, quòd Angeli seu Dœmones nequeunt pati ab aliquo corpore nisi tanquam ab instrumento divinæ virtutis, & non per impressionem alicujus qualitatis corporeæ, ad cujus receptionem est necessaria quantitas.

§. II.

Assertio secunda circa materiam corporalem.

9 Dicendum est *secundo*, Angelum non esse compositum ex ulla materia corporea, & forma spirituali. Hæc conclusio est communis inter PP. & Theologos. Et deducitur non obscurè ex sacra pagina, in qua Angeli appellantur *virtutes*. Ex quo omnimodam immaterialitatem eorum probat D. Thomas opusc. 15. cap. 18.

Et probatur ratione desumpta ex D. Thoma, & ex his quę docuimus tract. 3. disp. 1. dub. 1. Nam immaterialitas est radix intellectualitatis: ergo quod est intellectuale, secundùm illam rationem est immateriale: ergo quòd est secundùm se totum intellectuale secundùm se totum est immateriale, seu immune à materia saltem corporea; sed Angelus secundùm se totum est intellectualis, ut vidimus §. præcedenti: ergo est expers materię corporeę. ¶ Et confirmatur *primò*: Quod non habet nisi operationem purè immaterialem, non habet materiam corpoream; sed operatio adæquata Angeli est purè immaterialis: ergo non habet materiam corpoream. Major est certa: nam operatio cujuslibet rei est secundùm modum substantiæ, quæ est ejus principium. Minor verò probatur: Angelus, utpotè adæquatè intellectualis, non habet aliam operationem præter *intelligere* & *velle*; sed intellectio (& idem intelligendum est de volitione) est purè immaterialis: siquidem objectum ejus est abstractum ab individuatione: ergo operatio adæquata Angeli est purè immaterialis.

Confirmatur *secundò*: Angelus nequit agere nisi per formam purè intelligibilem; sed forma purè intelligibilis nequit recipi in materia corporea: ergo Angelus caret materia corporea. Major est certa: siquidem natura purè intellectiva nequit agere nisi per formã purè intelligibilem. Minor verò probatur: Forma purè intelligibilis recipitur secundùm totam suam amplitudinem, itaut repræsentet naturas universales & abstractas à materia; sed forma ita ampla in repræsentando non potest recipi in materia corporea, cùm de ratione istius sit limitare formam: ergo.

10 Sed contra primam confirmationem obiicies: Materia non solùm est principium individuationis, sed etiam naturæ specificæ & materialis ut abstracta ab individuatione: ergo ex eo quod objectum intellectionis sit abstractum ab individuatione, non rectè probatur, intellectionem esse purè immaterialem. ¶ Confirmatur *primò*: Nam objectum directum intellectionis adhuc angelicæ est singulare materiale: ergo intellectio ejus non est immaterialis. ¶ Confirmatur *secundò*: Homo est principium intellectionis; & tamen habet materiam: ergo idem potest dici de Angelo.

Contra secundam confirmationem obiicies: Omnis forma intelligibilis evadit limitata in *esse* entitativo, eo ipso quòd recipiatur in intellectu: & nihilominus non est materialis: ergo pariformiter estò in *esse* repræsentativo non limitetur, non sequitur; quòd sit purè immaterialis. ¶ Et confirmatur: Nam species repræsentans colorem & recepta in oculo corporeo, recipitur secundùm totam suam amplitudinem; & tamen est corporea: ergo Adde, quòd species angelica non repræsentat naturam sine singularibus.

11 Ad objectionem, quæ militat contra primam confirmationem: Respondetur, quòd objectum intellectionis, ut hæc sit purè immaterialis, non petit esse denudatum ab omni materia, sed sufficit, quòd sit abstractum ab individuatione: quia per hoc intellectio distinguitur adæquatè ab operatione adæquata corporea. Igitur D. Thomas rectè probat, intellectionem esse purè immateria-

tem ex eo quòd potest attingere naturam abstractam ab individuatione, quamvis prædicta natura sit absolutè corporea. ¶ Ad primam confirmationem respondetur: fatendo, quòd singulare materiale est objectum directum intellectionis angelicæ, modo infrà explicando. Sed non infringitur ratiocinatio D. Thomæ siquidem ex hoc non tollitur, quòd etiam natura abstracta ab individuatione sit objectum directum illius, & hoc sufficit, ut sit purè immaterialis. ¶ Ad secundam confirmationem respondetur, quòd homo secundùm se totum non recipit intellectionem, sed præcisè secundùm eam partem, qua est intellectivus: Ex quo rectè arguitur, partem illam, in qua recipitur, esse purè immaterialem. Cùm ergo intellectio recipiatur in Angelo secundùm se totum, cùm secundùm se totum sit intellectivus, rectè deducitur esse secundùm se totum immaterialem.

12 Ad objectionem, quæ procedit contra secundam confirmationem: Respondetur, quod quælibet forma accidentalis, ut sit limitata in *esse* entitativo, sufficit, quod recipiatur in quolibet subjecto; at forma intelligibilis, seu in *esse* repræsentativo solùm limitatur per materiam. Ideò, si est illimitata, signum est, quod est purè immaterialis. ¶ Ad objectionis confirmationem respondetur, duplicem posse excogitari amplitudinem, secundùm quam species recipiatur in potentia cognoscitiva: alia enim est simpliciter talis, & consistit in eo, quòd species repræsentet naturas ut abstractas ab individuatione; alia est secundum quid talis: quia aliquomodò est immaterialis; & aliunde non potest repræsentare naturam in universali. Quamvis secunda amplitudo non obstet corporeitati seu materiæ benè vero prima; & de hac procedit nostrum ratiocinium. *Ad additamentum*: Respondetur, speciem angelicam repræsentare naturam communem cum omnibus suis singularibus sub ratione universali, & valde ampla, qui modus repræsentandi est sufficiens ad cognoscendam naturam sine singularibus. Unde non obest, sed potius prodest ejus magnæ immaterialitati, quia inde arguitur major amplitudo in specie.

13 Alia ratione desumpta ex D. Thoma hìc art. 2. probatur conclusio: Nam si Angelus esset compositus ex materia corporea, vel hæc esset ejusdem rationis cum nostra, vel diversæ; neutrum dici potest. Minor quoad primam partem probatur: Si esset compositus ex materia ejusdem rationis cum nostra, jam duæ formæ substantiales essent in eadem numero materia; hoc repugnat, ut ex nostra Philosophia supponimus: ergo Sequela probatur: Nam materia non dividitur in diversas portiones nisi ratione quantitatis; sed Angelus caret quantitate: ergo oporteret, quod Angelus reciperetur in eadem parte materiæ, in qua recipitur forma corporalis nostra, atque ideò duæ formæ essent in eadem portione materiæ. Quoad secundam partem etiam probatur: Nam quantumvis materia esset diversæ rationis, non posset non esse in ea capacitas ad alias formas corporeas: materia enim corporalis nequit habere repugnantiam ad omnem formam corporalem: ergo eadem portio materiæ posset recipere simul formam spiritualem & angelicam, & formam corpoream, quod est inconveniens proximè illatum. Patet consequentia ex proximè dictis: nam forma angelica, utpote incapax quantitatis, nequit recipi in portione materiæ actu divisa.

Et confirmatur: Nam materia corporea, qua Angelus esset compositus, vel petit ex natura sua quantitatem, vel non petit, sed est indifferens ad eam habendam; neutrum dici potest. Minor probatur quoad primam partem: Angelus est incapax quantitatis. ergo nequit recipi in materia, quæ postulat quantitatem. Quoad secundam etiam suadetur: Nam quælibet res existens in rerum natura petit determinatè, vel esse divisibilis, vel indivisibilis: ergo nequit esse ex se indifferens ad habendam, & non habendam quantitatem.

Quibus omnibus benè perpensis, & si recolantur ea, quæ dicunt N Complut. abbrev. in lib. *de Generat.* disp. 5. & 14. ubi ostendunt, quomodò materiam esse distinctam per modum partis, & partis integralis proveniat formaliter à quantitate, ipsam vero materiam distingui ab altera materia totali per modum partis, & partis subjectivæ, id est per modum duplicis individui substantialis, provenit ab ipsa quantitate ut radicaliter præhabita in ipsa materia. Hæc (inquam) si benè perpendantur prædicta ratio novum robur accipiet, & nonnullas evasiones præoccupabit.

14 Nihilominùs rationi factæ potest responderi *primò*; materiam Angeli sufficienter esse divisam ab aliis portionibus materiæ, per hoc quod hæ maneat actu divisæ ratione quantitatis: nam eo ipso manent distinctæ ab omni alia materia, quæ non est sub quantitate. ¶ Sed contrà est *primò*: Quia hæc solutio ad minùs non habet locum inter duos Angelos existentes, seu possibiles: & sic jam duæ formæ substantiales esse possent in eadem materia actu indivisa. ¶ *Secundò*: Nam ex hac evasione saltem sequitur, materiam Angeli esse divisibilem ex se, quamvis actu non esset divisa: ergo Angelus reciperetur in materia secundùm se divisibili; ac proinde esset divisibilis quantitativè, quod repugnat. ¶ Nec valet dicere, in sensu composito non esse divisibilem. Nam materia, quæ secundùm se est capax quantitatis, nequit reddi incapax illius, ratione formæ connaturalitèr in ea receptæ.

15 Confirmationi potest responderi, quod materia actuata forma substantiali petit determinatum modum essendi, secus verò si consideretur secundùm se. ¶ Sed contra est: Tum quia nullum est ens, quod secundùm se non petat esse in se, vel in alio, non alia ratione nisi quia isti modi adæquatè dividunt ens: ergo pariter nullum est ens, quantumvis potentiale, quod non petat secundùm se esse divisibile, vel indivisibile propter eandem rationem. *Tùm etiam*: Quia materia secundùm se nequit petere simul modum essendi divisibilem, & indivisibilem; neque successivè, propter summam distantiam, & inæqualitatem utriusque: ergo nequit esse indifferens ad unum, & alium.

16 Pro opposita sententia refertur Avicembron in lib. Fontis vitæ. Pro qua arguitur: Ens substantiale dividitur tanquam in duo extrema opposita in actum purum, nempè Deum, & in potentiam puram, quæ est materia prima: ergo omnia entia media substantialia & completa debent participare de utroque extremo. Unde sicut Angelus participat actum ab actu puro, ut à causa extrinseca & efficienti, & non per modum partis intrinsecæ; ita debet aliquid participare à materia tanquam à causa materiali, quæ est intrinseca.

Respondetur cum Div. Thoma *de Spirit. creaturis* art. 1. ad 25. *Quòd quantò aliquid est plus in actu, tantò perfectius est: quantò autem aliquid est plus in potentia, tantò est imperfectius. Imperfecta autem à perfectis sumunt originem, & non econversò. Unde non oportet, quòd omne quod est in potentia, hoc habeat à pura potentia, quæ est materia*. Ex quibus verbis colligitur, quod ea, quæ sunt superioris gradus, uti sunt Angeli, si conferantur cum materia, nihil debent habere à materia, quæ est extremum imperfectissimum; sed à Deo, qui est extremum perfectissimum, cum elongatione tamen ab illo.

§. III.

Assertio tertia circa materiam spiritualem.

17 Dicendum est *tertiò*, Angelum non esse compositum ex materia spirituali. Ita D. Thomas hìc art. 2. ubi ab Angelo compositionem ex quacunque materia excludit. Idem tradit quæst. 6. *de Pot.* art. 6. ad 4. Faveique ei D. Dionys. cap. 4. *de Divinis Nomin.* ubi Angelos appellat *intellectuales substantias ab omni materia immunes*, & cap. 1. & 2. Cœlestis Hierarchiæ *immateriales*: *Ex quibus patet* (inquit D. Thomas opusc. 15. cap. 18) *hanc fuisse Dionysii sententiam, quòd Angeli sunt immateriales, & simplices substantiæ*. Hos sanctos Doctores sequuntur communiter Theologi.

Et probatur ratione: Angelus secundùm se totum est intellectivus: ergo caret omni materia etiam spirituali. Antecedens ex dictis §. 1 constat. Consequentia verò probatur: Quia natura intellectiva est potens attingere naturas universales & abstractas: ergo natura adæquatè intellectiva nullum habet principium limitans eam ad attingendas prædictas naturas communes & abstractas: Jam sic; sed materia prima adhuc spiritualis limitat naturam, ne recipiat & cognoscat naturas universales. Minor subsumpta probatur: Materia prima adhuc spiritualis est potentia pura, sicut materia corporea, estque sicut illa principium individuationis substantiæ spiritualis; sed quia materia prima corporea est hujusmodi, limitat naturam, ubi est, ne recipiat & cognoscat naturas abstractas: ergo idem dicendum est de materia spirituali.

18 Respondebis, quòd materia tantùm corporea habet esse principium individuationis, ac proinde limitat principium ad cognoscendum tantùm singulare: Materia verò spiritualis est elevata supra conditiones materiæ nostræ. *Præsertim.* Quia estò materia spiritualis esset radix individuationis substantiæ spiritualis, non propterea limitaret eam ad cognoscenda sola singularia: sicut nec materia nostra limitat animam nostram, ne cognoscat naturas abstractas, quamvis sit principium individuationis illius.

Sed contrà est: Nam ideo materia prima nostra est radix individuationis substantiæ corporeæ, quia est pura potentia, primumque subjectum, sed materia spiritualis etiam est pura potentia, primumque subjectum respectu substantiæ spiritualis: ergo etiam est prima radix suæ individuationis. ¶ Neque id, quod additur, enervat vires nostræ rationis: Ideo enim materia prima non limitat animam nostram, quamvis sit principium suæ individuationis, quia ejus operatio, nempè intellectio, non dependet à materia corporea, sicut nec ipsa anima in suo *fieri*. Econtrà verò: ideò limitat eam, ne cognoscat universalia mediis sensibus internis, & externis: quia hæ potentiæ in suo *fieri*, *esse*, & *operari* dependent à materia; sed eo ipso quòd Angelus haberet materiam spiritualem, ejus intellectio fieret media ipsa materia, sicut forma Angeli dependeret in suo *fieri*, & *esse* ab ea, non minùs propriè ac forma sensitiva à materia corporea: ergo limitaret eam, ut cognosceret tantùm singularia spiritualia.

19 Probatur eadem conclusio alia ratione: Nam si Angelus esset compositus ex materia spirituali, vel ab ea esset illius forma naturaliter separabilis, vel inseparabilis; neutrum dici potest. Minor quoad primam partem probatur: Angelus est ex natura sua incorruptibilis, ut infrà probabimus: ergo nequit constare ex materia, à qua forma illius sit naturaliter separabilis. Quoad secundam non minùs efficaciter ostenditur: Nam forma angelica est per se subsistens non minùs propriè ac anima rationalis; sed forma, quæ non est naturaliter separabilis à materia, nequit esse per se subsistens, cùm dependeat ab ea in suo *fieri*, *esse*, & *operari*, quod est proprium formæ non subsistentis per se, ut liquet in aliis formis inseparabilibus: ergo.

20 Respondebis, Angelum constare ex materia, à qua ejus forma est naturaliter inseparabilis. Cum quo rectè cohæret, quòd hujusmodi forma sit per se subsistens: quia ad hoc sufficit, quòd supernaturaliter posset ab ea separari, & sic separata operari.

Sed hæc solutio statim cadit: Nam forma ignis (v. g.) supernaturaliter potest existere à materia separata, & si est cum suo calore, potest sic separata operari; & tamen non est per se subsistens: ergo estò forma angelica esset supernaturaliter separabilis à materia, & sic separata posset operari, non esset forma per se subsistens. *Maximè*: Quia vel forma equi existens supernaturaliter separata à materia posset elicere supernaturaliter operationes materiales, ut *videre &c.* vel non posset? Si dicatur secundum: ergo nec forma angelica: Tum quia ejus operatio est non minùs vitalis, ac *videre*. Tum & quia forma equi in sua linea majorem elevationem haberet supra materiam corporalem, quàm forma angelica supra materiam spiritualem, vel ad minùs utraque forma æquè esset ejusdem ordinis cum sua materia. Si dicatur primum: ergo forma angelica non haberet specialem aliquem titulum, ut esset forma per se subsistens, quem non habet forma equi.

21 Ultimò probatur conclusio ex pluribus implicationibus ex præcedentibus deductis: Nam primò sequitur ex opposita sententia, quòd forma Angeli esset per se subsistens, & non esset. Esset: quia anima rationalis est forma per se subsistens, in quo exprimitur maxima perfectio illius; sed forma angelica est perfectior anima rationali: ergo non est, cur ei desit hæc perfectio, ac proinde esset per se subsistens. Non esset: quia haberet operationes æquè dependentes à materia, ac forma equi. Deinde sequeretur, materiam hujusmodi esse radicem individuationis, & non esse. Esse: quia esset primum subjectum substantiale. Non esse: quia pura potentia per modum substantiæ non est sufficiens principium individuationis, nisi connotet aliquod accidens, quod ex se sit quodammodò individuum: ut liquet in materia nostra, quæ non est radix individuationis, nisi prout connotat quantitatem, quæ ex se est individua. Tandem sequeretur, prædictam materiam esse intellectivam, & non esse. Non esse: quia non posset attingere naturas abstractas, quarum cognitio est propria rei intellectivæ. Esse: quia est medium cognoscendi singularia spiritualia, quæ cognosci non possunt nisi intellectione. Ex quo ulteriùs sequeretur, Angelum esse intellectivum, & non esse. Esse, propter rationem proximè traditam. Non esse: quia forma angelica non excederet ordinem talis materiæ, quæ non esset intellectiva.

22 Arguitur *primò* pro opposita sententia (quam tenent Alensis, D. Bonav. Richard. & alii) ab authoritate: Nam Arist. 8. Metaphys. ait: *Si quæ substantia est sine materia, statim est ens, & unum; & non est ei alia causa, ut sit ens, & unum;* sed Angelus habet causam sui: ergò non est sine materia. ¶ Confirmatur *primò* ex D. August. 12. Confess. cap. 20. ubi exponens illud, *In principio creavit Deus cælum & terram &c.* ait, Deum fecisse informem materiam omnis creaturæ spiritualis, & corporalis; sed materia creaturæ purè spiritualis nequit esse corporea: ergo est spiritualis. ¶ Confirmatur *secundò* ex Boetio in Commento prædicam. ex mente Philos. quòd substantia, quæ est prædicamentum, est composita ex materia & forma; sed substantia angelica ponitur directè in prædicamento: ergo constat ex forma & materia: non corporali: ergo spirituali.

Arguitur *secundò* ratione: Nam datur forma purè spiritualis: ergo etiam materia; quæ nulli aptius potest competere quàm Angelo. Consequentia probatur: actus, & potentia sunt in eodem genere, hoc est, quòd detur materia formæ proportionata: ergo si datur forma spiritualis, etiam materia. ¶ Et confirmatur: Angeli constant ex genere, & differentia; sed genus sumitur à materia, sicut differentia à forma: ergo.

23 Ad argumentum, & authoritatem Arist. Respondetur cum D. Thoma art. 1. de *Spirit. creaturis* ad 5. his verbis: *Dicendum, quòd Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de formali.* ¶ Ad primam confirmationem, & testimonium D. August. Respondetur cum eodem D. Thoma ibidem ad 4. ubi ait: *Informitas substantiæ spiritualis est secundùm quòd nondum est conversa ad verbum, quod pertinet ad potentiam intelligibilem.* Unde valde aliena est mens Div. Augustini ad intento Adversariorum. ¶ Ad secundam, & authoritatem Boetii: Respondet idem Ang. Mag. ibidem ad 23. per hæc verba: *Intentio Boetii non est dicere, quòd de ratione substantiæ, quæ est genus, sit esse compositum ex materia & forma. Sed intendit dicere, quòd cùm forma, & materia non pertineant ad genus substantiæ tanquam species, sola substantia, quæ est compositum collocatur in genere, ut species.* Ex quo nequit inferri, quòd Angelus sit compositus ex materia, quamvis collocetur in prædicamento ut species: quia loquebatur ibi de substantia completa corporea contrapositivè ad suas partes.

Ad secundum argumentum. Respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Ad cujus probationem dicendum est, illud axioma solum tenere, quando datur materia, seu potentia simul cum forma, secùs verò quando est forma sine materia, ut in Angelis contingit. ¶ Ad ejus confirmationem dicimus, quòd genus, & differentia in Angelis sumitur à tota essentia illius; aliter tamen & aliter: nam genus sumitur ab ea, quatenus est totum potentiale, seu prout est elongata ab existentia; differentia verò ab ea, prout est totum actuale, seu prout est capax proximè existentiæ.

§. IV.

Corollaria ex præcedenti doctrina.

24 EX dictis infertur, Angelum non posse habere corpora sibi naturaliter unita. Ita expressè D. Thomas quæst. 51. art. 1. & alibi. Quod explicatur, & probatur simul: nam in idem reddit Angelum habere corpus naturaliter sibi unitum, ac esse formam informantem prædictum corpus; sed ex dictis satis constat, Angelum non esse formam informantem: siquidem forma informans habet rationem partis facientis unum per se cum corpore per modum alterius compartis, & Angelus est forma completa: ergo nequit habere corpus

pus sibi naturaliter unitum. Quam rationem magis expendit D. Thomas, & cum eo N. Salmant. in Commentar. ad prædictum artic. ubi potest non sine magno profectu videri.

25 Sed licèt hoc ita sit, plura solent hinc inquiri de Angelis circa corpora. Primum est: An Angelus possit assumere corpora? Ad quod affirmativè respondet D. Thomas loco proximè citato art. 2. & alibi. Contra aliquos antiquos asserentes, Angelorum apparitiones solùm fieri secundùm immaginariam visionem. Sed licèt non nullæ apparitiones ita contigerint; de Angelis tamen, qui apparuerunt Abrahæ, Loth, & Tobiæ negari non potest in corporibus assumptis apparuisse: nam, ut ait D. Thomas, quod sola immaginatione videtur, est in sola immaginatione videntis, & non videtur indifferenter ab omnibus, sicut prædicti Angeli videbantur.

26 Observa tamen tres conditiones requiri juxta D. Thomam, ut corpus dicatur ab Angelo assumptum. *Prima*, quòd corpus assumptum uniatur Angelo: nam assumere est ad se sumere, *Secunda*, quòd ei uniatur ut mobile motori: quia unio hæc non potest esse per informationem, ut nuper diximus: nec potest esse hypostatica, cum nulla personalitas creata possit terminare alienam naturam: unde nulla alia unio potest excogitari aptior, nisi assignata. *Tertia*, quod Angelus formet corpus assumptum, itaut per figuram, & proprietates exteriores repræsentet virtutes intelligibiles, vel ipsius Angeli assumentis, vel alterius Angeli superioris; vel ipsius Dei, quando eorum personam gerit, ut eorum Legatus.

Ex quibus facilè deducitur, Angelos moventes corpora cœlestia non dici illa assumere ex defectu tertiæ conditionis, quamvis per eorum motus illorum proprietates, & existentia aliquomodo cognoscantur. Propter eumdem defectum Dæmones non assumunt corpus obsessi, quamvis sint intra ipsum, & moveant illud localiter. Similiter nec Angelus, qui linguam asinæ movebat, nec Dæmon, qui per serpentem affatus est ad Hevam, assumunt corpora illa: quia in omnibus his datur idem defectus. Ex vi ejusdem defectus docet D. Thomas in 2. dist. 8 q. 1. art. 3. regulariter loquendo, Angelum non assumere corpus vivum, aut naturaliter genitum, ut cadaver, aut lapidem: quia proprietates, quæ sunt in eis, potius repræsentant ipsum corpus, cujus sunt, quàm proprietates Angeli, quæ melius repræsentantur per corpus, quod non habet veritatem illius naturæ, quam ostendit.

27 Secundum, quod inquiri potest, est: Ex qua materia formentur corpora assumpta ab Angelo? Respondetur, prædicta corpora formari ex quolibet elemento, immò ex pluribus mixtis (cum omnia corpora obediant Angelo quoad motum localem) sed præcipuè ex aere: quia ut ait D. Thomas quæst. 6. *de Pot.* art. 7. ad 7. aer potest inspissari faciliter, & sic figuram recipere, & per alicujus lucidi corporis oppositionem diversimodè colorari, sicut in nubibus patet. Idemque docet de vapore & fumo, qui in aeris naturam tendunt, eique maximè assimilantur. Et propterea Dæmones (quibus magis propriè ex tali materia corpora assumere convenit) aliquando in corporibus assumptis apparentes sulphureum, & piceum odorem emittunt.

Nota tamen, quòd licèt corpora assumpta, dum non habent veritatem illius naturę, quam repræsentant, ut communiter contingit, non habeant temperiem propriam illius scilicet carnis, nervi &c. juxta illud Lucę ultimo: *Palpate, & videte, quia spiritus* (id est, corpus phantasticum assumptum à Spiritu Angelico) *carnem, & ossa non habet*; possunt tamen habere figuram, quę eis convenit ab extrinseco, sicut provenit aquæ ex vase triangulari: sed verè & naturaliter ex natura ipsorum corporum independenter ab actione conservativa Angeli: nam ita possunt solidari & condensari, ut talem figuram conservent, quamdiù non fuerint dissoluta, etiamsi ab Angelo relinquantur. Colores etiam possunt habere non solùm apparentes, qui ex varia reflexione luminis proveniunt, sed etiam veros, qui ex primarum qualitatum permixtione resultant.

28 Tertium, quod inquiri solet, est: Qua virtute corpora assumpta formentur? Ad quod respondet D. Thomas hic quæst. 51. art. 2. ad 2. formari ex aere virtute divina. Sed per *virtutem divinam* quidam intelligunt, quam Angeli à Deo acceperunt simul cum natura: virtutem enim naturalem & propriam Angeli ad hoc sufficere colligitur ex D. Thoma loco citato *de Pot.* ad 10. Unde dici etiam potest, D. Thomam loqui de apparitionibus supernaturalibus Angelorum, quales fuerunt factæ Abrahæ, Loth, Tobiæ, & B. Virgini: in hisque fuisse formata corpora assumpta virtute supernaturali, valde probabile est. Et cum Dæmones assumant corpus ad peccatum, & tentandum homines, non est credibile, nisi quod corpora forment virtute propria saltem applicando activa passivis. Qua etiam ratione eos vera animalia efficere posse, ea scilicet quæ sine semine generari possunt, D. Thomas docet infra quæst. 114. art. 4. dicens: *Magi Pharaonis per virtutem Dæmonum veros serpentes & ranas fecerunt*.

29 Quartum est: Possit ne Deus corpus assumere, modo quo Angelus assumit? Ad quod respondetur affirmativè: quia nihil imperfectionis importat in hujusmodi assumptione. Ait tamen D. Thomas loco cit. *de Pot.* ad 3. cum D. August. lib. 3. *de Trinit.* cap. 11. quod omnes Dei apparitiones, quæ in veteri testamento leguntur, factæ fuerunt ministerio Angelorum. Unde de Domino, qui apparuit Jacob, & visus est ab eo in scala juxta Genes. 28. & dixit ei, *Ego sum Deus Abraham*, ipsemet Jacob 31. ait: *Dixit Angelus Dei ad me. Ego sum Deus Bethel.*

30 Pro complemento hujus materiæ, circa animas separatas est etiam difficultas, an possint assumere corpus? ¶ Ad quod respondetur, non posse naturaliter: quia ut inquit Div. Thomas infra quæst. 117. art. 4. & cum eo Salmant. in hoc tract. disp. 2. num. 89. anima non movet localiter nisi corpus à se vivificatum. Vel potest responderi probabiliter affirmativè cum eisdem PP. ibidem. Sed hoc non eis connaturaliter conveniret connaturalitate formæ, sed tantùm connaturalitate status: & hac ratione potest dici, quod eis convenit virtute divina, ad modum quo in eodem statu separationis ratione status debentur eis species infusæ virtute divina, ita ut hæc infusio non sit miraculosa, sed quodammodo debita ratione status.

31 Tandem inquires, quas operationes Angelus possit elicere in corpore assumpto? ¶ Ad quod respondetur, non posse elicere operationes vitæ sensitivæ, cum careant hujusmodi vita, & ejus potentiis. Potest tamen elicere aliquas operationes eis similes quoad motum localem, & ejus terminum, licèt non quoad vitalitatem: v. g. loqutionem quoad sonum, qui ex collissione aeris causatur; & motum progressivum quoad terminum, qui est *ubi*. Unde docet D. Thomas quæst. 51. art. 3. ad 5. quod quamvis comestio Christi post resurrectionem fuerit vera, quia habebat corpus talis naturæ, in quam cibus posset converti, licèt de facto non converteretur in substantiam ejus, sed resolveretur in præjacentem materiam; & sic dixit D. Greg. quod Christus comedit, ut per effectum comestionis virtus patesceret carnis. Angelus tamen in corpore assumpto veram comestionem nequit habere, sed figurativam & spiritualem: nam corpus assumptum non est talis naturæ, in quam cibus possit converti. Unde Raphael dixit Tobiæ 12. *Cum essem vobiscum.... videbar quidem.... manducare, & bibere; sed ego invisibili potu, & cibo.... utor*

DUBIUM II.

Utrùm de potentia absoluta Dei possint dari plures Angeli intra eamdem speciem atomam?

POst quæstiones *An est*, & *Quid est* Angelorum, ad eorum multitudinem, & diversitatem examinandam progredimur. Sed prius per modum suppositionis eorum multitudinem, nec non diversitatem in eis inventam declarabimus, ut ab his, quæ non sunt magni momenti expediti, ad hunc punctum satis arduum, quod titulus præsefert, accedamus.

§. I.

§. I.

Duæ suppositiones.

32 SUpponendum est *primò*, numerum Angelorum excedere multitudinem omnium specierum materialium creatarum. Ita PP. & præcipuè D. Thomas in hac q. 50. art. 3. quos sequuntur communiter Theologi. Et probatur *primò* ratione D. Thomę deducta ex loco proximè relato, & ex 2. Contra gent. cap. 92. Nam eò illa entia sunt in majori excessu creata, quo sunt perfectiora, & per se intenta; sed Angeli sunt nobilimi inter omnes species substantiales creatas, & per se intenti: ergo excedunt in numero omnes species creatas substantiales. Major, in qua tantùm est difficultas, suadetur: Tum quia maxima perfectio hujus universi, quæ est per se intenta, ita exigit. Tum etiam: quia eadem ratione corpora cœlestia creata sunt in maximo excessu secundùm magnitudinem.

33 Quæ ratio rationabilis est, si ad ejus perfectam intelligentiam ei non nullæ conditiones addantur. *Prima est*, quòd particularis natura alicujus rei oppositum non postulet. Nec mirum debet videri, quod aliqua res ex sua ratione differentiali petat oppositum ejus, quod ex ratione communi exigebat; ut liquet in actu odii Dei, qui, quantùm est ex vi rationis communis seu actus humani, ut sic, exigit rectitudinem; & tamen ratio ejus differentialis impedit prædictam rectitudinem, & oppositum postulat. *Secunda est*, quòd aliundè non impediatur major perfectio universi intensiva.

34 Ratio supra tradita D. Thomę his conditionibus affecta est adeò vera, ut præocupet plures instantias, quæ contra eam videntur pullulare. *Prima est*, quod non sunt plures Angeli, quàm grana millii frumenti &c. *Secunda*, quòd Elephans & Phoenix sunt animalia perfectiora, quàm musca, & culex, ex quibus innumera datur multitudo. *Tertia*, quòd viventia perfectiora sunt corporibus cœlestibus; & hoc non obstante, ista excedunt illa in magnitudine. Idemque apparet in auro respectu ferri, in gemmis respectu lapidum, in plateis respectu urbium, in quibus sunt, & tandem in luna respectu terræ. Quibus addi possunt aliæ duæ instantiæ, unionis videlicet hypostaticæ, & divinarum personarum.

Hæ (inquam) instantiæ præocupantur ex dictis, Prima enim, & secunda non sunt ad rem: quia ratio D. Thomæ non procedit de multitudine præcisè individuali, quæ non est per se primò intenta à natura, ut tradit ipse Divus Thomas in præf. art. 4. ad 4. sed de multitudine specifica. Et ideò non est contra rationem D. Thomæ, quòd grana frumenti, arenæque fiut in majori numero, quàm Angeli, nec quòd muscæ excedant in multitudine Elephantem, & Phœnicem.

Ad tertiam dicimus, quòd eò viventia sunt in minori magnitudine, quàm corpora cœlestia, estò fint eis perfectiora, quia ita exigit peculiaris eorum natura; quod ab effectu sufficienter colligitur: Idemque dicendum ad instantiam auri, & gemarum. *Maximè:* quia omnia mixta sivè viventia, sivè non viventia petunt terminum intrinsecum suæ magnitudinis, & parvitatis: unde si in prædictis entibus perfectioribus reperitur minor magnitudo, signum est, quòd hoc oriatur ex peculiari eorum natura. Planetas verò esse in minori quantitate, quàm orbes in quibus sunt, & similiter lunam quàm terram, oriri potest ex duplici capite; & quia ita postulat eorum natura, cujus signum est, quòd in ea quantitate creatæ sunt, & non accipiunt ex natura sua incrementum, aut decrementum intrinsecum; & aliundè Deus creavit Planetas ad ornatum cœlorum, qui finis frustraretur, si in majori quantitate essent quàm orbes. Sicut si luna esset major quàm terra, impediretur perfectio universi, quia impediret influxum Solis in terram. Instantia, quæ additur circa unionem hypostaticam, facilè corruit: quia unio hæc debuit fieri cum natura humana, ac proindè ejus multiplicatio esset tantùm numerica, qua ratione non esset per se intenta. Præsertim quia unica unio sufficiebat ad remedium generis humani, propter quod fuit facta. Ad illud personarum divinarum sunt plures rationes in tract. *de Trinit.* ita exigentes. Præterquamquòd, D. Thomas solùm loquitur de rebus à Deo factis.

35 Probatur *secundò* eadem suppositio quinta ratione D. Thomæ, quam adducit loco suprà relato Contra gent: Angeli sunt magis multiplicabiles, quam species materiales: ergo defactò sunt in majori multitudine. Consequentia videtur certa: nam in rebus perpetuis, quales sunt Angeli, non distinguitur *esse*, & *posse*. Antecedens probatur: Res in *esse* intelligibili sunt magis multiplicabiles, quàm res in *esse* materiali; sed Angeli secundùm suam naturam sunt in *esse* intelligibili: ergo sunt magis multiplicabiles. Major constat in linea, quæ potest multiplicari usque in infinitum per intellectum, secùs verò secundùm suum *esse* materiale.

36 Respondebis *primò*, negando antecedens. Cujus probatio falsa est: nam lapis est magis multiplicabilis secundùm *esse* materiale, quàm in *esse* intelligibili. Deinde anima rationalis est ex natura sua in *esse* intelligibili; & non est magis multiplicabilis quàm arena maris, quæ secundùm se non est intelligibilis.

Sed contrà: Tum quia lapis in *esse* intelligibili est magis multiplicabilis, ly *esse intelligibili* sumpto secundùm suum *esse* individuale adæquatè sumptum, quàm in *esse* materiali, licèt sit unus tantùm secundùm rationem specificam: ergo ex hac parte verum est antecedens D. Thomæ. Antecedens est certum: quia lapis, qui est unus in *esse* materiali, potest in infinitum multiplicari in *esse* repræsentativo adæquatè sumpto secundùm suum *esse* individuale tàm in intellectu, quàm in sensu. Tum etiam: nam ratio D. Thomæ procedit de his, quæ præcisè pertinent ad ordinem intelligibilem, ut Angeli; sed anima rationalis non pertinet præcisè ad ordinem intelligibilem, quia ad sui multiplicationem dependet à corpore: ergo ratio D. Thomæ manet in suo robore, quamvis arena sit magis multiplicabilis, quàm anima rationalis.

37 Respondebis *secundò*, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Quia falsum est, *esse* & *posse* in rebus perpetuis esse omninò idem; aliàs darentur Angeli infiniti, quia sunt possibiles.

Contrà est: Nam genus, connaturaliter loquendo, petit ad sui conservationem plures species: ergo genus ex natura sua magis multiplicabile petit plures species ad sui connaturalem conservationem: ergo si aliunde est perpetuum & mensuratum ævo, petit connaturaliter, quòd multiplicetur actu per plures species; sed genus purè intellectuale & proprium Angelorum est hujusmodi: ergo. Ratio verò, cur non dentur Angeli infiniti, est: quia non solum eorum genus id non postulat, sed etiam quia ei metaphysicè repugnat.

38 Tandem probatur eadem suppositio ratione desumpta ex D. Thoma infrà quæst. 113. art. 2. Nam quodlibet genus, & quælibet species, immò quodlibet individuum naturæ humanę habet suum peculiarem Angelum Custodem: ergo tot sunt Angeli, quot sunt genera, species, & individua naturæ humanæ; sed præter hos dantur alii innumerabiles: ergo Angeli excedunt in numero omnes species materiales hujus universi. Antecedens probatur *primò* authoritate: Nam in primis Div. Greg. hom. 34. *in Evangelia* docet, diversos ordines deputari diversis generibus rerum: idem docet Augustinus de singulis speciebus: & tandem secundùm Hierony. Matth. 18. quem sequuntur Theologi cum D. Thoma, quilibet homo habet suum Angelum Tutelarem. Secundò ratione, seu congruentia (aliter enim ea, quæ pendent ex libera voluntate Dei, nequeunt probari) Nam ad providentiam divinam peculiariter spectat, ut habeat specialem curam de rebus perpetuis, quales sunt genera, species, & animæ rationales; sed exequtio hujus providentiæ petit connaturaliter fieri mediis Angelis: ergo quodlibet genus species, & individuum naturæ humanæ habet suum peculiarem Angelum Custodem.

39 Supponendum est *secundò*, non dari defactò Angelos ejusdem speciei. Et probatur *primò* congruentia D. Thomæ desumpta ex 2. Contra gent. cap. 93. Nam congruum est, ut sola corruptibilia multiplicentur secundùm numerum intra eandem speciem; sed Angeli sunt incorruptibiles: ergo non multiplicantur. Major probatur *primò* ratione: Ideò corruptibilia petunt multiplicari secundùm numerum intra eandem speciem, quia species illorum nequit conservari in unico individuo; sed natura speciei, quæ est ab intrinseco incorruptibilis, potest conservari in unico individuo: ergo congruum est, quòd sola corruptibilia multiplicentur secundùm numerum.

Pro-

Probatur *secundò* idem antecedens exemplis: Nam sol, luna, & orbes cœlestes, necnon in probabiliori sententia stellæ & planetæ, non multiplicantur numero; sed hujus nequit dari alia aptior congruentia, nisi quia carent corruptione: ergo &c. Neque officit exemplum animæ rationalis: quia anima rationalis est forma corporis, quod est radix corruptionis, & individuationis earum.

40 Probatur *secundò* alia congruentia ejusdem Angel. Doct. *de Spirit. creaturis* art. 8. Angeli sunt partes nobilissimæ hujus universi: ergo perfectio ejus petit esse per se, non per accidens, sicut perfectio ejus consistit in ordine per se; sed ordo per se reperitur in speciebus, non in individuis: ergo Angeli non multiplicantur solùm numero.

41 Nec refert, si dicas, in suprema parte hujus universi debere dari ordinem etiam per accidens, sicut datur in ipso universo, ut sic participet magis de illo. ¶ Non (inquam) refert: Nam plus aliquid debet habere universum, quia universum est, quàm quælibet ejus pars: ergo ex eo quòd universum habeat utrumque ordinem, non infertur, nobilimam ejus partem illum habere.

42 Sed obiicies contra hanc congruentiam: Vegetabilia, & sensibilia sunt pars nobilior hujus universi quàm cœli, siquidem excedunt absolutè illos in perfectione; & tamen inter leones (v. g.) non datur ordo per se, sed tantùm per accidens: ergo. ¶ Respondetur, quòd estò cœli sint animalibus imperfectiores in *esse entis*, sunt tamen perfectiores in ratione *partis universi*: quia perfectio ejus consistit præcipuè in ordine & concatenatione partium inter se: Unde quæ habuerit superioritatem, erit perfectior in ratione *partis*, quia est independentior & minùs subordinata, uti sunt cœli; & per oppositum animalia omninò sunt dependentia & subordinata virtuti cœlorum.

43 Deinde obiicies contra suppositionem ipsam (omisso argumento ab authoritate, quia in eo solùm fit sermo de eadem specie subalterna) Nam non est perfecta dilectio, nisi in his quæ sunt ejusdem speciei, & deducitur ex illo Ecclesiast. 11. *Omne animal diligit simile sibi*; sed in Angelis est perfecta dilectio: ergo dantur Angeli ejusdem speciei. ¶ Confirmatur *primò*: Angeli ejusdem ordinis habent idem officium: ergo etiam sunt ejusdem speciei. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam omnes Angeli conveniunt in eodem gradu puræ intellectualitatis, sicut omnes animæ rationales in rationalitate; sed omnes animæ sunt ejusdem speciei: ergo etiam omnes Angeli. ¶ Confirmatur *tertiò*: Nam aliàs unus Angelus, maximè inferior, non posset cognoscere quidditativè alium, maximè superiorem.

Ad obiectionem respondetur, quòd dilectio perfecta, qualis est, quæ sequitur cognitionem purè intellectivam, magis respicit bonum commune, quàm particulare; & ideò nos perfectiùs diligimus Deum charitate, quàm nos ipsos, estò sit infinita distantia, quia Deus est bonum commune. Distinctio autem specifica Angelorum magis conducit ad bonum universi, quàm distinctio numerica; & propterea non impedit perfectam eorum dilectionem. ¶ Ad primam confirmationem respondetur cum D. Thoma infrà quæst. 108. art. 3. in corp. ubi ait: *Si perfectè cognosceremus officia Angelorum, & eorum distinctiones, perfectè sciremus, quod quilibet Angelus habet suum proprium officium*. Ad secundam respondetur, quòd Angeli ita conveniunt in eodem gradu generico puræ intellectualitatis, quod participent modos substantiales specie distinctos intra eundem gradum, sicut bruta. Quod vero animæ rationales sint eiusdem speciei, provenit ex eo, quod sunt, in infimo gradu intellectualitatis. Quia ut docet D. Thomas *de Spirit. creatur.* art. 8. ad 10. *Supremus gradus alicujus naturæ, vel etiam infimus, est unus tantùm*. Gradus verò medius, qui est in Angelis, potest habere latitudinem, & divisibilitatem in plures species. ¶ Ad tertiam respondetur, negando sequelam. Quia sufficit, quòd omnes Angeli conveniant in eodem gradu immaterialitatis specifico in ratione *gradus*. Nec opus est in hoc præsupposito amplius immorari, quia ex dicendis in hoc toto dubio apertè constabit.

§. II.

Sententia Thomistica: Et prima ejus ratio.

44 Dicendum est, implicari contradictionem in eo, quod dentur plures Angeli eiusdem speciei atomæ. Hæc conclusio ita est communis inter Thomistas, ut supervacaneum sit eos referre. Et videtur expressè tradi à D. Thoma hic art. 4 ubi absolutè ait, esse impossibile, quod sint duo Angeli ejusdem speciei. Et infrà quæst. 75. art. 7. inquit: *Manifestum est, quòd necesse erit in eis* (scilicet Angelis) *esse diversitatem speciei. Non enim potest intelligi, quòd aliqua forma separata sit, nisi una unius speciei: sicut si esset albedo separata* (putà tàm actu, quàm aptitudine) *non posset esse nisi una*. Idem tradit *de Spirit. creatur.* art. 8. his verbis: *Si autem Angelus est forma simplex abstracta à materia, impossibile est etiam fingere, quòd sint plures Angeli unius speciei*. Et tandem suprà quæst. 41. art. 6. ex eo probat, in Deo non posse reperiri plures Patres, aut Filios, quia sunt irreceptibiles in materia; sed hæc ratio procedit de potentia Dei absoluta, & convenit etiam Angelis. ergo.

45 Ex quibus formatur ratio nostræ conclusionis: Nam implicat in terminis distinctio purè numerica, si repugnat radix illius; sed in Angelis repugnat radix distinctionis purè numericæ. Minor probatur: Nam radix distinctionis substantialis, sicut & unitatis purè numericæ est materia; sed Angeli sunt incapaces omnis materiæ, ut vidimus dub. præced. ergo repugnat eis radix distinctionis purè numericæ. Major probatur: Distinctio purè numerica substantialis est materialis, sicut distinctio specifica est formalis, sed repugnat, quod forma sit radix distinctionis, & unitatis purè materialis, sicut repugnat, quòd materia sit radix distinctionis, & unitatis formalis: ergo radix distinctionis, & unitatis purè numericæ substantialis est materia.

Roboratur hoc: Nam unitas, & distinctio proveniens à forma ut à prima radice nequit non esse formalis & specifica, sicut distinctio proveniens ab albedine nequit non provenire ab ea ut *tali* (hi enim effectus, cùm sint formales, nequeunt esse ultra, vel extra suas causas) ergo cùm omnis distinctio, sicut & unitas in Angelis reperta, & possibilis proveniat à forma, nequit non esse formalis & specifica.

46 Respondebis *primò*: A forma posse optimè provenire distinctionem purè numericam: inter animas enim rationales intervenit distinctio purè numerica procedens ab ipsis formis. ¶ Contrà est: Nam ideò animæ rationales distinguuntur purè numericè, quia dicunt ordinem ad corpus: ergo unitas & distinctio earum quamvis proximè proveniat ab ipsis formis, radicaliter verò sumitur à materia: ergo cùm Angelis repugnet ordo ad materiam, etiam repugnat eis distinctio purè numerica.

47 Respondebis *secundò*, quòd distinctio proveniens à forma est formalis, quando provenit ab ea secundùm suam differentiam specificam, secùs verò secundùm suam differentiam individualem. Distinctio autem in Angelis potest oriri ab eorum formis secundùm differentiam individualem præcisè; & ita poterit inter eos intercedere distinctio purè numerica.

Contrà est: Nam ubi non reperitur, nec potest reperiri differentia metaphysica purè numerica, non datur locus ad distinctionem purè numericam; sed implicat in terminis, quòd inter Angelos sit differentia metaphysica purè numerica. Minor probatur: Implicat in terminis, quòd differentia metaphysica proveniens physicè tàm proximè, quàm radicaliter à forma sit purè numerica & materialis; sed omnis differentia in Angelis reperta, & possibilis, provenit physicè tam proximè quàm radicaliter ab eorum formis: ergo nequit inter eos oriri differentia purè numerica. Major constat ex dictis: nam sicut differentia specifica & formalis nequit physicè tàm proximè, quàm radicaliter provenire à materia, ne effectus formalis sit ultra suam causam; ita repugnat, quòd differentia proveniens physicè tàm proximè, quàm radicaliter à forma sit purè materialis, & numerica.

48 Respondebis *tertiò*, unitatem, & distinctionem purè numericam in Angelis desumi posse per ordinem ad subsistentiam, aut existentiam, aut per ordinem ad aliquod accidens, non obscurè deducitur ex D. Thoma in 1. dist. 34. quæst. 1. art. 1.

Con-

Contrà est: Nam in primis, dato quòd distinctio & unitas numerica in Angelis desumatur per ordinem ad subsistentiam, repugnat tamen, quod ab ea desumatur distinctio & unitas purè numerica, & quæ non sit distinctio etiam formalis: ergo estò distinctio numerica in Angelis desumeretur per ordinem ad subsistentiam, nequit inter eos intercedere distinctio tantùm numerica. Probatur antecedens: Distinctio purè numerica est tantùm materialis: ergo debet desumi, tanquam à prima radice, ab eo quod habet præcisè rationem materiæ, seu puræ potentiæ; sed subsistentia nec habet, nec potest habere præcisè rationem materiæ seu puræ potentiæ, cùm sit actus formæ: ergo. ¶ Confirmatur: Quia forma angelica est actus, nequit ab ea tanquam à prima radice physica provenire distinctio pure numerica & materialis; sed hæc ratio æquè urget in eis de subsistentia: ergo. *Adde*: Sicut repugnat, quòd quantitas ut formaliter habita sit radix distinctionis numericæ in substantiis materialibus, sed tantùm quantitas ut radicaliter præhabita; ita repugnat, quòd subsistentia ut formaliter habita sit Principium individuationis, sed tantùm ut radicaliter præhabita in forma: par enim est ratio in utroque casu, ut ex se liquet; sed forma ut præhabens subsistentiam nequit esse radix distinctionis purè numericæ: siquidem à forma ut *tali* nequit oriri distinctio & unitas, quæ non sit simul formalis: ergo.

49 Diximus *dato quòd distinctio &c.* Nam reverà subsistentia nequit esse radix individuationis in rebus purè spiritualibus: Tum quia nec quantitas, cùm ex se sit individua, potest esse radix individuationis in re materiali: ergo nec subsistentia in rebus purè spiritualibus. Patet consequentia: nam sicut quantitas est extra prædicata substantialia rei materialis, ita subsistentia supponit naturam jam individuam, ab eaque est separabilis: & ita eademmet numero natura angelica potest terminari subsistentia divina, in qua hypothesi careret subsistentia propria. Tum etiam: quia ideò materia ut præhabens quantitatem est radix individuationis substantiæ materialis, quia est pura potentia; sed subsistentia non habet rationem potentiæ respectu formæ, sed potius econtrà, & multò minùs rationem puræ potentiæ: ergo.

Neque locus relatus ex D. Thoma id suadet: Nam sensus illius non est, quòd subsistentia in rebus purè spiritualibus sit principium individuationis, sicut est materia prima in rebus materialibus; sed quòd subsistentia quodammodò conducit ad individuationem rei purè spiritualis, eò quod est complementum naturæ ut individuatæ, & ab ea jam individuata quasi dimanat.

50 Hinc enervatum manet id, quod in evasione adducitur de existentia. Tum ob præfatas rationes. Tum & quia subsistentia est magis intima naturę, quàm existentia, cùm existentia sit extra prædicata essentialia cujuslibet creaturæ: ergo si subsistentia non est principium & radix individuationis in rebus purè spiritualibus, neque existentia debet esse. Tum deinde: quia existentia competit per se primo naturæ subsistenti, ab eaque individuatur: ergo natura subsistens potiùs est radix individuationis ejus existentiæ, quàm è converso. ¶ Non minùs refellitur id, quod adducitur de accidentibus. Tum ex dictis. Tum quia nullum accidens spirituale est ex se individuum. Tum quia nec quantitas ut formaliter habita, estò sit ex se individua, potest esse radix individuationis substantialis. Tum denique: quia omnia accidentia in rebus purè spiritualibus competunt eis ratione formæ, ab eaque dimanant vel secundùm gradum genericum, vel secundùm gradum specificum: ergo nullum accidens potest esse radix individuationis in rebus purè spiritualibus.

§ III.

Alia ratio D. Thomæ.

51 Alia ratione Div. Thomę ex locis suprà relatis probatur nostra conclusio (& erit novum robur præcedentis) Nam quęlibet natura atoma Angeli est forma irreceptibilis in materia; sed formę irreceptibili in materia repugnat multiplicatio purè individualis: ergo repugnat naturæ atomę angelicę multiplicari in plura individua. Major ex dictis dub. pręced. satis constat. Minor probatur exemplo albedinis adducto à D. Thoma, & nuper relato: quę quidem si esset tàm actu, quàm aptitudine separata à materia, non posset adhuc per potentiam Dei absolutam, numero multiplicari. Probatur insuper exemplo divinarum personarum adducto etiam à D. Thoma, & suprà etiam relato, quę quia sunt formę per se subsistentes, & nullum dicentes ordinem ad materiam, nequeunt tantùm numero multiplicari: ergo si natura atoma Angeli est forma per se subsistens, nequit per potentiam Dei absolutam in plura individua dividi.

Probatur denique eadem minor ratione: Nam illi formę repugnat dividi in plura individua, cui repugnat diversimodè participari, & limitari; sed hujusmodi est forma irreceptibilis in materia: ergo repugnat ei dividi in plura individua. Major solùm eget explicatione: Etenim unitas purè numerica est talis, ut limitet naturam specificam, ne in quolibet individuo reperiatur cum omni sua amplitudine, sed reperiatur in eo limitato modo: hincque provenit, quòd estò omnia individua ejusdem speciei participent ejus perfectionem, hęc tamen est in illis diverso & limitato modo. Minor verò probatur: Nam unumquodque limitatur per suum oppositum v. g. actus per potentiam, forma per materiam: ergo formę irreceptibili in materia repugnat diversimodè participari, & limitari.

52 Illustratur hęc ratio: Nam, ut sępiùs dicit D. Thomas, forma irreceptibilis in materia est infinita, non ita ut habeat perfectionem positivè infinitam, ut malè intelligunt D. Thomam Scotus & alii, sed quòd habeat perfectionem infinitam negativè ex parte modi habendi eam, hoc est sine determinatione ad aliquem modum limitatum habendi eam; sed quod est infinitum intra aliquam speciem, nequit intra eam multiplicari: ergo forma irreceptibilis in materia nequit numero multiplicari. Minor est certa: nam forma infinita intra eandem speciem continet totam perfectionem illius. Ob quam rationem *esse* Dei non potest esse nisi unum, ut rectè probat D Thomas suprà quæst. 11. art. 3. Major vero probatur: Nam unica radix participandi diverso & limitato modo eandem naturam specificam est materia: ergo forma irreceptibilis in materia est infinita negativè.

53 Et confirmatur: Nam in forma omninò irreceptibili in materia idem sunt absque distinctione virtuali unitas formalis seu specifica, & unitas individualis: ergo nequit purè individualitèr multiplicari. Patet consequentia: tum quia unitas individualis nequit multiplicari individualiter, ut ex se liquet: tum quia eo ipso quod sunt omninò idem, omnis multiplicatio individualis debet esse etiam specifica. Antecedens vero probatur *primò*: nam propterea in nobis unitas numerica, & formalis seu specifica distinguuntur virtualiter, & juxta sententiam Scoti ex natura rei, quia habent diversas radices: unitas enim numerica sumitur à materia, & formalis seu specifica à forma; sed eo ipso quòd forma sit omninò irreceptibilis in materia, ab eadem radice sumitur unitas numerica, & formalis: ergo non distinguuntur virtualiter. *Secundò*. Nam eo ipso quòd forma sit irreceptibilis in materia, habet quòd maneat individuata, & non indiget aliquo superaddito; sed ex hoc ipso manet in sua specie: ergo non distinguuntur adhuc virtualitèr. Tertio auctoritate D. Thomæ suprà quæst. 3. art. 2. ad 3. ubi ait: *Forma, quæ non est receptibilis in materia, ex hoc ipso individuatur*; sed inde etiam habet unitatem specificam: ergo sentit non distingui virtualiter; sicut ob oppositam rationem distinguuntur in rebus materialibus.

54 Respondebis huic rationi, simul & confirmationi, ex eis non satis inferri naturam specificam Angeli non posse in plura individua multiplicari: siquidem genus, & differentia in Angelis sumuntur ab eadem radice; & non propterea sunt idem absque distinctione virtuali, neque differentia specifica est tantùm una. Item unitas specifica, & numerica accidentium sumuntur ab eadem radice, scilicet à subjecto; & tamen stat accidentia multiplicari solùm numero, quamvis subjecta sint specie distincta, ut liquet in visu hominis, & equi, & aliis accidentibus.

Sed contrà est: Nam in forma per se subsistenti creata datur sufficiens fundamentum, ut differentia specifica distinguatur virtualiter à genere, & possit multiplicari, estò unitas generica, & specifica desumantur ab eadem radice; sed cum hoc stat, quod forma per se subsistens

stens non præstet sufficiens fundamentum, ut unitas numerica distinguatur virtualiter ab unitate specifica: ergo estò genus angelicum sit multiplicabile in plures differentias specificas, species verò nequit multiplicari in plura individua. Major, & minor probantur ex discrimine inter unitatem specificam relatè ad genus, & unitatem numericam relatè ad speciem: Nam ut genus & differentia distinguantur in qualibet natura creata, sufficit, quòd hæc sit absolutè finita & limitata, quia eo ipso illa natura generica est participabilis per diversos modos specie diversos, & limitantes ipsum genus; sed ut natura specifica multiplicetur in plura individua, non sufficit, quòd prædicta natura sit absolutè finita & limitata, sed insuper desideratur, quòd sit limitata purè materialiter; quod in his, quæ carent materia, omninò repugnat. *Explicatur*: Differentia specifica, utpotè formalis, debet desumi à forma: ergo dum forma est finita, possunt ab ea desumi unitas generica & differentialis, esto virtualiter distinguantur; sed unitas purè numerica, utpotè materialis, nequit desumi à forma, sed à materia: ergo solum possunt distingui virtualitèr, in his quæ constant materia.

Id quod additur de accidentibus, facilè dispellitur: Quia unitas numerica dependet non solùm à subjecto sed ab aliis circunstantiis, temporis &c. & ita si subjectum connotat diversa tempora, possunt multiplicari numero. Item si recipiuntur in subjectis, secundum id in quo conveniunt, possunt numero multiplicari, ut liquet in exemplo visus nuper adducto: quia eorum unitas numerica, & specifica sumuntur à subjectis sub diversa ratione in eis ex diverso capite repertis. Hoc autem non habet locum in unitate numerica, & specifica Angeli: quia proveniunt ab ejus forma secundùm eandem rationem, ut vidimus suprà ratione & authoritate: ideoque nequit unitas numerica in Angelis multiplicari, quin paritèr unitas eorum specifica specificè & formaliter multiplicetur.

§. IV.

Adversariorum opinio.

55 Oppositam opinionem tuentur communiter Scotus, & ejus discipuli: quibus suffragantur Recentiores Societatis. His etiam adhærent nonnulli Thomistæ, videlicet Ferrara 2. Contra gent. cap. 93. Bannez in præf. dub. 2. & alii.

Et arguitur *primò*, præcipuè contra nostram rationem, authoritate D. Thomæ *de Spiritual. creatur.* art. 8. ad 4. ubi hæc habet verba: *Natura Angeli non prohibetur esse in multis ex hoc, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex eo quod pertinet ad rationem individui*: ergo juxta mentem D. Thomæ naturæ specificę Angelorum non repugnat dividi purè individualiter.

Confirmatur: Unitas numerica distinguitur virtualiter in Angelo ab unitate specifica: ergo possunt Angeli multiplicari individualitèr, quin multiplicentur specie. Antecedens probatur: Nam ideo in natura divina non distinguuntur virtualiter unitas numerica & specifica, quia est infinita & actus purus, & propter eandem rationem caret compositione non solùm ex genere & differentia, sed etiam ex specie & differentia individuali; sed natura angelica est finita & limitata: ergo unitas ejus numerica distinguitur virtualiter à specifica, itaut inter eas detur compositio metaphysica.

56 Roboratur *primò*: Nam possumus formare in Angelo verum conceptum de natura specifica, in quo non includatur differentia ejus individualis; sed hoc arguit distinctionem virtualem inter ejus unitatem specificam & numericam: ergo. Major probatur: Tum quia possumus concipere naturam angelicam cum omnibus suis prædicatis essentialibus, & sine negatione divisibilitatis in plura individua. Tum etiam: nam si hoc non posset fieri, natura angelica non esset universalis logicè adhuc secundùm rationem tantùm, sicut Petrus non potest esse universalis.

Roboratur *secundò*, ex his quæ docent N. Complut. abbrev. in Logica, ubi ajunt, quòd licèt in Angelo *eadem entitas realis sit differentia specifica & individualis, munera tamen talis entitatis sunt valdè diversa*: quod colligunt ex eo, quia *singularitas non est de essentia alicujus creaturæ*: ergo unitas numerica distinguitur virtualiter ab unitate specifica.

57 Ad argumentum respondetur, quòd natura angelica potest concipi dupliciter, vel adæquatè & perfectè, secundùm omnia quæ pertinent ad lineam naturæ, quo pacto concipitur ab ipso Angelo; vel inadæquatè & imperfectè, prout concipitur à nobis in hoc statu adinstar naturæ specificæ rei materialis. Inter quos modos concipiendi naturam angelicam hoc est discrimen, quòd priori modo concepta dicit repugnantiam ad essendum in pluribus, non solùm quia explicitè dicit conceptum individualem ei essentialem, sed quia ex vi conceptus specifici exprimit radicare essentialiter prædictum conceptum individualem essentialem. Posteriori autem modo concepta, solùm dicit ordinem ad genus, & ad suam differentiam atomam, prout hæc præscindit à differentia individuali, & à radicatione illius, nec curat, an sit receptibilis, vel irreceptibilis in materia. Igitur Div. Thomas solùm loquitur de natura Angeli posteriori modo accepta: ex quo ineptè potest deduci non repugnare ei dividi in plura individua. Et quòd hæc sit mens Div. Thomæ, apertè colligitur ex verbis ejus præcedentibus, in quibus ait, quod individuatio formæ separatæ, & per se subsistentis, qualis est angelica, individuatur ex hoc, quòd non est receptibilis in materia; cùm tamen esse irreceptibilem in materia pertineat ad conceptum ejus specificum adæquatè acceptum.

58 Ad confirmationem respondetur, negando antecedens. Ad cujus probationem dicimus, quòd naturam divinam esse actum purum, & infinitam, est sufficiens ratio, ut in ea non distinguantur virtualiter differentia specifica, & individualis, nec detur in ea compositio metaphysica ex specie & differentia individuali; non verò unica: quia præter hanc est in ea alia ratio etiam sufficiens, ut careat prædicta distinctione & compositione, videlicet esse irreceptibilem in materia.

Ad primum quo roborabatur prædicta confirmatio: Respondetur, quòd conceptus, quem possumus formare de natura specifica Angeli, quin includatur differentia ejus individualis, solùm habet fundamentum in nostro imperfecto modo concipiendi, juxta quem concipimus eam adinstar naturæ specificæ rei materialis. Et propter hoc minùs rectè argui valet, quod unitas numerica, & specifica distinguantur in Angelo virtualiter ex parte rei conceptæ. Sicut natura divina potest etiam hoc modo concipi à nobis pro hoc statu, quin ex hoc possit argui distinctio virtualis ex parte rei conceptæ, & cum fundamento in re inter differentiam ejus specificam, & individualem.

59 Ad secundum quo roborabatur eadem confirmatio: Respondetur, Complutenses, dum ajunt, quòd *singularitas non est de essentia alicujus creaturæ*, & quòd sola essentia divina est essentialiter singularis, tantùm loqui de singularitate impermixta cum aliqua universalitate tàm secundùm rem & rationem, quàm secundùm rationem tantum: singularitas enim hujusmodi nequit esse de essentia alicujus creaturæ, sed est propriissima naturæ divinæ, ex eo quòd est actus purus. Cum quo rectè cohæret, quòd detur singularitas, quæ ita sit de essentia alicujus creaturæ, ut sit permixta cum universalitate, quę sit talis secundùm rem & rationem, & cum alia universalitate, quæ sit talis secundùm rationem tantùm. Et hujusmodi est singularitas naturæ angelicæ, quæ estò sit de essentia Angeli ob rationem suprà traditam, reverà est identificata realiter cum ratione generica, quæ est universalis secundùm rem & rationem simul, & est identificata absque distinctione virtuali cum differentia specifica, quæ est universalis secundùm rationem tantùm, non existente fundamento adæquato in ipsa re concepta, sed in nostro imperfecto modo concipiendi.

Neque contra prædictam expositionem vim aliquam habet id, quod addunt, nempè quòd *differentia individualis, & specifica sunt munera valdè diversa*: quia ad hoc sufficit distinctio virtualis ex nostro imperfecto concipiendi modo. Pro quo scito, quòd inter distincta virtualiter tantùm ex nostro modo imperfecto concipiendi datur sua latitudo: nam quædam ita distinguuntur virtualiter ex nostro tantùm imperfecto modo concipiendi, quæ adhuc in rebus inferioribus non reperiuntur distincta. Alia distinguuntur virtualiter ex imperfecto modo concipiendi tantùm, quia pertinent ad eandem lineam, sed æquivalent rebus inferioribus vel realiter, vel virtualiter distinctis, quæ comparativè ad priora possunt dici

dici valdè diversa. Et in hoc sensu loquuntur prædicti Patres, dum ajunt, quòd in Angelo differentia specifica, & individualis sunt munera valdè diversa.

60 Ex dictis præoccupata manet tacita objectio, & aperitur discrimen, cur natura angelica possit esse species prædicabilis, secùs natura divina, non obstante quòd utraque natura sit essētialiter singularis, & æquè possit concipi pro hoc statu sine singularitate. Hoc, inquam discrimen oritur ex eo, quòd quælibet natura priùs est genus prædicabile quàm species; & cum natura divina, ex eo quòd est actus purus, non sit capax generis, propterea nec potest esse species prędicabilis adhuc secundùm rationem. Natura verò angelica constat reverà ex genere & differentia, quia est finita: unde non adest ei hoc impedimentum, ut possit fieri species prædicabilis secundùm rationem tantùm.

61 Sed dices: Ex dictis saltem inferri, quòd non detur individuum aliquod inter Angelos. Quia materia prima non solùm est radix distinctionis individualis, sed etiam individuationis.

Respondetur, quòd sicut materia est radix distinctionis puræ individualis; ita est radix unitatis purè individualis. Unitas verò & distinctio, quę ita sunt numericæ, quòd sint simul absque distinctione virtuali specificæ, non possunt desumi tamquam à prima radice à materia, sed unicè à forma. Quocirca ex eo quòd in Angelis non detur materia, non infertur, quòd non sint inter eos individua: quilibet enim Angelus in particulari est ex vi suæ formæ species completa, & individuum.

62 Arguitur *secundò*: Non repugnat, quò natura (v. g.) Michaelis recipiat majorem perfectionem substantialem, quàm connaturalitèr habet: sicut non repugnat quòd lux Solis augeatur in perfectione ultra perfectionem sibi debitam: ergo neque repugnat, quod multiplicetur in pluribus individuis. Consequentia probatur: Nam natura illa, quæ potest augeri in perfectione substantiali, potest in uno individuo esse magis perfecta, & in alio minùs: ergo potest dividi in plura individua. *Maximè*: Quia non esset infinita intra suam speciem adhuc negativè; quod sufficit, ut possit numero multiplicari.

Et confirmatur *primò*: Nam potuit Deus creare illas animas extra corpus, quas creavit in corpore: ergo etiam potest creare plures Angelos intra eamdem speciem atomam. Patet consequentia: quia anima est immaterialis, & in prædicta hypothesi corpus nihil conduceret ad earum individuationem.

Confirmatur *secundò*: Nam actio Dei, qua produxit naturam atomam Gabrielis, est iterabilis: ergo Deus potest producere plures Angelos intra eamdem speciem atomam. Patet consequentia: nam actiones ejusdem rationis petunt producere terminos ejusdem speciei. Antecedens verò probatur: Tum quia actio, quæ potest interrumpi, potest iterari, si dependeat unicè ex virtute activa producentis, & ipsa virtus permaneat; sed hæc omnia verificantur in actione productiva Gabrielis: ergo potest iterari. Tum etiam: quia Deus potest anihilare Gabrielem, & postea producere Angelum ejusdem speciei; sed hic non esset idem numero cum Gabriele: quia ut inquit sententia Thomistarum, non posset idem numero resurgere corrupto corpore, nisi maneret anima: ergo actio, qua producta fuit natura Gabrielis, potest iterari.

63 Ad argumentum respondetur, negando antecedens. Quia cum Angelus absque aliquo superaddito sit individuatus, non potest aliquid perfectionis ab eo tolli, aut ei supperaddi, quin mutetur substantialiter species. Unde quælibet variatio substantialis in individuatione esset simul variatio in specie. Exemplum lucis nihil prodest. Quia lux est in subjecto, à quo individuatur; & sicut subjectum illius potest variari, ita lux potest crescere in perfectione individuali ratione alterius subjecti.

Ad primam confirmationem respondetur, concedendo antecedens; sed negando consequentiam. Et ratio disparitatis est: quia anima rationalis in illa hypothesi diceret ordinem ad corpus, aliàs non esset ejusdem speciei cum anima rationali nunc existente. Angelus verò nullam habitudinem dicit ad materiam, à qua unicè sumitur individuatio substantialis.

Ad secundam respondetur, negando antecedens. Et ad primam probationem dicendum est, quod actio Dei, qua produxit Angelum, ita potest interumpi quoad effectum, quod non possit interrumpi in seipsa, quia est immanens & æterna. Et ita anihilato Gabriele, si vellet Deus producere Angelum intra eamdem speciem, necessariò reproduceret eumdem numero Angelum. *Ad secundam*: Dicimus, esse diversam rationem de creatione, ac de resurrectione. Nam non dicitur resurgere nisi ille, cujus aliqua pars, scilicet anima, manet post desitionem, ut constat: Recreari autem potest dici id, cujus nihil mansit: quia sicut in prima creatione fuit creatum ex nihilo, ita in secunda potest ex nihilo recreari.

64 Arguitur *ultimò*: Nam speciem Angeli non posse pluribus communicari, vel oritur ex perfectione, vel ex imperfectione? Non primum: siquidem natura divina est infinitè perfecta, & pluribus communicatur. Nec secundum: quia naturæ corporeæ sunt imperfectiores, & communicantur pluribus: ergo non est unde hæc communicabilitas repugnet naturæ angelicæ.

Respondetur, triplicem esse communicabilitatem speciei atomæ: Prima fit cum limitatione ad certum gradum suæ perfectionis: & est propria naturæ universalis respectu suorum inferiorum. Secunda fit sine limitatione: & hęc convenit præcisè naturæ divinæ respectu trium personarum, quia est infinita. Tertia fit per assumptionem alienæ naturæ ad unionem hypostaticam, & hæc convenit cuilibet naturæ creatæ, maximè naturæ humanæ, quæ ita fuit assumpta à personalitatę Verbi, ut simul esset communicabilis aliis personis divinis. Inter quas hæc est differentia, quòd prima repugnat Angelo propter illius perfectionem, & remotionem à materia: & de hac est in præsenti sermo. Secunda etiam repugnat illi propter ejus imperfectionem, videlicet quia non est infinitus, & actus purus. Tertia demùm convenit Angelo propter ejus imperfectionem, quia scilicet essentia ejus distinguitur à subsistentia & existentia. Sed ex hoc nequit argui, quòd possit numero multiplicari in pluribus individuis.

DUBIUM III.

Utrùm Angelus sit ex natura sua incorruptibilis?

INcorruptibile ex natura sua dicitur, quod non habet principium positivum suæ desitionis vel per modum anihilationis, vel per transitum de *esse* ad *non esse* in aliquo subjecto. Juxta quæ ut certum debet supponi, Angelum esse incorruptibilem posteriori modo, immò nec Deus sua potentia absoluta potest hoc modo illum corrumpere: quia nec est, nec potest esse in eo subjectum seu materia, in qua fiat transitus de *esse* ad *non esse*. Unde tota difficultas reducitur ad primum modum desitionis seu corruptionis. Cujus decisio non parum juvabit ad ejus perfectionem exponendam.

§. I.

Decisio dubii.

65 DIcendum est, Angelum esse ex natura sua incorruptibilem. Ita communiter Doctores, præter paucos infrà referendos. Et probatur ratione D. Thomæ in præf. art. 5. ad 3. ubi ait: *Non dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in se ipso aliquod principium corruptionis habet vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ*. Sed Angelus non habet tale principium: ergo est ex natura sua incorruptibilis. Minor probatur: Nam principium corruptionis non potest esse aliud quàm potentia passiva ad *non esse*; sed in Angelo non est hujusmodi potentia. Minor probatur: In substantiis corporeis non est alia potentia ad *non esse* nisi materia; sed Angeli carent materia: ergo non est in eis potentia passiva ad *non esse*.

Confirmatur: Nulla potentia habet inclinationem primariam ad *non esse*, sed adsummum secundariò & per acci-

accidens, in quantum est potentia ad aliud *esse*; sed Angelus adhuc hoc posteriori modo non habet inclinationem ad *non esse*: ergo est ex natura sua incorruptibilis. Major est certa: nam *non esse* habet rationem mali; malum autem sub ratione *talis* non potest esse objectum primarium inclinationis naturalis. Minor verò probatur: Nam in tantùm aliqua res habet secundariò & per accidens inclinationem ad *non esse*, in quantum habet potentiam inclinantem ad aliud *esse* distinctum, & incompossibile cum præexistenti; sed Angelus non habet potentiam ad aliud *esse*: ergo. Major, & minor probantur: Nam sola materia est potentia inclinans ad *non esse* præexistens, quia inclinat ad aliam formam incompossibilem cum præexistenti; sed Angelus caret materia: ergo.

66 Respondebis *primò* cum Vazquio, quòd ut Angelus sit ex natura sua corruptibilis, sufficit, quòd habeat potentiam passivam ad *esse* non omninò indefectibile. Ad hoc autem ut habeat hanc potentiam, non requiritur materia, sed sufficit sua innata natura.

Sed contra est: Nam ad hoc ut Angelus sit ex natura sua corruptibilis, non sufficit, quòd habeat potentiam ad *esse*, quod sit omninò indefectibile (hoc enim repugnat cuilibet creaturæ ex conceptu communi *creaturæ*, ut ex se liquet) sed requiritur quod habeat potentiam passivam ad *esse*, quod ex natura sua sit defectibile; sed *esse* Angeli non est ex natura sua defectibile, sed potiùs èconverso est ex natura sua indefectibile: ergo Angelus est ex natura sua incorruptibilis. Major liquet exemplo caloris, qui ex natura sua est calefactivus, quamvis per divinam potentiam & subtractionem concursus Dei possit non calefacere: Pariter ergo ut *esse* Angeli sit defectibile ex natura sua, non sufficit, quòd sit defectibile subtracto concursu conservativo Dei sed ulterius requiritur, quòd in Angelo existat potentia exigens ex natura sua subtractionem concursus Dei conservativi. Minor probatur: Tum quia *esse* Angeli mensuratur ævo, ut docent communiter Theologi: ergo si ævum est ex natura sua indefectibile, etiam *esse* Angeli, ut sic detur debita proportio inter rem mensurabilem, & ejus connaturalem mensuram: Tunc sic; sed ævum in communi sententia est ex natura sua incorruptibile, sicut & æternum à parte *post*, ita ut per hoc distinguatur à tempore tàm successivo, quàm discreto: ergo. Tum etiam: Nam *esse* Angeli explet quoad omnia sua substantialia appetitum, quem habet ad essendum: ergo est ex natura sua incorruptibile. Patet consequentia: quia *esse*, cui convenit explere appetitum ad essendum, est ei debitum, quod semper sit, ex suppositione quod semel sit: sicut ècontra *esse*, quod non explet appetitum ad essendum, non est ei debitum, quod semper sit. Antecedens verò probatur (per quod consequentia magis roboratur) Nam si non expleret appetitum, quem habet Angelus ad essendum, esset in eo potentia passiva ad aliud & aliud *esse* substantiale; sed hæc potentia Angelo repugnat, cùm non sit alia quàm materia prima, ut liquet in rebus materialibus: ergo. *Adde*: Quia si *esse* Angeli esset ex natura sua corruptibile, conservatio ejus esset miraculosa, quod est hucusque inauditum.

67 Respondebis *secundò* cum eodem Vazquio, quòd Angelus habet ex natura sua potentiam passivam, ut à Deo anihiletur; & hoc sufficit, ut sit ex natura sua corruptibilis. Quod autem præfata potentia ei conveniat ex natura sua, probat ex eo, quòd talis potentia convenit ei ratione suæ formæ intrinsecæ. *Quibus addit*: quòd sicut res, antequàm fiat, habet potentiam ad essendum; ita, postquàm est facta, habet potentiam ad non essendum: utrumque enim est æquè possibile; res autem possibilis habet ex natura sua potentiam passivam, ut possit à Deo produci pro priori ad omnipotentiam, ne committatur circulus vitiosus in explicatione possibilitatis objectivæ rerum: pariter ergo Angelus habet ex natura sua potentiam passivam, ut à Deo anihiletur. Et hoc sufficit, ut sit ex natura sua corruptibilis.

Sed hæc evasio, sicut & præcedens non enervat rationem Div. Thomæ. Nam ut aliqua natura sit ab intrinseco & ex natura sua corruptibilis, requiritur, quòd habeat positivam potentiam passivam, qua exigat, ut à Deo anihiletur; sed Angelus caret hujusmodi potentia: ergo. Minor probatur: Nam non est idem habere naturam, quæ indiget à Deo conservari, & potest non conservari, ac habere potentiam passivam exigentem à Deo anihilari: sicut in calore non est idem, quod ad calefaciendum indigeat concursu Dei, & hic concursus possit suspendi, ac quòd habeat potentiam passivam ad non calefaciendum; sed ultra hanc non repugnantiam ad non essendum nulla alia potentia positiva assignatur ab Adversariis in Angelo, exigens ut à Deo anihiletur: ergo. *Adde*: Quia, ut suprà vidimus, sola illa potentia passiva arguit corruptibilitatem in aliqua natura, quæ habet appetitum ad aliud *esse* incompossibile cum præexistenti: ergo ut Angelus sit ex natura sua corruptibilis, non sufficit, quòd habeat naturam, cui non repugnet anihilari.

Id quod additur de possibilitate, statim corruit ex dictis tract. 3. disp. 4. à num. 53. Ex quibus constat, in possibilibus nullam dari potentiam physicam & positivam, ratione cujus exigant esse, aliàs haberent potentiam realem ad essendum, antequàm essent; sed possibilitatem rerum resultare ex non repugnantia terminorum per modum substrati, & ex potentia extrinseca Dei. Ex quo potius desumitur urgens probatio pro nostra conclusione, si rectè hoc exemplum præsenti materiæ accomodetur.

68 Secundò probatur ratione desumpta ex D. Thoma infrà quæst. 75. art. 6. Nulla forma per se subsistens est ex natura sua corruptibilis; sed Angelus est forma per se subsistens: ergo non est ex natura sua corruptibilis. Minor est certa: quia Angelus est forma totaliter independens à materia in suo *fieri*, *esse*, & *operari*, quæ sunt omnia requisita ad formam per se subsistentem, ut liquet in anima rationali. Major verò probatur: Nam forma per se subsistens non est ex natura sua corruptibilis corruptione per accidens, aut corruptione per se, seu anihilatione: ergo non est ex natura sua corruptibilis. Consequentia est legitima: quia nequit excogitari aliud genus corruptionis.

Antecedens verò quoad primam partem probatur: Nam id corrumpitur corruptione per accidens, quod corrumpitur ad corruptionem alterius: sed forma per se subsistens nequit corrumpi ad corruptionem alterius: quia non habet *esse* dependenter ab alio, & ununquodque habet generari, & corrumpi, eo modo quo habet *esse*: ergo nequit corrumpi corruptione per accidens. Quoad secundam etiam probatur: Nam id est corruptibile per se, à quo potest separari existentia, vel forma, vel utraque, sed à forma per se subsistenti nequit separari existentia forma, aut utraque: ergo non est ex natura sua corruptibilis corruptione per se. Minor probatur: in primis existentia per se convenit formæ per se subsistenti, ut supponimus ex alibi dictis; sed quod convenit alicui subjecto per se, nequit ab eo naturaliter separari: ergo existentia nequit naturaliter separari à forma per se subsistenti. Deinde: Idem non potest separari à seipso: ergo forma nequit separari à forma per se subsistenti. Tandem idem argumentum fit, ut utraque nequeat separari à forma per se existenti. Quoad tertiam partem probatur idem antecedens: Nam anihilatio est actio miraculosa, ut docet Div. Thomas infrà quæst. 104. art. 4 ergo nulla res petit connaturaliter anihilari.

69 Respondent *primò* Adversarii, negando illud antecedens quoad secundam ejus partem. Cujus probatio corruit ex eo, quòd cùm existentia prædicetur accidentaliter de qualibet creatura, nulla est forma creata, cui existentia competat per se.

Sed hæc evasio fundatur in sinistra intelligentia rationis D. Thomæ. Pro cujus luce observa *primò*, quòd aliquid convenire alicui *per se* contingit dupliciter: uno modo simpliciter, alio modo physicè. Hæ duæ perseitates in aliquo conveniunt, & in aliquo differunt. Differunt namque in eo, quòd perseitas simpliciter fundatur in habitudine terminorum, nihil non necessarium supponens; & hoc modo quinario competit esse imparem. Ex quo sequitur, quod hæc perseitas est adeò necessaria, ut oppositum implicet contradictionem. Perseitas autem Physica non fundatur in habitudine terminorum, sed aliquid non necessarium supponit. Conveniunt tamen in eo, quòd quemadmodùm id, quod convenit alicui per se simpliciter, necessario & inseparabiliter ei convenit, ita proportionabiliter quod convenit alicui per se physicè, facta

facta suppositione illa non necessaria, inseparabiliter & necessario necessit ate cursus naturalis ei convenit. Et ex ipsa perseitate simpliciter sumitur sufficiens ratio ad perseitatem physicam, proportione servata.

Observa *secundò*, quòd licèt formæ creatæ per se subsistenti conveniat existere per accidens, prout condistinguitur contra *per se simpliciter*; convenit tamen existere per se *physicè*: quia semel supposita productione illius, quæ est ei aliquid non necessarium, existentia convenit ei inseparabiliter & necessariò necessitate cursus naturalis. Ex his prædicta evasio manet satis impugnata, quin oporteat suprà dicta ad formam redigere.

70 Respondebis *secundò* cum eisdem Adversariis, negando idem antecedens, quoad eandem secundam partem. Cujus probatio saltem corruit ex eo, quòd convenire aliquid alicui per se est idem ac convenire immediatè: ex quo minùs rectè colligitur, quòd conveniat ei inseparabiliter, seu necessariò necessitate adhuc cursus naturalis, ut liquet in forma respectu materiæ, & in albedine respectu quantitatis.

Sed hæc evasio etiam procedit ex sinistra intelligentia D. Thomæ. Pro quo nota *primò*, quod aliquid potest alicui per se immediatè, id est non mediante alio, dupliciter convenire: vel ita, ut non mediet aliqua forma, sed mediet alia actio; vel ita, ut nec mediet aliqua forma, nec alia actio saltèm naturaliter loquendo. Inter quæ hoc est discrimen, quòd si mediat alia actio secundùm cursum naturalem, estò non mediet aliqua forma, non convenit, ei inseparabiliter & necessario necessitate cursus naturalis; & ita contingit in exemplis supra adductis. Cæterùm si non mediat aliqua forma, nec alia actio, tunc debet ei convenire inseparabiliter: quia quæ eadem actione generantur, eadem corruptione corrumpuntur. ¶ Nota *secundo*, quòd formæ per se existenti & subsistenti ita convenit per se, seu immediatè existentia, ut nec mediet aliqua forma, nec mediet per se loquendo alia actio: quia omnis actio productiva formæ per se loquendo tendit ad producendam existentiam. Ex his ergo manet satis impugnata hæc secunda evasio.

71 Sed obiicies: Nam omni formæ substantiali mixtorum ita convenit existentia per se seu immediatè, ut non mediet alia actio per se loquendo; & tamen est corruptibilis: ergo doctrina proposita nihil infert ad propositum.

Respondetur: fatendo, quòd inter formas mixtorum, eorumque existentiam non mediat alia actio, sed inde rectè arguitur, quòd existentia illorum est naturaliter inseparabilis ab illis, & propterea ex hoc capite essent incorruptibiles, nisi aliud intercederet, quod est radix suæ corruptionis, nempè quia supponunt potentiam positivam passivam, videlicet materiam primam, quæ dicit ordinem ad aliam formam, & ad aliud *esse*, & machinatur destructionem præexistentis. Hæc autem potentia positiva passiva non habet locum in Angelis; & propterea ex nullo capite potest esse ex natura sua corruptibilis.

§. II.

Sententia contraria.

72 PRO contraria sententia præter nonnullos hæreticos, qui somniarunt in Angelis dari diversitatem sexuum maris, & fœminæ, ac proinde esse corruptibiles, referuntur Alensis, Bonav. Scotus, Ricardus, Vazquez, & alii. Pro qua:

Arguitur *primò*: Nam Apost. 1. ad Timoth. *6.* ait: *Solus Deus habet immortalitatem*: ergo Angelus est mortalis, & corruptibilis. ¶ Confirmatur ex sexta Synod. gener. act. 13. ubi dicitur, Angelos per gratiam, & non per naturam esse immutabiles. Adde plura testimonia PP. dicentium Angelos esse immortales non natura, sed gratia. Ita Damasc. Ambros. N. Cyrill. Bernard. & alii.

Ad argumentum respondetur, sensum Apostoli solùm esse, quòd solus Deus habet immortalitatem à se, in quo sensu etiam dicitur Marc. 10. quòd *solus Deus est bonus*: & ad Rom. *16. Solus Deus est sapiens*. Quæ expositio est juxta mentem D. Aug. lib. *de Natura boni* cap. *39.* & epist. 28. & D. Hieronym. ad Titum cap. 1. Vel potest exponi, quòd solus Deus habet immortalitatem omnimodam respectu cujuscumque potentiæ extrinsecæ, quæ nulli creaturæ potest competere. Sed per hoc non tollitur, quòd Angelus, & nonnullæ aliæ creaturæ, attenta connaturali eorum exigentia, sint incorruptibiles, & immortales.

Ad confirmationem: respondetur, per illa verba Concilii solùm significari, quod Angeli non habent immortalitatem à se, sed à Deo titulo creationis, quæ quodammodò potest appellari *gratia*, quia ex libera & gratiosa voluntate Dei, & sine ullo debito creati sunt. Eodem modo occurritur testimoniis PP.

73 Arguitur *secundò*: Nam omne, quod ex natura sua est ex nihilo, ex natura sua est vertibile in nihilum, ut sic finis correspondeat principio; sed Angelus ex natura sua fuit factus ex nihilo: ergo ex natura sua est vertibilis in nihilum: ergo ex natura sua est corruptibilis corruptione impropria, scilicet anihilatione.

Et confirmatur: Angeli sunt ex natura sua corruptibiles respectu divinæ potentiæ: ergo absolutè sunt ex natura sua corruptibiles. Consequentia probatur: Nam *corruptibile* illud dicimus, quod ex natura sua est corruptibile respectu alicujus potentiæ.

Ad argumentum respondetur cum D. Thoma infrà quæst. 75. art. *6.* ad 2. his verbis: *Dicendum, quòd sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solùm per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc, quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile, per hoc quod inest ei potentia ad non esse.* Unde sicut in Angelo, antequam fiat ex nihilo, non est potentia passiva, qua petat positivè fieri ex nihilo; ita, postquàm est factus, non habet positivè potentiam passivam, ut redigatur in nihilum (& sic finis correspondet principio) sed tantùm meram non repugnantiam; quæ non sufficit, ut dicatur corruptibilis *ex natura sua*.

Ad confirmationem respondetur cum eodem Angel. Mag. infrà quæst. 104 art. 4. quòd aliud est, quòd Angeli sint corruptibiles absolutè ex natura sua; aliud quod sint corruptibiles ex natura sua cum addito, nempè respectu divinæ potentiæ. Verum quidem est, quòd Angelus est corruptibilis ex natura sua cum addito, id est respectu divinæ potentiæ: sed per hoc tantùm innuitur, quòd habeat naturam, cui non repugnet destrui à divina potentia. Quod non sufficit, ut dicatur corruptibilis *ex natura sua* absolutè (ne lis nostra sit tantùm de voce) sed ulterius requiritur, quòd in eo sit potentia positiva passiva, qua exigat redigi in nihilum; quod non solùm Angelo, verùm & cuilibet creaturæ non convenit, ut ibi docet D. Thomas.

74 Arguitur *ultimò*: Nullum ens præter Deum est per se necessarium: ergo Angeli sunt ex natura sua corruptibiles. Antecedens est certum: siquidem omnia entia creata sunt indifferentia ad *esse & non esse*, & dependent ex libera voluntate Dei, ut sint, & non sint. Consequentia verò probatur: Nam omne ens, quod non est necessarium, ex natura sua, est corruptibile.

Respondetur, quod Deus solus est ens necessarium tàm physicè, quàm logicè, quia ei repugnat habere aliquam causam, cùm sit ens à se. Sed plura entia creata, quamvis sint entia contingentia logicè ob oppositam rationem; sunt tamen necessaria necessitate physica & naturali: ad quod sufficit, quòd non habeant causam intrinsecam, ratione cujus petant destrui; nec petant destrui per extrinsecam, estò eis non repugnet. Et hoc modo sunt Angeli, ut satis ostensum est.

DUBIUM IV.

An Angelus sit in loco: Et quomodò?

CONsiderata Angeli substantia secundùm se & absolutè, mox eam considerat D. Thomas in ordine ad corpora ab eis assumpta, de quo nonnihil diximus dub. 1. §. 4. Unde quæstione 51. prætermissa, gradum facimus cum Ang. Magistro ad quæstionem 52. in qua eam contemplatur per comparationem ad loca. Et primum quod recta methodo debet inquiri, est, quod titulus præsefert.

§. I.

Duplex assertio.

75 Dicendum est *primò*, Angelum esse in loco. Hæc assertio apertè deducitur ex pluribus sacræ paginæ testimoniis. Et primò ex illis, in quibus denotatur, Angelos esse alligatos quoad suam substantiam alicui loco: Ita Apocal. 26. & Thobiæ 8. Secundò ex illis, in quibus asseritur, dæmones esse in corporibus humanis, ab eisque expelli: Ita Marc. 3. Lucæ 8. & Matt. 12. Tertiò & ultimò ex eis, in quibus innuitur, Angelum recedere ab uno loco, ut accedat ad alium: ut Isajæ 4. Lucæ 10. *Videbam satanam sicut fulgur de cœlo cadentem*. Apocal. 12. *Neque locus inventus est eorum ampliùs in cœlo*: Et Genes. 18. & 19. ubi denotatur, Angelos venisse ad Abraham & Loth. & cum illis deambulasse. Eamque docent communiter PP. & præcipuè D. Thomas, quem sequuntur omnes Theologi.

Et probatur ratione: Angelus quandoque solet contingere immediatè tàm immediatione virtutis, quàm immediatione suppositi corpora, & loca corporea, operando intra terminos eorum, sed nihil aliud desideratur, ut sit in illis tanquam in locis: ergo Angelus est in loco. Minor probatur: Tum quia non alia ratione Deus est ubique seu in omnibus locis, nisi quia omninò immediatè contingit ea contactu virtutis, operando in eis, quin obstet, quòd sit purè spiritualis: ergo ut Angelus sit in loco, sufficit, quòd omninò immediatè contingat illum per contactum virtutis, operando intra terminos illius, quin ei obstet, quòd sit spiritualis. Tum etiam: nam ideo corpus est in alio tanquam in loco, quia tangit illud immediatè per quantitatem molis: ergo etiam Angelus erit in loco, si tangit illum omninò immediatè per contactum virtutis.

76 Respondebis, non sufficere, ut Angelus sit in loco, quòd contingat illum omninò immediatè per contactum virtutis: siquidem corpus Christi non est in speciebus sacramentalibus tanquam in loco; & tamen contingit eas omninò immediatè per contactum virtutis, conservando eas effectivè.

Sed contrà est *primò*: Nam de ratione loci est, quòd comparetur ad locatum per modum alicujus omninò extrinseci, & non per modum alicujus affectionis, seu dimensionis intrinsecæ, aliàs substantia esset in sua quantitate tanquam in loco; sed quodlibet corpus comparatur ad Angelum per modum alicujus omninò extrinseci, secus verò species sacramentales respectu corporis Christi: siquidem gerit vices panis, qui in illud conversus est: ergo ex eo quòd Angelus contingat omninò immediatè per contactum virtutis corpora, optimè infertur esse in eis tanquam in loco, quamvis non inferatur ex simili contactu, quòd corpus Christi est in speciebus tanquam in loco. ¶ *Secundò*: Nam corpus Christi ita est in speciebus, ut non limitetur sub illis, ut ex se liquet: econverso contactus immediatus Angeli ratione suæ virtutis cum corpore limitatur, ut infrà explicabimus; sed de ratione loci est limitare locatum quoad præsentiam, & existentiam in illo, nisi obstet infinitas, quæ solùm est in virtute divina: ergo estò contactus immediatus virtutis non arguat, præsentiam corporis Christi in speciebus esse in illis velut in loco, benè verò præsentiam Angeli in corpore.

77 Dicendum est *secundò*, Angelum ita esse in loco, ut non sit in illo univocè cum corporibus, sed tantùm æquivocè & abusivè. Ita Arist. 4. Physic. text. 119. ut exponit D. Thomas in præf. art. 1. & 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. Boetius, & Nazianz. relati ab eodem Angel. Doct. ibidem, D. August. 8. super Genesim ad litteram cap. 20. ubi probat, Deum non esse in loco nisi abusivè. Ex quo similis modus existendi in loco suadetur in Angelo, quia per similem contactum est in illo. Idipsum expressè docet D. Thomas pluribus in locis: nam in præf. art. 1. ait: *Equivocè dicitur Angelus esse in loco, & corpus*. Idemque ait quæst. seq. art. 1. & in 4. dist. 44. quæst. 2. art. 3. quæstiunc. 3. ubi conferens motum Angeli, & corporis ita inquit: *Neque est simile de motu Angeli: quia esse in loco æquivocè dicitur de corpore, & Angelo*. Item loco citato ex 1. Sent. ait, esse in loco *abusivè*, & ad 1. esse in illo *secundum quid*.

78 Deinde probatur ratione: Nam si Angelus esset absolutè & simpliciter in loco, includeret plures imperfectiones proprias corporis; sed hoc nequit de Angelo concedi propter sui immaterialitatem. Probatur: Nam esse absolutè & simpliciter in loco importat esse in illo tanquam mensuratum, contentum, & circumscriptum ab eo; sed hæ imperfectiones sunt propriæ corporis, & valdè alienæ à re purè spirituali: ergo si Angelus esset absolutè & simpliciter in loco, involveret imperfectiones proprias corporis locati.

Et confirmatur: Angelus nequit habere contactum proprium, sed tantùm metaphoricum, cum loco corporeo; sed quælibet res eo modo est in loco, quo contingit illum: ergo nequit esse propriè in loco, sed tantùm metaphoricè & secundum quid. Major probatur: Ad contactum proprium localem duorum requiritur, quòd eorum ultima sint simul, ut docet Div. Thomas loco citato ex 1. Sent. sed res spiritualis, ut Angelus, propriè loquendo non habet ultimum: siquidem hoc est proprium rei habentis partes extrà partes, & indivisibilia quibus prædictæ partes uniuntur, & terminantur: ergo Angelus nequit habere contactum proprium cum loco corporeo.

79 Respondent Adversarii, prædictas conditiones seu imperfectiones non convenire cuilibet rei existenti absolutè & simpliciter in loco, sed tantùm rei corporeæ existenti in illo. Sicut sapientia in creatis dicit plurimas imperfectiones, quin ex hoc arguatur, sapientiam impropriè dici de Deo.

Sed contrà est: Nam quando deffinitio alicujus rei non est satis ex se nota, nec potest ex aliis prioribus principiis probari, non est exposita explicationi & intelligentiæ cujuslibet Authoris particularis ad suum nutum eam accipientis, sed tenenda est acceptio communis Doctorum, & præcipuè Principum illius facultatis ad quam peculiariter spectat, aliàs nihil firmum esset in scientiis; sed Philosophorum Princeps, Aristoteles, & Princeps totius scientiæ D. Thomas cum communi calculo Doctorum asserunt, quod esse propriè in loco consistit in eo, quòd sit in illo cum prædictis conditionibus, ut constat ex nuper dictis; ideoque Div. Thomas loco suprà relato Sent. dist. 37. obiiciens sibi in primo argum. Boeticum asserentem, quod *communis animi conceptio apud omnes sapientes incorporalia in loco non esse docet*. Respondet quòd communis illa animi conceptio est de modo essendi in loco propriè, non verò metaphoricè. Ergo vel Angelus non est propriè & simpliciter in loco, sed tantùm abusivè; vel conveniunt ei prædictæ imperfectiones.

§. II.

Opposita sententia.

80 Contra primam conclusionem arguitur *primò* (cum aliquibus Philosophis, quos refert D. Thomas loco proximè allegato) ex Arist. 9. de Cælo, ubi ait, entia illa quæ sunt suprà ultimam lationem, nempè supra ultimam sphæram, seu cœlum empyreum, non esse apta, ut sint in loco. ¶ Et potest confirmari ex Div. August. lib. Quæstionum quæst. 11. qui ex eo probat, Deum non esse alicubi, quia caret corpore. ¶ Sed ad hoc satis constat ex dictis: sensus enim Arist. & D. August. tantùm est, quòd Deus & Angelus non sunt in loco propriè & univocè cum corporibus, sed tantùm abusivè, impropriè, & æquivocè.

81 Arguitur *secundò*: Angelus non est in loco naturali; aliàs neque est in violento: ergo in nullo. Major probatur: Nam ut locus corporeus esset Angelo naturalis, oportebat, ut Angelus haberet cum eo aliquam proportionem & connaturalitatem; sed Angelus, utpotè spiritualis, nullam habet proportionem aut connaturalitatem cum loco corporeo: ergo non est in loco connaturali. Minor etiam probatur: Nam locus violentus dicitur talis per oppositionem ad naturalem: ergo si non datur locus Angelo naturalis, neque debet dari violentus. Patet consequentia: quia opposita sunt circa idem subjectum.

Et confirmatur: Nam quamvis Angelus producat aliquid, quod mensuretur tempore nostro, ipse verò nec quoad suam operationem mensuratur tempore nostro, non alia ratione nisi quia est purè spiritualis: ergo similiter licèt producat aliquid corporeum, quod sit in loco

corpore o, ipse verò non est in illo tanquam in loco.

Ad argumentum respondetur, Angelum talem habitudinem dicere ad locum corporeum, quod aliquando habeat sufficientem proportionem cum eo, ut dicatur ei naturalis: ad quod sufficit, ut Angelus media sua operatione libera & naturali inclinetur ad essendum in eo velut in loco. Quandoque etiam constituitur in eo contra prædictam inclinationem, quod est idem ac esse violentum; & tunc accidit, quando contra ejus inclinationem detinetur in loco, ne operetur in alio. Sed de hoc plura dicemus dub. sequenti.

Ad confirmationem respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam, propter notam disparitatem inter locum respectu rei locatæ, & tempus respectu rei mensuratæ per illud. Nam ad hoc ut aliquis sit in loco, sufficit, quòd contingat illum sivè per quantitatem virtutis, sivè per quantitatem molis, hoc est, sivè contineatur passivè à loco, ut accidit in locato corporeo; sivè contineat locum producendo aliquid in eo per quod sibi illum subordinat, ut Angelo & Deo contingit. Pariter ergo ut Angelus duraret tempore nostro, erat necesse, vel quòd duratio illius contineretur à tempore nostro; vel illud contineret: neutrum tamen potest competere Angeli durationi relatè ad tempus nostrum: non primum, quia duratio angelica est superior non solùm tempore nostro, sed etiam tempore primi mobilis; nec secundum, quia unam durationem continere aliam est proprium æternitatis & durationis infinitæ, ut diximus tract. 1. disp. 5. Et his rationibus Angelus nequit durare tempore nostro.

82 Adversus secundam conclusionem sentiunt Nazar. in præf. Bannez ibidem dub. 2. conc. 3. Suarez lib. 4. *de Angelis*, & alii. Et probatur *primò* nonnullis testimoniis D. Thomæ. Primum habetur in 1. dist. 37. quæst. 4. art. 1. ad 4. ubi ait: *Motus localis, secundùm quòd est corporum, non convenit Angelo nisi metaphoricè. Sed æquivocè loquendo de motu, convenit ei propriè*; sed eadem ratio est de loco ac de motu: ergo Angelus est propriè in loco.

Secundum desumitur ex eadem dist. quæst. 2. art. 1. ubi inquit: *Si esse in loco sumatur, secundùm quòd corpus in loco esse dicitur, sic non convenit Deo esse ubique nisi metaphoricè. Si autem accipiatur esse in loco per modum quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur, sic propriissimè Deo in loco esse convenit, & ubique.*

Tertium depromitur ex 3. part. quæst. 76. art. 5. ubi ait, quòd esse in loco deffinitivè, seu circunscriptivè est pars ejus, quod est esse in loco; sed non esset pars, nisi esset propriè in illo: ergo cùm Angelus sit in loco deffinitivè, sequitur, quòd sit in illo propriè.

83 Ad primum testimonium respondetur, D. Thomam in eo testimonio non velle, quòd motus angelicus, absolutè loquendo, sit propriè motus, sed tantùm quòd motus, qui est proprius Angeli, & absolutè loquendo est metaphoricus & abusivus, propriè ei convenit. Sicut accidens absolutè loquendo est ens secundùm quid, sed si fiat reduplicatio, potest dici, quòd ei convenit propriè & simpliciter esse ens secundum quid. Item de homine picto absolutè loquendo non potest dici, quòd est simpliciter homo; sed siquis diceret, quòd homo pictus est æquivocè homo, & quòd homo ut *pictus* propriè habet rationem hominis æquivoci & picti, rectè diceret; nec ex hoc modo loquendi posset inferri, quòd homo pictus sit absolutè & simpliciter homo. Sic ergo intelligenda est loquutio D. Thomæ, quando ait, quòd motus æquivocus propriè convenit Angelo, in quo supponit, quòd absolutè & simpliciter est motus metaphoricus; sicut in ratione *hominis* homo pictus est propriè metaphoricus.

Per quod respondetur ad secundum: Nam aliud est, quòd Deus sit in loco & ubique propriissimè, absolutè, & simpliciter loquendo; aliud est esse in loco propriissimè ad modum quo substantia spiritualis est in loco: Quamvis ergo conveniat propriè esse in loco, eo modo quo substantia spiritualis est in illo, secus verò absolutè loquendo. D. Thomas non accipiendus est in sensu posteriori, sed in priori. Ex quo nequit inferri, quòd absolutè loquendo sit propriè ubique, sed propriè, metaphoricè, modo proximè explicato. Neque ex hoc potest inferri, quòd Deus sit immensus tantùm metaphoricè: quia ut sit, absolutè & simpliciter loquendo, immensus, sufficit, quòd sit metaphoricè in omni loco.

Ad tertium respondetur, quòd *esse in loco deffinitivè* solùm est pars æquivocè & abusivè hujus, quod est *esse in loco*. Et in hoc sensu exponendus est D. Thomas; ideoque de eo, qui est in loco deffinitivè, non debet verificari, quòd est in loco propriè, absolutè, & simpliciter loquendo.

84 Arguitur *tertiò*: Nam de Angelo verificatur, absolutè loquendo, quòd est in loco corporeo: ergo etiam verificatur quòd est in illo propriè. Patet consequentia: sicut quia homo pictus tantùm est metaphoricè homo, nequit de illo dici absolutè, quòd est homo.

Respondetur, quòd sicut Deus absolutè dicitur irasci, quia habet propriè actum justitiæ vindicativæ, quæ habet aliquam similitudinem cum ira propriè sumpta, quamvis ira solum conveniat ei metaphoricè & abusivè, quia caret passione, quæ necessariò requiritur ad iram propriè sumptam. Ita potest de Angelo absolutè dici, quòd est in loco, licèt non propriè sed metaphoricè sit in illo: quia sufficit, quòd contactus virtutis, quo Angelus contingit locum, habeat aliquam similitudinem cum contactu corporis. Neque exemplum hominis picti convincit, propter usum communiter acceptum de homine & Deo existente in loco: quia omnes, prolato absolutè *homo*, eum accipiunt pro homine vero & proprio; & econtrà juxta usum Scripturæ, & communem hominum conceptionem absolutè dicitur de Angelo & Deo, quòd sunt in loco. Siquis autem velit præscindere ab hac communi acceptione, & significare quòd in homine picto est aliquid, ratione cujus habet aliquam similitudinem cum homine vivo; tunc absolutè posset affirmari de illo, quòd est homo; sed non propter hoc esset absolutè & simpliciter homo.

DUBIUM V.

Quænam sit Angelo ratio formalis existendi in loco violento?

85 DUplex locus est relatè ad Angelum, alius connaturalis, & alter violentus. Locus Angelo connaturalis dicitur ille, qui est juxta aliquam inclinationem elicitam à voluntate ipsius Angeli; & contingit, dum Angelus activè, liberè, & ex propria voluntate se applicat ad aliquem locum determinatum, & collocat se in eo. Locus verò violentus dicitur ille, in quo Angelus detinetur ab agente majoris efficaciæ contra ejus inclinationem elicitam. Inter quæ loca hoc est discrimen valde ingens, quòd locus violentus tenet Angelum sibi subordinatum & subjectum, non tantùm sicut passum agenti, sed etiam sicut inferius superiori & eminentiori, à quo deprimitur, humiliatur, & velut miserrimum mancipium sub ejus ditione tenetur. Econtrà verò locus Angelo connaturalis manet Angelo subordinatus & subjectus. Igitur sermo tantùm nobis est de loco violento, quia ex dictis tract. 1. disp. 4. dub. 2. satis constat, quænam sit Angelo ratio formalis existendi in loco connaturali.

86 Nota tamen *primò*, quòd duplex est ratio formalis essendi in loco, alia radicalis & remota, alia verò proxima, ut cernere licet in corporibus; in quibus substantia est illis ratio remota & radicalis existendi in loco, & quantitas est ratio proxima. ¶ Nota *secundò*, quòd ratio proxima essendi in loco, potest etiam esse duplex: alia in actu primo, & altera in actu secundo, quæ est exercitium prioris; ut in corporibus etiam liquet, in quibus quantitas est illis in actu primo ratio proxima formalis existendi in loco, sed contactus ipsius quantitatis cum loco est ratio constituendi ea in loco in actu secundo, ex quo immediatè resultat ubicatio. Igitur titulus quæstionis procedit non de ratione radicali, quia debet ut *certum* supponi, substantiam Angeli esse ei rationem saltem radicalem existendi in loco violento, sed de ratione proxima tàm in actu primo, quàm in actu secundo.

§. I.

Probabilior sententia.

87 DIcendum est, rationem proximam in actu primo existendi in loco violento esse in Angelo

gelo potentiam ejus passivam; & in actu secundo passionem se tenentem ex parte ipsius Angeli, & prædictæ potentiæ passivæ correspondentem. Hæc conclusio est consona sacræ Scripturæ, in qua multoties dicitur, Angelos esse in inferno tanquam in loco per alligationem, ut in epist. canonica Judæ: *Angelos, qui non servaverunt suum principatum :: vinculis æternis sub caligine reservavit.* In 2. Petri 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos.* Et in Apocalip. 20. *Apprehendit draconem: & ligavit eum per annos mille, & misit eum in abyssum, & clausit:* Si ergo sunt per alligationem, manifestum est, esse in loco per passionem, & non per operationem.

Est etiam juxta mentem SS. PP. præcipuè D. Thomæ pluribus in locis præsertim 4. Contra gent. cap. 90. ubi ait: *Substantiæ incorporeæ patiuntur ab igne corporeo per modum alligationis cujusdam.* Et paulò post subdit: *Multò igitur magis virtute divina Spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt.* Et quæst. de Anim. art. 21. ubi hæc ait: *Quòd aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur, non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere, sed ex virtute alicujus superioris substantiæ alligantis spiritualem substantiam tali corpori.* Et post pauca: *Adhærebunt ergo spiritus, licèt incorporei, corporalibus ignibus cruciandi accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam.* Et paucis interjectis: *Maxima ergo afflictio damnatorum erit, ex eo quòd à Deo separabuntur; & secunda verò, ex eo quòd rebus corporalibus subdentur ut infimo & abjectissimo loco.* Constat autem, quòd si Angelus esset in loco violento per suam operationem, non subderetur loco, ut locus est, sed econversò locus subderetur Angelo, sicut omne passum subordinatur agenti: ergo juxta mentem D. Thomæ Angelus non est in loco per operationem, sed per passionem. Angelicum Præcept. sequuntur Cajet. in præf. art. 7. ubi ait: *Cùm tamen constat, Dæmones locari per pati potius quàm per agere.* Hispal. in 4. dist. 44. quæst. 4. dub 5. Capreol. ibidem quæst. 2. art. 2. concl. 2. Ferrara 4. Contra gent. cap. 90. Gonet disp. 4. *de Angelis* art. 1. num. 32. & alii tàm intra, quàm extra scholam D. Thomæ.

88 Et probatur ratione fundamentali ex prædictis testimoniis deducta: Nam id est in Angelo ratio proxima tàm in actu primo, quàm in actu secundo constituendi illum in loco violento, quod est ei ratio proxima tàm in actu primo proximo, quàm in actu secundo contingendi prædictum locum; sed hujusmodi sunt in Angelo potentia ejus passiva, & passio proveniens à loco violento: ergo ratio proxima in actu primo constituendi eum in loco violento est potentia ejus passiva, & ratio in actu secundo est passio proveniens à prædicto loco. Major patet: nam quilibet contactus rei locabilis & loci est ratio formalis in actu secundo essendi in loco: & ita contactus activus Angeli est ei ratio formalis in actu secundo essendi in loco connaturali, & contactus passivus corporis est ratio formalis in actu secundo constituendi illum in loco. Minor verò probatur: Angelus patitur à loco violento: ab eo enim ligatur, detinetur, & impeditur, ne possit operari, ubi vult, & secundum quod vult: ergo contingit locum immediatè per passionem provenientem à loco violento.

89 Respondebis forsitan, Angelum etiam contingere locum violentum per operationem. Unde non est, cur operatio non sit ei ratio proxima essendi in eo.

Sed hæc evasio multipliciter refellitur. *Primò:* Nam potest contingere, quòd Angelus detineatur, & ligetur à loco violento, & quòd nullam operationem transeuntem habeat circa eum: ergo passio erit ei ratio essendi in eo. ¶ *Secundò:* Nam dato quòd Angelus habeat aliquam operationem circa locum violentum; non tamen potest verificari, quòd sit in illo ratione hujusmodi operationis per modum continentis ipsum locum, sed vice versa locus continebit & subordinabit sibi Angelum: ergo non esset in eo ratione operationis. Patet consequentia: nam dum operatio est ratio constituendi Angelum in loco, locabile continet locum, & non econversò. Antecedens etiam constat: aliàs non distingueretur à loco connaturali.

90 *Tertiò & ultimò:* Nam ex illis contactibus locabilis, & loci ille censendus est ratio formalis constituendi Angelum in loco, qui est prior & immediatior immediatione suppositi & virtutis, & est ratio alterius; sed quamvis Angelus exerceat aliquam operationem erga locum violentum, contactus cum illo per passionem & alligationem est prior contactu per operationem, & est ratio à priori istius: ergo contactus per passionem & alligationem est Angelo ratio formalis essendi in loco, non contactus per operationem. Consequentia liquet, præcipuè apud Adversarios, qui ajunt, uni rei tantùm debere assignari unicam rationem existendi in loco. Major videtur innegabilis. Et minor probatur: Tum quia prædicta alligatio pro priori ad omnem operationem facit Angelum quoad ejus substantiam & omnes ejus potentias præsentem loco, cui alligatur, deffinito & coarctato ejus *esse* ad brevissimum spatium, impeditoque ejus accessu ad omnia alia loca, quibus vellet accedere. Tum etiam & præcipuè: quia ligat ejus intellectum, ut non intelligat plurima, quæ vellet intelligere, nisi ex licentia ipsius loci, & ut intelligat (velit, nolit) omnia illa, ad quæ ignis applicat, neque ab eis cogitatum divertat: ligat etiam potentiam ejus exequtricem, ne operetur ea, quæ voluntas vellet, aut eo modo quo vellet, vel ubi, & quando vellet: & compellit, ut exequatur multa, quæ voluntas nullatenus vellet: ergo prior est contactus per passionem seu alligationem, quàm contactus per operationem, & ille est ratio à priori.

91 Ex dictis infertur, passionem, quæ est prima ratio in actu secundo constituendi Angelum in loco violento, posse afficere immediatè ejus substantiam; ac proinde tunc potentiam, quæ est ratio proxima in actu primo, non distingui ab ipsa substantia; licèt possibile sit, quòd ejus passio præcisè afficiat potentias. Hoc consectarium est juxtà mentem N. Salm. tract. 13. disp. 18. à num. 37. & procedit contra Gonetum disp. 15. *de Angelis* art. 2. num. 39. Et quoad primam partem, ex qua dependet secunda, probatur ratione: Nam non repugnat Angelorum substantiam affici immediatè qualitate eos alligante: ergo passio, quæ est ratio proxima in actu secundo constituendi Angelum in loco violento, potest afficere immediatè ejus substantiam. Antecedens suadetur: Tum ex communi ratione accidentis: quia non repugnat aliquod accidens recipi immediatè in substantia; & ita ævum seu duratio Angeli recipitur immediatè in substantia, cùm adeò intimè conveniat ejus existentiæ, ut aliqui dubitent de distinctione reali inter *esse* & durationem: idemque dicendum est de tempore substantiam corruptibilem mensurante. Tum etiam: nam si Deus produceret substantiam Angeli absque suis potentiis, non esset caput, unde ei repugnaret alligari ab aliquo corpore velut ab instrumento divinæ virtutis: ergo non repugnat, Angelorum substantiam affici immediatè qualitate eos alligante. Tum denique: nam supposito, quòd non repugnet, quòd aliquod accidens afficiat immediatè substantiam Angeli, & quòd producta sine ullis potentiis possit divina virtute alligari, defactò dæmonum substantia debet existimari affici immediatè qualitate hac alligante: quia hoc conducit ad acerbius eorum tormentum: ergo.

92 Sed obiicies *primò* cum Goneto: Nam substantia Angeli non ligatur immediatè loco ab igne corporeo: ergo ratio proxima essendi in loco violento non est ejus substantia. Antecedens probatur: Nam in dæmone illud solùm immediatè alligatur loco ab igne corporeo, quod immediatè impeditur à sui extensione; sed substantia dæmonis non impeditur immediatè à sui extensione; cùm ratione sui non sit capax immediatæ extensionis, sed ratione potentiæ ejus operativæ: ergo.

Secundò: Nam ita se habet substantia Angeli sine potentiis, sicut substantia corporea sine quantitate; sed substantia corporea sine quantitate nullibi esset: ergo etiam substantia sine ullis potentiis nullibi esset.

Ad primam objectionem: respondetur negando antecedens. Et ad ejus probationem dic, quod licet substantia Angeli non sit immediatè capax extensionis ad locum naturalem, sed ratione potentiæ ejus operativæ, nihilominus potest ligari alicui loco immediatè: quia cum hæc ligatio fiat per passionem, & nulla sit repugnantia in eo, quod Angeli substantia recipiat immediatè qualitatem alligantem seu passivam, qualibet alligatio sivè afficiens immediatè potentiam, sivè afficiens immediatè substantiam impedit extensionem ad locum sibi naturalem. Et cum alligatio afficiens immediatè substantiam conducat magis ad tormentum dæmonis, eò quod il-

lam

lem subiicit sibi ignis, & aliàs secluso à potentia operativa quod actu operetur, non sit major capacitas ad prædictam passionem in potentia ac in substantia, inde est, quod Angelorum substantia potest esse potentia proximè passiva essendi in loco violento; & de facto in dœmone concedendum est, quia ita conducit ad majorem ejus depressionem & humiliationem.

93 Ad secundam respondetur, negando maj. si substantia Angeli consideretur per ordinem ad locum illi violentum. Et ratio discriminis est: quia substantia corporea non habet nisi unicum modum essendi in loco, scilicet passivum, & hunc ratione quantitatis. Quod ut patefiat: Observa, quod duplex tantum modus essendi in loco assignatur à Theologis, videlicet deffinitivè, & circumscriptivè. Substantia autem corporea sine quantitate nequit esse circumscriptivè, ut cum arguente supponimus: quia non servat proportionem totius ad totum, partium ad partes, & indivisibilium ad indivisibilia, sicut nec corpus Christi in speciebus, in quibus est ad modum substantiæ. Nec deffinitivè: quia ad hoc requiritur, quod ita sit hìc, quod non sit alibi: quod de substantia sine quantitate verificari non valet, quia simul potest esse in pluribus locis: vel, ut melius dicam, nullibi velut in loco, ut liquet in eodem corpore Christi. At substantia Angeli præter modum deffinitivum essendi in loco connaturali, seu per operationem, potest esse etiam in loco deffinitivè per passionem seu alligationem, quæ æque primò potest convenire substantiæ & proprietatibus. Si verò velis, quòd substantia corporea sine quantitate afficiatur qualitate, alligante, ad modum substantiæ angelicæ sine suis proprietatibus, non inficiabimur, sed cogemur ei assignare præter locum illi connaturalem, de quo supra loquti sumus, alium violentum.

§. II.

Argumenta oppositæ sententiæ.

94 ARguitur *primò* ex Div. Thoma 4. Sent. dist. 44. art. 3. quæstiunc. 3. ubi ait: *Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat, quod spiritum incorporeum loco deffiniat; non tamen habet ex natura sua, quod spiritum incorporeum loco deffinitum detineat, ut ita ligetur illi loco, quod ad alia divertere non possit, cum spiritus non ita sit in loco naturaliter, quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo in quantum est instrumentum divinæ justitiæ vindicantis, quod sic detineat spiritum: & ita efficitur ei pœnalis retardans eum ab exequtione propriæ voluntatis, ut scilicet possit operari ubi vult, & secundum quod vult*: ergo juxta D. Thomam prima Angeli ratio essendi in loco violento non est alligatio seu passio, cum per illam non deffiniatur loco.

Et confirmatur ex eodem Angel. Doct. in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. ubi inquit: *Dico, quod Angelus, & quelibet substantia incorporea non potest esse in corpore velut in loco nisi per operationem*. Idem tradit in 2. dist. 6. quæst. 1. art. 3. ad 1. ubi, loquens de Angelis post casum, hæc habet verba. *Non dicuntur esse in loco, quasi ex loco corporali aliquid recipientes, sed quasi circa locum operantes aliquid*.

Ad argumentum respondetur, Angelicum Præcep. in prioribus verbis loqui de loco Angelo connaturali, de cujus ratione est, quòd Angelum deffiniat: non utcumque, sed præcisè ut terminus extrinsecus: ad eum modum, quo effectus seu objectum adæquatum cujuslibet potentiæ illam deffinit. Unde non est mirum, quòd in hujusmodi loco sit per operationem. Cœterum in posterioribus loquitur de loco violento, de cujus ratione est, quod Angelum activè detineat, & Angelus passivè detineatur ab eo. Unde clarè constat, quod sit in loco violento non per operationem, sed per passionem.

Ad confirmationem respondetur, D. Thomam in primo testimonio tantùm loqui de loco Angelo connaturali, in quo Angelus est per operationem. In secundo etiam loqui de modo, quo dœmones sunt in aere) quamvis ab igne inferni torqueantur) in quo sunt per operationem. Unde in neutro testimonio est sermo de loco violento.

95 Arguitur *secundò*: Nam dœmones, dum existunt in hoc aere, patiuntur etiam ab igne inferni immediatè immediatione virtutis & suppositi; & tamen non sunt in eo tamquam in loco: ergo prædicta alligatio seu passio non est Angelo ratio existendi in loco violento. Major est certa: quia non mediat aliud suppositum crucians.

Et confirmatur: Nam animæ existentes in lymbo sunt in eo tamquam in loco præternaturali; & tamen non sunt ibi per passionem: ergo nec passio est Angelis ratio existendi in loco violento. Major est certa. Et minor suadetur: nam animæ puerorum non patiuntur pœnam sensus: ergo non sunt in lymbo per passionem.

Ad argumentum respondetur, concedendo majorem; & negando minorem: Nam licèt dœmones, dum in isto aere existunt, aliquid patiantur ab igne inferni immediatè immediatione virtutis & suppositi, non tamen existunt in inferno tamquam in loco. Cujus est triplex ratio: Prima: quia ut ignis inferni dicatur locus Angeli ratione qualitatis illum alligantis opus est, ut elevetur divina virtute juxta modum sibi connaturalem; modus autem operandi cujuslibet agentis est, quòd agat in propinquum: sed quia instrumentum Dei potest elevari supra modum sibi connaturalem, hoc est, ad hoc ut agat in distans, propterea ignis inferni non habet rationem loci respectu dœmonum, dum existunt in aere, quamvis sint ei alligati, & agat in eos immediatè immediatione virtutis & suppositi. Sicut nec Angelus dicitur esse in loco per suam operationem, dum operatur immediatè immediatione suppositi & virtutis per quamcumque operationem, sed præcisè dum operatur juxta modum suum, & ita si elevaretur ad operandum in locum distantem, non esset in eo tanquam in loco.

Secunda est: quia tunc verificatur, quod Angelus est in igne inferni tanquam in loco, quando ignis ita agit in eum immediatè immediatione virtutis, & suppositi, ut nec mediet, nec mediare possit aliud suppositum: sicut Angelus non dicitur esse in loco, dum ita operatur in illum, ut mediet vel mediare possit aliud suppositum agens. Quamvis ergo ignis inferni torqueat dœmones existentes in hoc aere immediatè immediatione virtutis & suppositi, potest tamen mediare aliud agens, & propterea non sunt in eo tamquam in loco.

Tertia: quia ut passio sit ratio collocandi Angelum in loco violento, necesse est, ut ita ligetur loco, ut non permittatur, ipsum alibi operari extra sphæram adæquatam suæ activitatis. Unde cum spatium complectens infernum & aerem sit extra sphæram activitatis angelicæ, inde est, quòd si alligatio ignis permittit dœmones operari in hoc aere, non sunt in igne inferni, velut in loco.

Ad confirmationem respondetur, concedendo majorem, & negando minorem. Et ad probationem dicendum est, quòd licèt animæ puerorum existant in lymbo tamquam in loco per alligationem; divina tamen providentia non apprehendunt illum locum aut alligationem ut sibi disconvenientem, & hac ratione illa alligatio non habet rationem pœnæ sensus.

96 Tertiò & ultimò arguitur: Quia uni rei unica ratio existendi in loco debet assignari; sed Angelus est in loco per quantitatem virtutis: ergo non est in illo per passionem.

Respondetur, nullum esse inconveniens in eo quòd alia sit ratio constituendi Angelum in loco connaturali, & alia in loco violento: Quia adest ibi diversus contactus. Hoc autem non habet locum in corpore: quia semper habet eundem contactum cum loco cum omnimoda commensuratione ad illum. Præterquamquòd non repugnat, quòd corpus per potentiam Dei absolutam sit in eodem loco per duplicem rationem essendi in illo. Nam in primis esset in illo circumscriptivè, & quasi passivè per omnimodam correspondentiam partium ad partes &c. Deinde potest corpus existens in illo loco elevari à Deo, ut existens in eo loco possit immediatè immediatione virtutis, & suppositi agere in illum locum: tunc enim existeret etiam in illo tamquam in loco ratione suæ operationis.

DUBIUM VI.

Utrùm Angelus possit esse in solo puncto velut in loco?

DUpliciter Angelus potest comparari in ordine ad locum, vel ad locum consideratum secundùm magnitudinem, vel secundùm parvitatem. Et quia scitu est dignum, quomodo se habeat Angelus in ordine ad locum utroque modo sumptum, propterea in hoc dubio utrumque explanare tentamus. Sed quia parva est difficultas circa locum consideratum secundùm magnitudinem, hoc per modum suppositionis præmittimus, ut ad locum versus parvitatem accedamus.

§. I.

Duæ suppositiones.

97 SUpponendum est *primò*, Angelum posse existere in loco divisibili. Ita D. Thomas in præf. art. 2. dist. 37. quæst. 3. art. 2. quem sequuntur communiter Theologi. Et suadetur ejus ratione desumpta ex prædictis locis. Nam id, quod est eminenter divisibile, quamvis sit formaliter indivisibile, potest existere in re formaliter divisibili; sed Angelus est hujusmodi: ergo potest existere in loco divisibili. Major est certa: quia non alia ratione Deus est in loco divisibili, & anima nostra in corpore divisibili. Minor verò probatur: quia Angelus est indivisibilis propter suam perfectionem, & elevationem à materia; sed quod ita est indivisibile, etiam est virtualiter & eminenter divisibile. Minor probatur: Tum quia aliàs non distingueretur id, quod est indivisibile ratione suæ immaterialitatis, perfectionis, & illimitationis, ab eo, quod est indivisibile ratione suæ limitationis, ut est punctum continuativum & terminativum quantitatis. Tum etiam: nam quia Deus & anima nostra sunt indivisibiles ratione suæ perfectionis & immaterialitatis, sunt simul virtualiter, & eminenter divisibiles, itaut æquè existant in re divisibili, ac si essent formaliter divisibiles.

Et confirmatur: Angelus est in loco ratione suæ operationis; sed operatio Angeli, esto sit formaliter indivisibilis, est tamen virtualiter & eminenter divisibilis: ergo Angelus potest esse in loco divisibili. Minor probatur: Nam operatio Angeli potest inferre immediatè effectum divisibilem: ergo est virtualiter & eminenter divisibilis. Patet consequentia: nam non alia ratione lux est eminenter calor, nisi quia producit calorem formaliter talem; & Angelus non alia ratione est virtualiter corpus, nisi quia potest producere res corporeas.

98 Supponendum est *secundò*, Angelum non esse ubique. Hæc suppositio apertè colligitur ex sacra Scriptura, in qua plerumque refertur Angelos moveri localiter; quod verificari non valeret, si essent ubique. ¶ Nec refert, quod de Deo quid simile proferat. Tum quia non erat ipse Deus, de quo id prædicatur, sed Angelus nomine Dei, ut tenet communis sententia PP. & Expositorum. Tum quia de Deo non potest intelligi in sensu proprio sed metaphorico; aliàs sequeretur maximum inconveniens: nullum tamen sequitur, ex eo quod id accipiatur in sensu proprio de Angelo.

Et probatur ratione D. Thomæ in præf. art. 2. Nam id, quod est in loco virtute finita, nequit esse ubique, sed Angelus est in loco ratione virtutis finitæ: ergo non est ubique. Minor liquet: quia Angelus est in loco ratione virtutis operativæ in actu primo, & ratione operationis in actu secundo, quæ finitæ sunt. Major probatur: Tum, nam quia Deus est infinitus, est immensus: & quia est immensus, est ubique: ergo ècontra quod habet virtutem finitam in ratione locabilis, nec est immensum, nec est ubique. Tum etiam: nam quia Deus habet virtutem operativam infinitam, omnia potest; & èconverso quia Angelus est virtutis finitæ, nequit se extendere ad omnia. ergo pariter quod est in loco virtute finita, nequit esse ubique. Tum denique: nam quia corpus est in loco ratione quantitatis molis, quæ est finita, nequit esse ubique, sed est in loco majori, vel minori juxta majorem, vel minorem eorum quantitatem: similiter quia anima est virtutis finitæ, nequit informare nisi certum & determinatum corpus: ergo. ¶ Et confirmatur: quia Angelus est in loco ratione suæ virtutis operativæ, & ejus operationis: ergo pari passu currunt esse in loco, & operari; sed quia est virtutis operativæ finitę, nequit ad omnia operabilia se extendere: ergo neque potest se extendere simul ad omnia loca, & esse ubique. Quam confirmationem optimè explicat D. Thomas in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. ad 5. ubi ait: *Angelus deffinitivè in loco est per operationem suam, Deus autem non: quia operatio Dei etsi determinata sit ad locum, in quantùm transit super operatum, non tamen in quantùm exit ab operante: quia ita operatur hìc, quòd etiam alibi. Sed Angeli operatio deffinita est ad locum utroque modo, quia ipse non operatur alibi quàm hìc.* Non minùs perspicuè id docet in præf. art. 2. in fin. corp. ubi explicat discrimen, quod est inter corpus, Angelum, & Deum his verbis: *Diversimodè esse in loco convenit corpori, Angelo, & Deo. Nam corpus est in loco circumscriptivè, quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptivè, cum non commensuretur loco, sed deffinitivè, quia ita est in uno loco, quòd non in alio, Deus neque circumscriptivè, neque deffinitivè, quia est ubique.*

99 Sed obiicies. Potest dari Angelus, qui operetur in toto orbe: ergo iste saltem esset ubique. ¶ Et confirmatur: Angelus, qui movet cœlum, est in toto illo tanquam in loco: ergo Angelus qui est perfectior illo, poterit esse in toto mundo. Antecedens videtur certum: quia est in loco per suam operationem. Neque ob hoc æquaretur Deo: quia Deus est in omni loco per essentiam, præsentiam, & potentiam, hoc est per intimum illapsum, Angelus verò tantùm extrinsecè.

Respondetur, permittendo antecedens. Sed ex hoc tantùm posset inferri, quòd esset ubique secundum quid, non vero simpliciter sicut si daretur tantùm unus Angelus productus, & unus homo, & Angelus esset in homine tanquam in loco, diceretur, quòd esset ubique secundum quid, secus vero simpliciter: quia ad hoc desideratur, quòd posset esse in infinitis orbibus possibilibus. ¶ *Adde*: quòd nullus Angelus de facto productus (quidquid sit de possibilibus) potest secundùm suam potentiam naturalem esse in toto mundo: quia congruum videtur, ut totus ille solùm sit Deo immediatè subordinatus, proindeque quod nullus Angelus ex productis habeat tantam virtutem, ut possit ratione illius subordinare sibi totum hunc mundum.

Ad confirmationem respondetur ex doctrina D. Thomę loco relato Sent. art. 2. & in præf. ubi ait: *Nec tamen oportet, quòd si aliquis Angelus movet cœlum quòd sit ubique Primò quidem, quia non applicatur virtus ejus nisi ad id, quod primò ab ipso movetur. Una autem pars cœli est, in qua primò est motus, scilicet pars orientis. Unde etiam Philos. 8. Phys. virtutem motoris cœlorum attribuit parti orientis.* Juxta quam doctrinam Angelus non est in toto cœlo immediatè immediatione virtutis & suppositi, quod erat necessè, ut esset in toto cœlo tanquam in loco.

His ita præmisis, procedimus ad pręcipuam partem hujus controversiæ, quæ in titulo quæstionis habetur. Pro qua sit:

§. II.

Assertio D. Thomæ.

100 DIcendum est, Angelum posse se collocare tanquam in loco in solo puncto. Ita expresse D. Thomas in præf. art. 2. ubi ait: *Unde non est necessè, quòd determinetur ei unus locus indivisibilis secundùm situm; sed vel divisibilis, vel indivisibilis, vel major, vel minor, secundùm quòd voluntariè applicat suam virtutem ad corpus majus, vel minus.* Idem tradit loco suprà relato Sent. art. 2. Angel. Mag. sequuntur communiter ejus discipuli.

Et probatur ratione ipsius S Doctoris redacta ad hanc formam: Angelus est in loco per suam operationem liberam: ergo potest existere in solo puncto Probatur consequentia: Tum quia dum aliquis operatur liberè in aliquo passo corporeo, & per operationem omnino elevatam à materia, potest operari immediatè immediatione virtutis & suppositi intra illud spatium, quod non excedit ejus virtutem, in passo minori & minori usque in infinitum, immò in solo puncto, prout ipsi placuerit; sed operatio Angeli, qua est in loco, est hujusmodi: ergo

ergo potest existere in solo puncto. Tum etiam: nam quia Angelus est in loco per suam operationem liberam & omnino elevatam à materia, potest se abstrahere ab omni loco, itaut sit nullibi, ut tradit D. Thomas loco citato Sent. art. 1. ad 4. ubi ait: *Hoc non reputo inconveniens, quòd Angelus sine loco possit esse, & non in loco, quando nullam operationem circa locum habet. Nec est inconveniens, ut tunc nusquam, vel in nullo loco esse dicatur*: ergo potest esse in loco minori & minori usque in infinitum, immò & in solo puncto. Patet consequentia: nam si quia Angelus est in loco per suam operationem liberè applicatam potest se abstrahere ab omni loco, sicut potest se cohibere ab omni operatione circa omnem locum, non est, cur propter eandem rationem non possit eam applicare ad locum minorem & minorem usque in infinitum, immò ad solum punctum.

101 Huic rationi respondet *primò* Scotus, permittendo quòd Angelus potest se cohibere ab omni loco. Sed inde non sequi, ait, quòd possit esse in loco minori & minori usque in infinitum, & in solo puncto: quia petit habere locum determinatum versus parvitatem tàm longitudinis, quàm latitudinis.

Sed hæc evasio est prorsùs voluntaria, quia non innititur solido alicui fundamento, & sic rejicitur. Tum quia si Angelo deberet assignari locus determinatus, ut vult Scotus, necesse esset, ut esset absolutè obligatus & commensuratus cum loco: non enim alia ratione corpus est commensuratum cum loco, nisi quia petit determinatum locum & situm; sed dum Angelus est in loco per suam operationem liberam, repugnat ei propter suam perfectionem, elevationem, & immaterialitatem esse obligatum, & commensuratum cum loco: ergo non debetur ei locus determinatus. Tum etiam: nam quia corpus Christi est in speciebus modo elevatiori supra corpus, & non commensurato cum illo, potest esse sub minoribus & minoribus usque in infinitum, immò in solo puncto; sed modus, quo Angelus est in loco, est non minùs elevatus: ergo.

Adde *primò*: Nam cum Angelus sit in loco deffinitivè tantùm; ille locus determinandus est ei, qui sufficiat, ut sit hìc, & non alibi, & nullo modo commensuratus cum loco: hoc enim & non amplius requiritur ad modum existendi in loco deffinitivè ut contrapositum ad modum existendi in loco circunscriptivè, ut vidimus ex D. Thoma num. 98. sed ad hoc verificandum non requiritur, quòd petat locum determinatum divisibilem: siquidem esto collocaretur in solo puncto, utrunque salvaretur, ut ex se liquet: ergo.

Adde *secundò*: Angelus potest, si sibi libuerit, se collocare in loco minori, quàm est adæquatus correspondens suæ virtuti operativæ: ergo potest se collocare in minori & minori, immò in solo puncto. Antecedens est certum: aliàs cogeretur, vel esse nullibi, vel in loco adæquato, quod est contra modum elevatum, quo Angelus est in loco, non commensuratum cum illo. Consequentia verò probatur: Nam semel quòd possit se collocare in illo minori, nullum est caput, ex quo determinetur, ut sit in hoc minori, & non in alio minori & minori usque in infinitum, vel in solo puncto; vel assignet illud Scotus.

102 Respondet *secundò*, assignando caput, ex quo repugnet Angelo esse in loco minori & minori usque in infinitum, vel in solo puncto, videlicet ex eo quòd quantitas potest esse tam parva, ut nullius transmutationis sit capax. Et si hoc accidere potest in quantitate divisibili, quid mirum, quòd conveniat puncto, cùm Angelus nequeat in solùm illud agere, neque movere ipsum localiter, ut tenet communior opinio Theologorum?

Sed hæc evasio, quamvis majorem apparentiam habeat quàm præcedens, adhuc non enervat vires supradictæ rationis. Et primò id, quod tangit de quantitate parva, refellitur sic: Nam quęlibet pars loci constat ex materia & forma; sed quęlibet pars constans ex materia & forma quamvis coexistat in toto, potest diversis accidentibus actuari, & transmutari: ergo nulla est pars quantumvis minima, in qua non possit operari, ac proinde existere in ea tanquam in loco. Deinde id, quod tangit de puncto, non minùs perspicuè rejicitur: Nam demus gratis, quòd Angelus nequeat agere in solo puncto, unum tamen non potest negari, videlicet quòd Angelus potest agere immediatè immediatione virtutis & suppositi in solo puncto, quamvis tunc nequeat non agere in aliqua ejus parte mediatè & ratione illius; sed in prædicta hypothesi esset tantùm in loco in solo puncto: ergo. Minor ab omnibus debet concedi. Et colligitur ex doctrina D. Thomæ loco relato Sent. art. 1. ad ultim. asserentis Angelum tantùm esse tanquam in loco in ea parte, qua operatur immediatè immediatione virtutis & suppositi, & consequenter ad hoc asserit ibidem, & in præs. art. 2. Angelum moventem totum cœlum non esse tanquam in loco nisi in parte orientali, ut vidimus in hoc dubio num. 99. Major verò suadetur hoc exemplo: Demus, quòd globus sit perfectè sphęricus, & cadat supra corpus perfectè planum, tunc posset illud totum movere, itaut tangeret illud immediatè immediatione virtutis & suppositi in solo puncto; sed potiori jure debet hoc Angelo concedi: ergo.

§. III.

Argumenta opinionis contrariæ.

103 PRo opposita sententia refertur Scotus à pluribus ejus discipulis, & extraneis, eamque expressè defendit Valentia disp. 4. quæst. 3. punct. 3. pro qua etiam refertur quidam Hibernus. Et arguitur *primò*: Angelus ideò potest esse in loco adæquato, quia est in illo per præsentiam suæ substantiæ, quę est tantę, vel tantæ perfectionis substantialis; sed semper est ejusdem perfectionis substantialis, nec est in ejus voluntate habere minorem: ergo semper est in loco adæquato, ac proinde nequit esse in minori & minori loco usque in infinitum, & potiori jure nequit esse in solo puncto.

104 Huic argumento respondent communiter Scotistæ, & Patres Societatis, qui nostram sententiam tenent, concedendo præmissas; sed negando consequentiam. Censent enim, quòd licèt substantia sit Angelo proxima ratio essendi in loco, subditur tamen voluntati illius ad tantum, vel tantum *ubi* intra sphæram adæquati loci, ac proinde poterit ad ejus libitum in minori & minori parte loci, immò & in solo puncto se constituere.

Hæc tamen solutio omninò displicet. Primò ex parte, qua supponit, substantiam esse in Angelo proximam rationem essendi in loco; cujus oppositum docuimus tract. 1. disp. 4. dub. 1. generaliter de substantia purè spirituali. ¶ *Secundò*: Quia difficilè percipitur, quòd Angelus sit proximè in loco ratione propriæ substantiæ, & quòd possit acquirere majus & minus *ubi* intra sphæram sui loci adæquati, estò connotet applicationem liberam suæ voluntatis. Tum quia licèt causa formalis, ut causet suum effectum formalem, dependeat ab applicatione causæ efficientis per modum conditionis se habente, nequit tamen diversum effectum formalem præstare, si nulla sit mutatio intrinseca vel ex parte suæ entitatis, vel ex parte alicujus dispositionis (hoc dicimus propter quantitatem, quæ diversimodè disposita per densitatem & raritatem causat majorem, aut minorem extensionem localem, estò nihil quantitatis addatur, aut adimatur) sed voluntas tantùm concurrit per modum causæ efficientis, ad hoc ut Angelus sit in loco: ergo si ejus substantia esset ratio proxima constituendi illum in loco, & hæc nullam mutationem patitur vel ex parte suæ entitatis, vel ex parte alicujus dispositionis, planum est, quòd semper occuparet locum æqualem in extensione.

105 Tum etiam (per quod præcedens probatio declaratur) Nam Angelus indivisibilis indivisibili spatio adæquatur, ut concedunt Adversarii: ergo licèt libera applicatio sit causa efficiens, vel conditio *sine qua non* ut Angelus modò sit in hoc loco, & modò in alio, si tamen est in loco ratione suæ substantiæ, & hæc invariabilis permanet, non poterit modò occupare majorem locum, & modò minorem. Probatur consequentia: nam Angelus existens in solo puncto, si postea vellet occupare simul aliud punctum vel priori contiguum aut distans, vel hoc fieret per præsentiam formaliter divisibilem, vel per replicationem præsentiarum; neutrum dici potest: non primum, quia in subjecto indivisibili nequit recipi accidens formaliter divisibile: nec secundum, aliàs simul esset in duplici loco sibi adæquato: ergo si Angelus est in loco ratione suæ substantiæ, non potest modò occupare minorem locum, & modò majorem. *Maximè*: quia si substantia Angeli est ratio proxima constituendi illum in loco, vel locus illi adæquatus est solum punctum

ctum propter proximè dicta; vel non erit ratio, cur extendatur ad quatuor leucas, & non limitetur ad tres, aut extendatur ad quinque, ad sex, & sic usque in infinitum. *Adde*: quia omnibus Angelis competeret idem locus adæquatus, quia ex parte eorum substantiæ esset æqualis indivisibilitas.

105 Neque effugies vim harum impugnationum, si dicas, quòd quia Angelus est in loco non per commensurationem ad illum, sed modo elevatiori, nempè totus in toto, & totus in qualibet parte, potest modo esse in minori loco, & modo in majori: sicut ob eandem rationem anima rationalis modo informat minorem materiam, & modò majorem: & corpus Christi aliquando est sub minoribus speciebus, & aliquando sub majoribus juxta beneplacitum consecrantis.

Non (inquam) effugies: Nam Deus est totus in toto loco, & totus in qualibet parte illius; & tamen non potest non replere omnem locum creatum. *Item*: quamvis anima rationalis sit tota in toto corpore, & tota in qualibet parte illius, & possit informare modò minorem materiam, & modò majorem, non potest ad libitum aliquando informare totum corpus, aliquando solam unam partem illius, quia ex natura sua est determinata ad hoc, ut actuet omnem materiam sibi unitam vi generationis & nutritionis. *Tandem*: quod corpus Christi possit existere aliquando sub minoribus speciebus, aliquando sub majoribus juxta beneplacitum consecrantis, provenit ex natura, seu institutione Sacramenti Eucharistiæ ipsum ad hoc determinante: sed substantia angelica non est ex natura sua determinata ad hoc, ut diversis temporibus sit nunc in majori loco, & posteà in minori: ergo si est ratio formalis constituendi Angelum in loco, semper debet esse in æquali loco. Patet consequentia, quia esset omnino invariabilis ab intrinseco.

107 Unde, prædicta solutione missa, respondetur argumento adducto num. 103. negando suppositum majoris, videlicet quòd Angelus sit proximè in loco per suam substantiam, cùm sit in eo ratione suæ operationis liberæ. Ex quo planè deducitur, perfectionem substantiæ aut virtutis illius operativæ non minui, ex eo quòd non se collocat in toto loco: sicut nec perfectio substantiæ & virtutis Dei minuitur, ex eo quòd non producat omne id, aut omnem locum quem potest producere.

108 Arguitur *secundò*: Nam si Angelus posset esse in minori & minori loco usque in infinitum, & consequenter in solo puncto, esset virtutis simpliciter infinitæ. Sequela probatur: Nam alicujus virtutis est Angelo constituere se in aliquo loco: ergo majoris virtutis est se constituere in minori: ergo virtutis erit infinitæ se constituere in minori & minori in infinitum. Patet consequentia: nam quia ad videndum minus objectum requiritur major virtus in visu, etiam ad videndum minus & minus objectum in infinitum, requiritur virtus infinita.

Respondetur negando sequelam majoris. Ad cujus probationem, concesso anteced. neganda est consequentia: quia cùm Angelus constituatur in loco ratione suæ operationis dependenter à libera applicatione suæ voluntatis, non arguitur major aut minor virtus, ex eo quòd se collocet in majori aut minori loco, dummodò uterque locus contineatur intra sphæram sui loci adæquati: quia virtus ejus non desumitur nisi ex amplitudine sui loci adæquati. Unde argueretur, Angelum habere virtutem simpliciter infinitam, ex eo quòd posset se collocare in majori & majori loco usque in infinitum; secus verò ex eo quòd possit se constituere in solo puncto: sicut non argueretur virtutis infinitæ ille, qui habens potentiam ad ferendum pondus ut centum, eam applicaret ad ferendum pondus ut quinquaginta, ut viginti, ut decem &c. argueretur tamen virtutis infinitæ, qui posset ferre pondus ut centum, ut mille, & sic in infinitum. Neque exemplum potentiæ visivæ aliquid convincit ob notam disparitatem inter eam, & rem quam agimus: quia objectum potentiæ visivæ ad eam movendam ex una parte non dependet ex libera applicatione voluntatis, sed ex proportione objecti cum potentia; & ex alia ad videndum minus & minus objectum requiritur major efficacia ex parte potentiæ visivæ, siquidem objectum minus, difficiliùs movet eam, quàm objectum majus. At Angelum se constituere in minori & minori loco totaliter subiicitur liberæ applicationi illius intra suum locum proportionatum; & aliunde non exposcit majorem virtutem, quàm se constituere in toto suo loco adæquato, sed potiùs (ut ita dicam) minorem virtutem, ut portare minus pondus.

109 Arguitur *ultimò* ex Euclide proposit. 35. Nam qui potest esse in uno æqualium, potest esse & in alio, si sibi figuratio non repugnat; sed Angelo nulla figuratio loci repugnat: ergo si potest esse in uno æquali, etiam in altero: ergo si potest esse in quadrato quantumcunque parvo & stricto, poterit etiam esse in quadrangulo quantumvis longo isti quadrato æquali: ergo cum quadrangulus iste possit protendi à terra usque in cœlum, posset Angelus esse simul in cœlo & in terra; & cùm possit protendi in infinitum, posset Angelus esse in majori & majori loco in infinitum secundùm longitudinem, sicut potest esse in minori & minori secundùm latitudinem; sed hoc est contra Damascenum lib. 2. cap. 3. relatum à D. Thoma in præf. art. 2. in argum. *Sed contrà*, ubi ait, quòd Angeli, *dum sunt in cœlo, non sunt in terra*, & contra D. Gregorium 1. Moral. cap. 2. & homil. 34 in Evang. idipsum asserentem: ergo Angelus non potest esse in minori & minori loco in infinitum, & multò difficilius in solo puncto.

110 Ad hoc argumentum, quod reverà potest retorqueri contra Scotum, & ejus discipulos, ut perspicienti constabit: Respondent communiter Scotistæ, Angelum posse naturaliter esse simul in cœlo & in terra. Neque ex hoc sequitur esse in majori loco, quàm sit maximus: quia licèt excedat in longitudine, deficit tamen proportionaliter quoad latitudinem: quia quadratus & quadrangulus sunt æqualis quantitatis sola figuratione differentes, ideoque eo casu non esset Angelus extra sphæram sui loci adęquati. Et ad authoritatem Patrum ajunt, mentem eorum tantùm esse, quòd Angelus non possit esse simul in cœlo, & in terra secundùm omnes dimensiones sui loci adæquati, itaut si spatium adæquatum sit una leuca, non possit esse simul in cœlo & in terra, servata latitudine unius leucæ.

111 Sed hæc solutio non potest admitti: Tum quia illudunt authoritatem tantorum Patrum, qui absolute negant, Angelum posse esse in cœlo, & in terra. *Tum etiam*: Quia est contra D. Thomam, qui prædictorum Patrum authoritate suffultus idipsum tenet; & ex eo probat, Angelum non posse esse simul in pluribus locis adæquatis. *Tum denique*: Nam vel Angelus petit terminum versus longitudinem; vel non petit? Si dicatur primum: ergo non potest protendi ad totum illud spatium, ad quod potest se extendere quadratus; cùm iste posset extendi in infinitum. Si dicatur secundum: ergo idem quod priùs; ac proinde non obstaret ulla figura versus latitudinem. *Tum denique*: Nam ex hoc modo dicendi sequitur, quòd Angelus & quælibet alia potentia activa potens agere in quadrato duorum palmorum posset simul agere in quadrangulo quatuor palmorum, sex, octo, centum, & sic in infinitum, variata figura versus latitudinem; quod videtur maximum absurdum.

112 Respondetur itaque, quòd propositio illa Euclidis solùm habet locum in his, quæ sunt quanta quantitate molis: quia hæc possunt crescere, eo modo quo in objectione depingitur, ut liquet in aqua. Secus verò in Angelis ob oppositam rationem; & quia habent terminum versus magnitudinem quoad repletionem loci. Neque defectus in latitudine est in causa, ut locus maximus versus longitudinem non reddatur major, quam est locus maximus absolutè: aliàs Angelus non haberet absolutè terminum versus magnitudinem; quod non concedunt Scotistę.

DUBIUM VII.

Utrùm unus Angelus possit esse in pluribus locis; & plures Angeli in eodem loco?

113 PRO hujus tituli intelligentia: Nota *primò*, locum, ultra divisionem illius in naturalem, & violentum, posse dividi in materialem, & formalem: locus formalis ille dicitur, qui connotat effectum productum ab Angelo & operationem, quæ est ipsa productio

ductio effectus recepti in ipso loco, vel qui connotat passionem ipsius Angeli; locus verò materialis dicit nudam entitatem sui ipsius. Potest etiam dividi in adequatum, & inadequatum: inadequatus dicitur ille, qui est pars loci adequati; adequatus vero, qui explet virtutem adequatam Angeli; sicut respectu corporis locus inadæquatus est ille, qui est pars loci adæquati; & adæquatus, qui circumscribit totum corpus locatum. ¶ Nota *secundò*, locum posse ad Angelum comparari vel ut ad causam efficientem principalem, vel sicut ad causam instrumentalem; posseque comparari vel respectu virtutis ejus naturalis, vel respectu virtutis ei superadditæ. Quibus prænotatis.

114 Supponimus *primò*, unum Angelum posse naturaliter esse in pluribus locis inadæquatis. Et ratio ex dictis patet: Nam Angelus potest esse in loco divisibili: ergo simul potest esse in ejus partibus, quæ sunt loca inadæquata respectu Angeli, si existeret in illo. Qua etiam ratione idem corpus potest esse in pluribus locis inadæquatis. ¶ Supponimus *secundò*, unum Angelum virtute sua naturali non posse esse simul in duobus locis adequatis: aliàs quilibet locus esset & non esset ei adæquatus, id est, Angelus ageret, & non ageret secundùm ultimum suæ virtutis. ¶ Et confirmatur: Nam nulla potentia potest ferri extra suum objectum adequatum (propter eandem rationē) ergo paritèr nec Angelus potest esse extra suum locum adæquatum. *Adde*: Quia si posset esse in duobus locis adæquatis, posset esse in tribus, in quatuor, & sic in infinitum; ac proinde posset esse ubique. Quæ ratio etiam efficax est inspecta potentia Dei absoluta, maximè si intelligatur de loco adæquato respectu virtutis naturalis. Immò & respectu virtutis supernaturaliter additæ; estò ratione hujus virtutis posset collocari in majori loco, quàm est adæquatus correspondens virtuti naturali. Nam demus, quòd locus adæquatus correspondens virtuti ejus naturali sit una leuca; quamvis ratione virtutis ei supernaturaliter additæ possit esse in duabus leucis, quia utraque leuca est locus adæquatus respectu utriusque virtutis simul; tamen non potest Angelus virtute sua naturali extendi adhuc per miraculum extra unam leucam, si nulla ei virtus superaddatur; neque extra duas leucas per virtutem illam ei divinitus superadditam: quia in utroque casu locus esset, & non esset adæquatus. His suppositis:

Ad duo tantùm reducitur prima pars dubii: videlicet an Angelus possit esse in duobus locis inadæquatis ut pluribus? (Sed hoc infrà examinandum est, ne bis eadem repetamus) Et an naturaliter possit esse in duobus locis inter se distantibus, absque eò quòd sit in medio?

§. I.

Prior assertio.

115 Dicendum est *primò*, Angelum posse naturaliter existere in duobus locis inadæquatis inter se distantibus, absque eo quòd existat in medio, dummodò sint intra sphæram suæ activitatis. Hæc conclusio asseritur communiter à Thomistis, uno vel altero excepto. Quos sequuntur nonnulli Scotistæ & ex societate. Et colligitur non obscurè ex doctrina D. Thomæ tùm in præf. art. dum ait, Angelum esse in loco diffinitivè, hoc est, quòd non sit in loco commensurativè ad illum, & quòd ita sit in uno loco, quòd non sit in alio; sed hæc duo salvantur, si Angelus esset in duobus locis inadæquatis inter se distantibus, tametsi non esset in medio: ergo juxta doctrinam D. Thomæ potest Angelus naturaliter esse in locis inadæquatis inter se distantibus, estò non esset in medio. Tum etiam quæst. seq. art. 2. ubi ait, Angelum posse moveri de extremo ad extremum, absque eo quòd transeat per medium: si ergo hæc duo extrema contineantur intra eam distantiam, ad quam virtus operativa Angeli potest naturaliter se extendere, non est unde ei repugnet esse simul in duabus partibus extremis illius distantiæ, quin sit in intermediis, ut perpendenti constabit.

116 Et probatur ratione: Angelus est in loco ratione suæ operationis liberè applicatæ: ergo potest esse naturaliter in partibus extremis sui loci adæquati, quin sit in intermediis. Probatur consequentia: Tum quia Angelus potest liberè applicare suam virtutem operativam vel toti loco adæquato, vel partibus, prout ipsi libuerit, dummodò contineantur intra ambitum sui loci adæquati. Tum etiam: quia Angelus, eo quòd est in loco ratione suæ operationis liberè applicatæ, potest se subtrahere ab omni loco, & esse nullibi, ut vidimus ex D. Thoma: ergo etiam potest se subtrahere à qualibet ejus parte, prout ipsi placuerit; ac proindè esse in partibus extremis, & non in intermediis.

117 Respondent Adversarii, quòd licèt Angelus sit in loco per operationem liberè applicatam; nihilominus non potest esse in duobus locis ut *pluribus*, ut docet D. Thomas in præf. art. 2. & in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 2. Porrò si Angelus esset in duobus locis inadæquatis inter se distantibus, absque eo quòd esset in medio, esset in pluribus per modum *plurium*: loca enim discontinua aut discontigua & inter se distantia comparantur respectu locati per modum *plurium*, eò quòd non sunt unum entitativè, continuitate, aut ordine, ut ex se liquet.

Sed contrà est: Nam loca partialia & inter se distantia non comparantur ut *plura* ad virtutem angelicam, dummodò contineantur intra ambitum loci adequati angelici, & angelus sit simul in illis & in locis intermediis: ergo neque comparantur ut *plura*, estò non sit in intermediis. Probat. consequentia: Tum ex discrimine reperto inter locum circumscriptivum & definitivum: nam cùm corpus locabile sit in se continuum, & dependeat seu commensuretur cum loco, oportet, quòd locus illius sit in se continuus, vel saltem contiguus, ut sic salvetur eadem distantia ad polos mundi & centrum terræ, à qua dependet unitas loci circumscriptivi; sed locus deffinitivus non est, à quo Angelus dependet, sed est in eo modo elevatiori: ergo unitas loci deffinitivi seu angelici non desumitur ex continuitate, aut contiguitate sui, sed ex alia elevatiori ratione, videlicet ex unitate virtutis, quæ potest plura loca sivè continua aut contigua, sivè inter se distantia contingere: Jam sic; sed non est, cur Angelus possit simul se extendere ad quatuor angulos templi, & ad spatia intermedia, & non possit se extendere simul ad quatuor angulos illius, quamvis non se extendat ad spatia intermedia, cùm omnia ea contineantur intra ambitum loci adæquati suæ virtutis: ergo.

Tum etiam probatur eadem consequentia, ex alio discrimine quod inter utrunque locum intercedit: Nam in circumscriptivo superficies ambiens est prima forma & mensura rei locatæ: & sic res locata debet esse in tali superficie juxta modum & existentiam illius, ideoque nequit habere continuitatem nisi ex continuitate formali ipsius superficiei in ratione loci. Econtrà verò in loco deffinitivo quantitas virtutis & ejus contactus est prima forma & mensura ipsius loci; & sic res locata non debet esse juxta exigentiam loci sed potiùs locus juxta modum quantitatis virtutis: ergo unitas loci respectu Angeli debet desumi ab unitate virtutis illius: ergo de materiali se habet ad unitatem illius, quòd partes loci sint continuæ, aut inter se distantes, dummodò contineantur intra sphæram virtutis angelicæ.

Et confirmatur ex doctrina Div. Thomæ communiter à Theologis accepta: Nam quodlibet regnum habet ad sui custodiam Angelum deputatum: ergo ad suum munus explendum attinet, ut exequatur omnia, quę ad bonum commune conducunt; sed potest accidere, quòd nihil occurrat operandum in locis intermediis conducens ad bonum commune, sed tantùm in partibus extremis illius regni: ergo potest esse in partibus extremis, quin sit in intermediis.

§. II.

Opinio contraria.

118 Oppositam opinionem tenent Ægidius, Greg. Molina, Valentia, Vazquez, & ex Thomistis Joannes à S. Thoma. Et prætermisso argumento desumpto ab authoritate SS. PP. qui tantùm loquuntur de locis adæquatis: Arguitur *primò*: Deus nequit esse in partibus inter se distantibus, quin sit in intermediis: ergo neque Angelus. Consequentia videtur à paritate constare: nam omnia loca continentur intra sphæram virtutis Dei: ergo si, hoc non obstante Deus nequit esse in locis extremis, quin sit in intermediis, neque Angelus poterit esse. Item: anima rationalis nequit informare partes extremas corporis, quin informet intermedias; & tamen

est

est perfectissima in informando: ergo quamvis Angelus sit modo elevato in loco, nequit esse in locis inter se distantibus, quin sit, intermediis. Tandem: lumen nequit à Sole derivari in partem extremam nisi per medium, quamvis sit qualitas satis perfecta in sui diffusione.

Respondetur, nullum exemplum ex dictis officere nostræ assertioni. Non primum: nam quod Deus nequeat esse in partibus extremis, quin sit in intermediis, convenit ei ratione materiæ, quia videlicet in Deo est ad hoc specialis ratio, quæ Angelo nequit convenire. Ratio enim, cur Deus nequit esse in locis extremis, quin sit in intermediis, est: quia est ens per essentiam, à quo omnia suum *esse* debent immediatè participare. Quæ ratio nequit Angelo competere, ut ex se constat. *Maximè:* Quia si Deus anihilaret loca intermedia, & illorum loco non substitueret alia corpora, posset esse in locis inter se distantibus, quin esset in mediis.

Neque secundum: Tum quia anima unitur naturaliter corpori velut forma illius, Angelus verò unitur liberè loco. Tum etiam: quia anima constituit unum per se cum corpore, à quo sumit suam unitatem; cum quo non cohæret, quòd informet partes inter se distantes, & non intermedias: quia mediaret alia forma; ac proinde illæ partes distantes jam non essent unum corpus, sed plura. Angelus autem neque constituit unum per se cum loco, neque sumit suam unitatem à loco. ¶ Nec tandem tertium: Tum quia lumen diffunditur naturaliter à Sole, & ideo nequit derivari ad extremum nisi per medium: Angelus verò est liberè in loco. Tum etiam: quia lumen est quid corporeum, & ob hanc rationem debet commensurari spatio intermedio, per quod diffunditur: econtrà Angelus est spiritualis, qui non subditur legibus loci.

119 Arguitur *secundò*: Nam si Angelus esset in locis inter se distantibus, quin esset in intermediis, sequitur, quòd esset in pluribus ut *pluribus*; hoc est contra D. Thomam locis citatis num. 117. ergo. Sequela probatur. *Primò*: Nam loca illa inadæquata relatè ad duos Angelos habent rationem plurium, propter distantiam quam habent inter se: ergo similiter respectu unius Angeli. ¶ *Secundò*: Si per possibile vel impossibile idem corpus posset collocari in duobus locis inter se distantibus, esset in illis ut *pluribus*; non ob aliam rationem nisi quia essent inter se distantia: ergo idem dicendum est de illis relatè ad Angelum. ¶ *Tertiò*: Nam corpus Christi existens in partibus extremis unius hostiæ, & non in intermediis, esset in illis ut *pluribus*, quamvis possit esse simul in intermediis, si à Sacerdote consecrarentur: ergo etiam Angelus esset in pluribus ut *pluribus*, si esset in partibus extremis, & non in intermediis.

Respondetur, negando antecedens, propter dicta §. præcedenti. Et quantùm ad primum exemplum: fatemur equidem, illa loca inadæquata relatè ad duos Angelos comparari per modum *plurium*. Sed non propter rationem ibi insinuatam, hoc est, propter meram distantiam quam habent inter se, sed quia essent in illis non solùm per distinctas operationes, sed etiam per distinctas virtutes. At unus Angelus esset in illis per eandem virtutem. Quidquid sit de diversis præsentiis aut operationibus, de quo in argumento sequenti.

Ad secundum respondetur, quòd dato quod idem corpus & sine additione novæ quantitatis esset in locis adæquatis inter se distantibus, quin esset in intermediis, tunc esset in pluribus per modum *plurium*: quia inde argueretur non esse in illis per eãdem virtutem; quod etiam inferretur, si esset in duobus locis adæquatis inter se continuis aut contiguis. Angelus verò esset in locis inter se distantibus per eandem virtutem; quod ex eo satis colligitur, quia potest esse in illis, si simul esset in intermediis.

Ad tertium respondetur, quòd propterea corpus Christi existens in partibus extremis unius hostiæ, & non in intermediis, est in illis ut in pluribus, sicut ut existens in cælo & in Eucharistia, quia est in illis ratione diversarum virtutum. Nam in primis in cœlo est ratione suæ quantitatis, & in Eucharistia ratione suæ substantiæ: deinde in diversis speciebus est ratione diversorum modorum substantialium, qui vi consecrationis superadduntur corpori Christi, ut rectè tradunt N. Salm. tract. *de Eucharistia* disp. 5. dub. 3. Neque ullum inconveniens est, quòd eadem res sit in pluribus locis ut *pluribus* ex vi diversarum virtutum. Angelus autem non esset in partibus inter se distantibus ratione diversarum virtutum, quamvis non esset in mediis: Et sic paritas non tenet.

120 Arguitur *tertiò*: Nam si Angelus esset in locis inter se distantibus, quin esset in mediis, esset in illis per diversas præsentias; hoc non est admittendum: ergo non potest esse in spatiis inter se distantibus, quin simul sit in intermediis. Sequela patet: nam præsentiæ, utpote respicientes loca inter se distantia, non possunt inter se identificari. Maximè quia contingeret ea loca per diversas operationes. Minor verò probatur: Nam primò illæ præsentiæ nequeunt esse ejusdem rationis: tum quia inde sequeretur, duo accidentia tantùm numero diversa esse in eodem subjecto: tum quia possent producere effectus specie diversos, v. g. in uno motum, in alio lumen, aut aliud simile: ergo tunc non essent ejusdem rationis. Deinde non essent diversæ rationis: quia jam esset in illis ut in *pluribus*, propter doctrinam traditam in solutione præcedenti.

Et confirmatur: Nam si Angelus posset esse in illis spatiis inter se distantibus, posset, semel existens in uno spatio, se collocare postea in alio; sed hoc repugnat. Minor probatur: Nam præsentiam ad secundum spatium non posset acquirere per motum discretum: quia in motu discreto deseritur terminus *à quo*: neque per motum continuum propter eandem rationem, & quia spatium non est continuum; non est alius modus acquirendi prædictam præsentiam ad secundum spatium: ergo semel existens in uno spatio, non posset posteà & simul se collocare in secundo.

Ad argumentum respondetur, quòd aliud dicendum est de Angelo, dum ab initio se collocat in illis locis inadæquatis & distantibus; & aliud, dum se collocat in uno, & posteà in alio absque desertione prioris. Item aliud dicendum est de illo, dum infert in illis effectus ejusdem rationis; & aliud, dum infert effectus diversæ rationis. Nam si ab initio & simul se collocat in illis inferens effectus ejusdem rationis, tunc probabilius est, quòd sit in illis per unam indivisibilem operationem & præsentiam (quamvis oppositum possit ut *probabile* sustineri) quia agit per operationem elevatam & non commensuratam cum loco. Si verò priùs unum, & posteà alium distantem acquirat, & producat effectus ejusdem rationis; tunc cessat actio & effectus, ratione cujus erat in loco priori, & alia actione indivisibili fit præsens utrique loco. Sicut idem dicendum est, si esset modis præscriptis in partibus extremis, & simul in intermediis: quia distantia locorum intra ambitum loci adæquati angelici non obest unitati operationis & præsentiæ propter sui elevationem. Unde nunquam infertur, quòd sint in Angelo duo accidentia tantùm numero distincta. Si tandem se collocaret vel simul, vel successivè in prædictis locis producendo effectus diversæ rationis, putà in uno lumen, & in alio motum, tunc esset in illis per operationes specie diversas; sed non propterea esset in illis ut in pluribus: quia tota illa diversitas esset de materiali, & respicerentur ab Angelo sub eadem ratione formali, eò quòd in ratione loci illæ partes extremæ possunt absolutè tangi ab Angelo unica tantùm operatione. Ob quam rationem, si Angelus esset in duobus locis inadæquatis inter se continuis aut contiguis inferens effectus diversæ rationis, non esset in eis, ut plura sunt, ut tenet sententia contraria. Et similiter res materialis semper est in eo loco formaliter, estò detur mutatio aliqua in superficiebus ambientibus, dummodò servetur eadem distantia ad polos mundi & ad centrum terræ.

Ad confirmationem respondetur, quòd illam præsentiam ad secundum locum neque acquireret per motum continuum, neque per discretum, sed per mutationem instantaneam, reducendam tamen ad motum discretum, quæ potius potest dici extensio prioris locationis, quàm novus motus.

121 Arguitur *ultimò*: Nam ex nostro modo dicendi sequitur, quòd Angelus possit esse simul in cœlo & in terra; hoc non est admittendum, aliàs posset esse ubique: ergo. Sequela majoris probatur: Nam ideo Angelus potest esse in duobus locis inadæquatis & inter se distantibus, quia non excedunt locum adæquatum ipsius: ergo si supponatur, quòd una leuca sit locus adæquatus Angeli, poterit esse pro media leuca in cœlo, & pro alia media in terra.

Ad

Ad hoc argumentum respondetur, quòd ut Angelus possit collocari in partibus inter se distantibus, necesse est, ut hujusmodi partes contineantur intra ambitum, seu sphæram adæquatam virtutis suæ, itaut liberum sit ei operari vel in tota sphæra simul, videlicet in una leuca, vel in his, aut illis partibus contentis intra unam leucam. Si verò supponatur, quòd sphæra adæquata Angeli sit una leuca, quælibet spatia, etsi brevia, designata in cœlo & in terra sunt extra sphæram activitatis illius: quapropter ille Angelus nequit simul esse in cœlo & in terra; quamvis possit esse in partibus extremis unius leucæ continuatæ, quin sit in partibus mediis illius.

§. III.

Posterior assertio.

122 DIcendum est *secundò*, implicare contradictionem, quod duo Angeli sint in eodem loco, per hoc quòd producant eundem numero effectum per modum duarum causarum principalium totalium, & particularium. Assertio hæc expressè traditur à Div. Thoma in præf. art. 3. & in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 3. quem sequuntur omnes ejus discipuli. Et probatur ratione fundamentali desumpta ex D. Thoma in præf. Nam implicat unum & eundem numero effectum provenire à duplici causa adæquata & ejusdem ordinis particularis, ut supponimus ex Philosophia Thomistica: ergo etiam repugnat, quòd duo Angeli sint in eodem loco per modum duarum causarum totalium principalium & ejusdem ordinis particularis.

Quod adeò certum est, ut implicet contradictionem, quod duo Angeli sint in eodem loco per modum duarum causarum totalium diversi ordinis, ad eum modum quo Deus & Angelus sunt in eodem loco, quia neque hoc modo idem effectus potest derivari à duobus Angelis per modum causarum totalium & principalium. Ratio est aperta: quia ut duo Angeli essent in eodem loco per modum duarum causarum totalium diversi ordinis, opus erat, ut actio Angeli inferioris posset produci ab Angelo superiori: sicut actio Angeli producitur à Deo immediatè; sed repugnat, quòd actio unius Angeli producatur immediatè ab alio Angelo tamquam à causa principali, ut infrà videbimus: ergo.

123 Diximus *per modum causarum principalium*: quia non repugnat, quòd simul existant in eodem loco respectu ejusdem effectus per modum causarum instrumentalium. Et ratio est: quia non repugnat, quòd duo Angeli assumantur à Deo ut instrumenta ad producendum eundem numero effectum, ad modum quo duo Sacerdotes concurrunt cum Episcopo ut duæ causæ totales instrumentariæ ad consecrationem hostiæ, ut docet Div. Thomas 3. part. quæst. 82. art. 2.

Diximus etiam *per modum causarum totalium respectu ejusdem numero effectus*: quia reverà duo Angeli citra miraculum possunt esse in eodem loco per modum causarum partialium ejusdem numero effectus. Quia cùm Angelus sit in loco per suam operationem liberè applicatam, potest contingere adhuc citra miraculum, ut unus Angelus producat motum corporis quoad substantiam, & alius producat velocitatem illius. Sed nota, quòd tunc non essent simul in eodem loco formali, sed tantùm in eodem loco materiali propter proximè dicenda.

124 Diximus insuper *respectu ejusdem numero effectus*: quia possunt esse simul in eodem loco, si in eo producant effectus diversæ rationis, ut si unus produceret motum, & alius lumen. Sed tunc non essent in eodem loco formali, sed tantùm materiali. Ratio primi est: quia Angeli sunt in loco, quando in illo agunt immediatè immediatione virtutis & suppositi; sed duo Angeli naturaliter loquendo ita possunt agere in eodem loco immediatè immediatione virtutis & suppositi, ut unus producat in eo lumen, & alius motum: ergo possunt esse in eodem loco, si in eo producant effectus diversæ rationis. Ratio secundi est: nam quando Angeli sunt in eodem loco entitativo per diversam rationem formalem, tunc sunt in eodem loco materialiter, & in diverso formaliter; sed hoc accideret, si in eodem loco entitativo producerent effectus diversæ rationis: siquidem producerent eos per diversas actiones totales, ac proinde per actiones correspondentes diversis formaliter virtutibus: ergo quamvis essent in eodem loco materialiter, essent tamen in diversis locis formaliter.

125 Sed contra hoc ultimum obiicies *primò*: Nam supra diximus, quòd idem Angelus producens effectus diversæ rationis in diversis partibus sivè contiguis, sivè discontiguis, est in illis velut in eodem loco formali: ergo pariter duo Angeli producentes in eodem loco materiali effectus diversæ rationis sunt in eodem loco etiam formali. ¶ Et confirmatur: Nam si idem Angelus produceret successivè effectus diversæ rationis in eodem loco, semper esset in illo velut in eodem loco formali: ergo paritèr si duo essent in eodem loco producentes effectus diversæ rationis, essent in eodem loco formali.

Obiicies *secundò*: Angeli operantes in eodem loco entitativè, essent in illo sub eadem distantia ad polos mundi & centrum terræ; sed locus constituitur in ratione unius formaliter per hujusmodi distantiam: ergo essent in eodem loco formaliter. ¶ Et confirmatur. Nam si duo corpora penetrarentur in eodem loco, essent in illo ut in eodem loco formaliter; & tamen essent in illo per diversas virtutes: ergo estò duo Angeli essent in eodem loco per diversas virtutes, non propterea essent in eo ut diverso formaliter.

126 Ad primam objectionem respondetur, concedendo antecedens; sed negando consequentiam. Et ratio disparitatis est: quia Angelus producens effectus diversæ rationis sivè simul in diversis locis partialibus, sivè successivè in eadem parte subjecti, producit illos sub eadem ratione formali, ac proinde tota illa diversitas effectuum est præcisè de materiali in ordine ad locum formaliter sumptum: Quod inde colligitur, quia Angelus potest absolutè contingere loca illa unica indivisibili operatione. At duo Angeli producentes effectus diversæ rationis in eadem parte subjecti, nequeunt illos producere sub eadem ratione formali relatè ad locum: quia nequeunt illam absolutè contingere eadem indivisibili operatione. Quod adeò verum est, ut licèt per possibile vel impossibile producerent effectus ejusdem rationis, adhuc constituerentur in ea sub diversa ratione formali relatè ad locum: quia prædicti effectus exposcerent operationes adæquatè distinctas. Etenim cùm operatio sit Angelo ratio formalis constituendi se in loco, hinc est, quòd tota diversitas operationum in uno Angelo penes eandem partem subjecti successivè, vel penes diversa loca partialia simul est prorsus materialis & inadæquata; & diversitas in duobus Angelis relatè ad eandem partem est formalis & adæquata. Per quod constat ad confirmationem.

Ad secundam respondetur, concedendo majorem, & distinguendo minorem: *locus* circunscriptivus concedo minorem; *locus* deffinitivus, nego minorem. Et negatur consequentia. Igitur hoc est discrimen inter utrunque locum, quòd circunscriptivus est prima forma & mensura rei locatæ, continens & subordinans eam sibi: qui simul debet dicere ordinem ad polos mundi & ad centrum terræ, eò quòd commensuratur cum loco superiori. Unde quandocunque datur eadem continentia quasi activa loci respectu rei locatæ, servata eadem distantia ad polos mundi & centrum terræ, debet dari idem locus formaliter. Et ita si duo corpora penetrentur, erunt propter hanc rationem in eodem loco formaliter; sicut idem corpus est in eodem loco formali, quando servatur eadem distantia ad polos mundi & ad centrum terræ, estò varientur superficies proximè ambientes. Cæterùm locus deffinitivus non est prima forma & mensura rei locatæ, sed vice versa res ipsa locata est prima mensura ipsius loci: quia Angelus (v.g.) subordinat sibi locum, & non econversò, proptereàque ratio formalis constituendi eum in loco, quæ est ejus virtus operativa & operatio, non pendet ex distantia loci ad polos mundi & centrum terræ, sed tàm locus, quàm ipsa distantia debent formalizari ab ipsa operatione; & prout illi subiiciuntur, datur unus, vel multiplex locus formaliter. Per quod constat ad confirmationem.

127 Diximus tandem *per hoc quod producant &c.* In quo datur intelligi, quòd uterque Angelus sit in loco per operationem: nam si unus sit in loco per operationem, & alius per passionem, hoc est, quòd prædictus locus sit connaturalis uni, & violentus alteri, benè possunt esse in eodem loco, quamvis tunc tantùm esset idem ma-

materialiter, non formaliter. Quoad primam partem probatur: Nam dum unus Angelus alligat alium alicui loco in virtute Dei, tunc uterque est in eodem loco; primus quidem ut alligans & agens, & tanquam in loco connaturali; secundus verò ut patiens & alligatus, & tanquam in loco violento. Ex quo probata relinquitur secunda pars: quia uterque Angelus esset in illo sub diversa ratione formali, cùm unus esset ratione virtutis activæ, & alius ratione potentiæ passivæ: ergo essent in loco diverso formaliter.

Ex quo infertur, duos Angelos posse esse simul in eodem loco violento: quia possunt virtute divina alligari ab eodem loco. In qua hypothesi essent in illo tanquam in eodem loco tàm materialiter, quàm formaliter: quia mensura prima suæ locabilitatis non esset virtus Angeli, sed ipse locus: unde sicut ob hanc rationem duo corpora penetrata essent in eodem loco tàm materialitèr, quàm formalitèr, pariter duo Angeli existentes in eodem loco violento, essent in illo velut in eodem tàm materialitèr, quàm formalitèr.

Hic solet inquiri, an unus Angelus possit esse velut in loco in essentia alterius Angeli, aut in essentia animæ rationalis? Sed resolutio hujus difficultatis præcipuè pendet ex alia: an nimirum Angelus possit operari virtute propria naturali in alio Angelo, aut in anima nostra? Cujus decisio satis constabit ex dicendis disput. sequenti.

DUBIUM VIII.

Utrùm Angelus possit moveri motu continuo, & discreto: Et in quo uterque motus consistat?

128 Titulus dubii plura supponit existentiam, & essentiam motus angelici concernentia: pro quibus explanandis deserviet §. sequens, necnon omnia quæ in hoc dubio dicenda sunt.

§. I.

Nonnullæ suppositiones.

Supponendum est *primò*, Angelos posse moveri localiter. Ita communiter Theologi contra Herbeum, & Durandum. Et deducitur expressè ex sacra Pagina, in qua dicitur Angelos ascendere, & descendere, ut Genes. 18. Joann. 5. & aliis in locis. Et probatur: nam anima beata potest moveri localiter, & ita de anima Christi fides docet descendisse ad inferos: ergo etiam Angelus potest moveri localiter, quamvis non esset beatus. Consequentia probatur: Nam motus animæ beatæ non est superioris ordinis respectu Angeli, quamvis esset respectu animæ nostræ secundùm se: sicut plura alia sunt superiora respectu animæ nostræ suis viribus naturalibus relictæ, & non respectu Angeli.

129 Nec refert, si dicas *primò* cum Durando, testimonia Scripturæ, necnon descensum animę Christi ad inferos non debere accipi in sensu proprio & vero, sed pro descensu quoad aliquem effectum. Sicut de Verbo divino dicitur descendisse de Cœlo, & de Spiritu-sancto descendisse ad Christum in columbę specie, quin ex hoc possit argui verus descensus, aut motus.

Contrà est: Nam verba Scripturę accipienda sunt in sensu vero, dum absolutè proferuntur, dummodò nullum sequatur inconveniens, maximè si ita accipiantur à SS. PP. sed ex eo quòd anima Christi descenderit ad inferos quoad substantiam, nullum sequitur inconveniens, & aliàs ita habetur apud SS. PP. benè verò ex eo quòd descensus Verbi divini aut Spiritus-sancti accipiatur in sensu proprio, ut ex se liquet: ergo.

130 Nec refert, si dicas *secundò*, quòd ex descensu vero animę Christi ad inferos ineptè deducitur, Angelum posse moveri localiter: siquidem ille descensus non fuit verus motus, eò quòd non fuit de loco in locum. ¶ Non (inquàm) refert: Nam propterea descensus animę Christi non fuit verus motus, estò esset verus descensus, quia anteà non erat per se in loco; sed potuit esse anteà in loco: ergo tunc esset verus motus: Jam sic; sed hinc rectè arguitur quod Angelus possit moveri localiter propter superiùs dicta: ergo.

131 Nec refert, si dicas *tertiò*, ex nostra ratione tantùm sequi, Angelum beatum posse moveri localiter: Tum quia anima Christi erat beata. Tum & quia probabile est, animam propriis viribus relictam non posse moveri localiter. ¶ Nec hoc (inquam) refert. Tum quia probabile est, animam nostram in statu separationis posse virtute suæ naturæ moveri localiter & activè: ergo non est, cur hoc debeat Angelo denegari. *Tum etiam*: Nam ideò, juxta probabiliorem sententiam fundatam in D. Thoma infrà quæst. 117. art. 4. anima nostra non potest activè moveri localiter à seipsa virtute suæ naturæ in statu separationis, quia non est perfectè intellectiva; sed Angelus est perfectè intellectivus: ergo potest moveri localiter. Patet consequentia: nam sicut loco motivum non sequitur ad sensitivum imperfectum sed ad perfectum; ita non debet sequi ad intellectivum imperfectum sed ad perfectum, quale est in Angelis. *Tum denique*: Quia anima nostra est entitas partialis, sufficit ei, quòd cum alia comparte possit moveri: ergo, cùm Angelus sit intellectivus perfectus ut forma completa, non est, cur non possit ratione sui moveri localiter.

132 Sed objicit Durandus testimonium Augustini lib. 8. de Genes. ad litteram cap. 20. ubi dicitur, quòd creatura spiritualis tantùm potest mutari per tempora, & corpora per tempora & loca. ¶ At hoc non urget: quia D. August. solùm vult, quòd creatura spiritualis, putà Angelus, non movetur localiter per commensurationem ad locum, quamvis moveatur per tempora commensurativè ad illa, non quæ sint ejusdem rationis cum tempore nostro, sed alterius superioris rationis; cùm tamen corpus moveatur per tempus & locum cum commensuratione ad utrunque.

133 Obiicit ulterius: quia omnis motus est actus entis in potentia; sed in Angelis non est alius motus distinctus ab intellectione & volitione, quæ sunt actus perfecti: ergo. ¶ Et confirmatur: Nam omnis motus terminatur ad *ubi* distinctum; sed hoc non acquirit Angelus: ergo.

Ad objectionem respondetur, quòd non omni motui locali competit esse actum existentis in potentia, sed tantùm motui corporum, quia ille comparativè ad istum est æquivocè talis. ¶ Ad confirmationem respondetur, quòd estò ad omnem motum requiratur aliquod *ubi*: aliter tamen & alitèr: nam cùm motus corporum ordinetur ad terminum, & specificetur ab illo, requiritur *ubi* realiter distinctum. Motus verò angelicus, cùm consistat in actione perfecta & immanenti, non requirit *ubi* realiter distinctum, sed ipsa actio est motus & terminus, quia est *fieri & factum esse*. Et si producit verbum, non est propter indigentiam intellectionis, sed quia objectum non est sufficienter unitum cum potentia.

134 Supponendum est *secundò*, motum angelicum, si comparetur ad motum corporis, non esse talem propriè, sed tantùm æquivocè & abusivè. Ita Div. Thomas in præs. quæst. 53. art. 1. ubi ait: *Sicut esse in loco æquivocè convenit corpori & Angelo, ita etiam & moveri secundùm locum*. Idem tradit in 1. dist. 37. quæst. 4. art. 1. his verbis: *Quia moveri in loco sequitur ad esse in loco; ideò eodem modo convenit Angelo moveri in loco, sicut esse in loco; & utrunque est æquivocè respectu corporalium*.

135 Supponendum est *tertiò*, motum angelicum consistere in diversis operationibus successivis circa diversa loca sine intermedia quiete. Ita D. Thomas locis proximè relatis. Et probatur ejus ratione: nam Angelus est in loco ratione suæ operationis: ergo motus localis illius solùm potest consistere in diversis operationibus successivis circa diversa loca sine intermedia quiete. *Roboratur*. Motus Angelicus est successivus transitus de loco in locum, ergo si est in loco per operationem, motus localis illius debet consistere in successivis operationibus circa diversa loca absque intermedia quiete.

136 Sed obiicies: Angelus movens primum cœlum non movetur localiter; & tamen successivè agit in diversas partes illius: ergo motus angelicus non consistit in diversis operationibus successivis circa diversa corpora nulla interveniente quiete. Mittimus aliàs objectiones, quia non militant directè contra hanc suppositionem, sed contra rationem formalem existendi in loco.

Ad hanc objectionem respondetur, quòd ut Angelus moveatur localiter, non sufficit quod operetur successivè in diversis partibus corporis, sed ulterius requiri-

quiritur, quòd illæ partes sint diversa loca. Partes autem cœli, quas successivè tangit Angelus, non sunt loca diversa formaliter; eò quòd important eandem distantiam ad polos mundi & centrum terræ. Quam solutionem desumpsimus ex Div. Thoma suprà quæst. 51. art. 3. ad 3.

137 Supponendum est *quartò*, Angelum posse moveri localiter motu per accidens, ita ut prædictus motus non inhæreat ei, sed illi, ratione cujus movetur. Hæc suppositio, quoad primam partem, expresse habetur in Div. Thoma loco proximè relato, ubi ait: *Angeli moventur per accidens, motis hujusmodi corporibus*. Et probatur: Nam aliquid moveri per accidens est moveri ad motum alterius, cui conjungitur: qua ratione D. Thomas 3. part. quæst. 76. art. 6. ad 1. docet; corpus Christi moveri per accidens ad motum specierum; sed Angelus potest uniri corpori, sicut agens unitur passo: ergo potest moveri per accidens ad motum corporis. Ad quod sufficit, quòd Angelus sit in corpore tanquam in loco, & quòd velit persistere in eo, dum corpus movetur. Per quod enervantur evasiones Adversariorum.

138 Quoad secundam partem etiam probatur: Nam corpus Christi eodem modo movetur in speciebus motu per accidens, quo moventur Angeli motis corporibus, ut satis insinuat D. Thomas loco proximè relato; sed dum corpus Christi movetur motis speciebus, motus non inhæret corpori Christi, sed speciebus: ergo.

Sed ad hujus lucem observa *primò* notabile discrimen inter motum per accidens quo movetur corpus, & motum per accidens quo movetur Angelus, quòd dum unum corpus movetur per accidens ad motum alterius, ut cum homo movetur ad motum navis, & vestis ad motum hominis, movetur efficienter à movente aliud corpus, & ita est suus motus intrinsecè receptus in corpore moto per accidens. At dum Angelus movetur per accidens, moto corpore in quo est, non movetur efficienter ad motum illius, ita ut aliquis motus intrinsecè in eo recipiatur, sed tantùm formaliter; ad modum quo corpus Christi nullum motum intrinsecè recipit, motis speciebus. ¶ Observa *secundò*, quod dum Angelus movetur per accidens, quamvis non moveatur per motum causatum à corpore, & intrinsecè receptum in Angelo, movetur tamen alio motu per se causato ab ipso Angelo: quia operatur in diverso loco formaliter, propter diversam distantiam ipsius corporis in quo operatur, & à quo movetur. His præsuppositis.

§. II.

Prior assertio circa motum continuum.

139 Dicendum est *primò*, Angelum posse moveri continuè. Hanc sententiam expresse docet D. Thomas in hac quæst. 53. art. 1. & aliis in locis; & si aliquando videtur oppositum docere, intelligendus est de motu continuò commensurato cum loco. Eamque tenent D. Bonav. Richard. Scotus cum suis discipulis, Suarez, Vazquez, & Molina cum Patribus Societatis.

Et probatur ratione: Nam ad motum localem continuum sufficit, quod mobile locum aliquem divisibilem successivè, & divisibiliter acquirat, & alium relinquat sine intermedia quiete; sed Angelus potest hoc modo moveri: ergo potest moveri continuè. Major constat in motu continuo corporis. Et minor probatur: nam Angelus est in loco per operationem liberè applicatam, & potest esse in loco divisibili: ergo potest paulatim & successivè & sine intermedia quiete partes unius loci deserere, & partes alterius acquirere.

140 Respondebis, ad motum localem continuum requiri, quòd ipse motus habeat partes formaliter divisibiles, qua ratione transitus corporis de uno loco ad alium est continuus: at motus angelicus nequit habere partes formaliter divisibiles, cum Angelus sit formaliter indivisibilis: nequit ergo esse continuus.

Contra est: Nam, non obstante quod Angelus sit formaliter indivisibilis, potest esse in loco divisibili: ergo pariter, estò motus ejus non habeat partes formaliter divisibiles, poterit moveri motu continuo. Patet consequentia à paritate: nam si indivisibilitas Angeli, & ejus operationis non obstat, ut sit in loco divisibili, non est cur indivisibilitas operationum illius obstet motui divisibili & continuo. *Explicatur*: Nam, non obstante quod corpus sit in loco divisibili modo divisibili, Angelus est in loco etiam divisibili, modo alio proportionali & æquivoco: ergo pariter, non obstante quod in motu continuo corporis detur extensio formalis partium, potest & debet dari in motu continuo Angeli alia continuitas seu extensio proportionalis & æquivoca. *Roboratur*: Nam continuitas motus est modus ipsius motus; sed modus proportionatur rei, cujus est modus: ergo ad motum æquivocè talem sufficit continuitas æquivocè seu virtualiter talis; sicut ad motum propriè talem requiritur continuitas propriè talis.

141 Hinc facilè deducitur, motum Angeli continuum consistere in diversis contactibus seu operationibus, ratione quarum Angelus paulatim & successivè, nulla interposita quiete, producit aliquid in diversis locis, ita ut quantum desinit operari in loco, à quo discedit, tantùm operetur in alio, quem acquirit: ad quod omnino requiritur, quòd per partes & successivè desinat operari in uno, & per partes & successivè operetur in alio; quod fit producendo effectus partiales, in partibus quas paulatim acquirit.

Quod triplici via potest ostendi. Primò quia per hunc modum dicendi motus continuus Angeli distinguitur tàm à simplici mutatione, quàm à motu discreto. A simplici mutatione: quia ad istam non requiritur, quod Angelus sit prius in loco: neque quod acquirat locum per partes paulatim & successivè: neque tandem, quamvis priùs esset in loco, requiritur, quod illum deserat. Oppositas autem conditiones assignamus in motu continuo: ergo per præfatum modum explicandi motum Angeli continuum sufficienter distinguitur à simplici mutatione. A motu etiam discreto: nam contra rationem motus discreti est, quòd habeat partem intermediam, sed unicè petit, quòd immediatè transeat à parte extrema ad aliam extremam, sive ab uno puncto immediatè ad aliud; sed oppositam conditionem exigimus ad motum continuum: ergo per prædictum modum explicandi motum continuum Angeli etiam distinguitur à motu discreto.

142 Alia via ostenditur hoc consectarium: Nam ille modus explicandi motum continuum Angeli est rectus, qui melius potest adaptari modo existendi in loco, & modo se movendi localiter, & qui æquivocè conveniat cum motu continuo corporum: sed modus suprà descriptus est hujusmodi. Minor probatur: Nam in primis Angelus est in loco per operationem, & movetur localiter ratione diversarum operationum successivarum & sine media quiete circa diversa loca, ut diximus §. 1. ergo dum dicimus, motum ejus continuum consistere in diversis contactibus, seu operationibus, ratione quarum Angelus paulatim, & successivè, nulla intermedia quiete producit aliquid per partes in diversis locis, optimè adaptatur modo existendi in loco, & modo se movendi localiter. Deinde motus continuus corporis consistit in eo, quòd corpus ita paulatim & successivè, & sine media quiete recedat ab uno loco per partes, ut eodem modo accedat ad alium; sed omnia hæc assignantur in motu continuo angelico: ergo convenit cum motu continuo corporum: Et cum in motu continuo Angeli nequeat designari una pars divisibilis correspondens parti divisibili loci, sicut in motu continuo corporis datur pars divisibilis correspondens parti divisibili spatii, sequitur, quod conveniat æquivocè cum motu continuo corporum.

143 Tertia & ultima via potest idem consectarium ostendi, refellendo modos dicendi aliorum. Primus est, continuitatem motus angelici sufficienter evadere explicatam per continuationem spatii, quod illo motu percurritur, teste D Thoma art. 2. hujus quæst. ubi sic eum explicat: *Ordo enim prioris, & posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris, & posterioris in magnitudine*. Hic (inquam) modus refellitur: Tum quia hic modus explicandi motum continuum Angeli non satis distinguit illum à motu ejus discreto; cum hic etiam permittat continuitatem in spatio: ergo ineptus est. *Tum etiam*: Quia ex hoc modo dicendi solùm habetur continuitas in spatio, non in motu: ergo est insufficiens. *Tum denique* (& præcipuè) Nam Angelus ita est in loco, ut locus non sit prima ratio & mensura Angeli prout exi-

stit

stit in loco, sed è contrà contactus ejus sit prima mensura ipsius loci sibi subjiciens & subordinans locum: ergo pariter in motu continuo angelico continuitas spatii non est prima ratio & mensura motus, sed potius continuitas motus est prima mensura continuitatis spatii. Neque oppositum hujus colligitur ex prædictis verbis D. Thomæ.

Adde: quòd potest dari in Angelo motus continuus, quin detur continuitas spatii: ergo non rectè explicatur motus continuus angelicus per solam continuitatem spatij. Antecedens probatur. Nam potest accidere, quòd Angelus existens in prima parte leucæ contingat immediatè & successivè tertiam & quartam partem ejusdem leucæ, quin contingat secundam; & tamen tunc esset ibi motus continuus. Probatur minor: Nam in illò casu daretur motus localis: ergo vel continuus, vel discretus; non discretus, ut constabit ex infrà dicendis: ergo continuus.

Neque oppositum docet D. Thomas art. 2. hujus quæst. ubi constituens discrimen inter motum continuum & discretum ait, quòd in continuo debet medium pertransiri, secus verò in discreto. Nam discrimen hoc satis salvatur per hoc, quòd in motu continuo detur inter terminū *à quo* & *ad quem* aliqua pars media, quę ut *talis* motu percurratur; quidquid sit, quòd alia impertransita relinquatur; secus verò in motu discreto; ad quem solum petitur duplex pars extrema, itaut una simul & adæquatè deseratur, & alia simul & adæquatè acquiratur.

144 Secundus dicendi modus est, continuitatem motus angelici consistere in eo, quòd habeat in se, vel in *ubi* partes formaliter divisibiles in semper divisibilia, quę sint unitæ suis terminis communibus. Hic etiam modus, quem tenent Suarius & alii, rejicitur. *Primò*: Quia si motus Angeli continuus esset hujusmodi, esset simul quantitativus, ac proinde non æquivocè sed univocè conveniret cum motu continuo corporis: siquidem effectus proprius & formalis quantitatis est habere partes formaliter divisibiles in semper divisibilia. ¶ *Secundò*: Quia sicut Angelus est in loco, & movetur localiter per suam operationem, videlicet per intellectionem applicatam per volitionem, ita motus ejus continuus consistit in præfatis operationibus; sed intellectio & volitio non constant partibus formaliter divisibilibus in semper divisibilia cùm sint purè spirituales: ergo. ¶ *Tertiò*: Quia id quod est formaliter divisibile, nequit recipi in subjecto omninò indivisibili & incapaci extensionis; sed Angelus est omninò indivisibilis: ergo *Adde* (per quod præcluditur tacita objectio) Nam ideò substantia materialis, quæ est formaliter indivisibilis, potest recipere quantitatem, quæ est formaliter divisibilis, & ideo quantitas, quæ est formaliter divisibilis, potest recipere albedinem, quæ est formaliter indivisibilis, quia tàm substantia, quàm albedo possunt recipere effectum formalem quantitatis ratione partium potentialium, quæ sunt formaliter divisibiles in potentia & ratione quantitatis; sed hoc non habet locum in substantia angelica: ergo.

§. III.

Sententia contraria, & objectiones tàm contrà conclusionem, quàm contra prejactam doctrinam.

145 Opposita sententia tribuitur Gregorio in 2. dist. 2. quæst. 6. Herbeo in 1. dist. 37. quæst. 2. art. 3. & Vallesio in lib. *de sacra Philos.* cap. 41. Pro qua arguitur *primò*: Nam si Angelus posset moveri continuè, vel esset per unicam tantùm operationem, vel per plures; neutrum dici potest. Minor quoad primam partem probatur: Tum quia juxta nostrum modum dicendi motus continuus Angeli consistit in diversis contactibus seu operationibus. Tum etiam: quia motus continuus debet mensurari tempore continuo; sed unica operatio angelica mensuratur unico instanti discreto: ergo nequit moveri continuè unica tantùm operatione. Quoad secundam etiam probatur. Tum quia plures operationes nequeunt constituere eundem numero motum continuum, nisi uniantur aliquo termino communi, aliàs solùm constituerent unum unitate successionis; sed prædictæ operationes non habent aliquem terminum communem in quo uniantur, cùm in se sint formaliter indivisibiles: ergo nequit moveri continuè per plures operationes. Tum etiam: quia interdum hujusmodi operationes essent specie distinctæ: ergo essent adæquatæ in ratione *operationum*: ergo etiam in ratione *contactuum*; sed unitas motus continui debet consistere in unitate operationis: ergo. Tum denique: quia ad motum continuum requiritur, quòd mobile simul sit partìm in termino *à quo*, & partìm in termino *ad quem*; sed hoc verificari non valet si continuè movetur per diversas operationes, quia dum operatur per priorem, est præcisè in terminò *à quo*; & dum operatur per posteriorem; est tantùm in termino *ad quem*: ergo.

146 Ad hoc argumentum respondetur, Angelum posse moveri continuè una vel pluribus operationibus. Et ad primam probationem, quæ procedit contra primam partem dilemmatis: Respondetur, quòd ad motum Angeli continuum sufficit multiplicitas formalis ex parte effectuum, & multiplicitas virtualis ex parte contactus activè sumpti: nam eo ipso quòd Angelus per unicam operationem paulatim & sine interpolatione contingat diversa loca, non explicat totam suam vim in unica parte, sed tantùm partem suæ efficacitatis, ac proinde est idem, ac si ibi essent plures operationes realiter distinctæ. Ad *secundam*: Dicendum est, quod illa successio virtualis, quæ reperitur in unica operatione juxta explicationes inadæquatas suæ efficacitatis, potest correspondere & coexistere tempori nostro formaliter successivo; sicut quia ratio existendi in loco est Angelo sua operatio virtualiter divisibilis, potest existere in loco divisibili.

Ad primam probationem, quæ procedit contra secundam partem dilemmatis: Respondetur, quòd licèt ad motum continuum corporis requiratur, quòd partes ejus uniantur aliquo termino communi, eò quòd prædictus motus commensuratur omninò loco & tempori nostro; secùs verò ad motum Angeli continuum ob oppositam rationem; aliàs non conveniret æquivocè sed univocè cum motu continuo corporis: sufficit ergo, quòd loca attingantur per diversas operationes paulatim & per partes, nullaque media interpolatione. Ad *secundam*: dicimus, quòd hujusmodi operationes ita essent specie distinctæ & adæquatæ in *esse rei*, quòd essent inadæquatæ & numero tantùm distinctæ in ratione *contactuum*: quia de formali tantùm attenditur in eis, quòd una succedat immediatè post aliam, & spatium modo divisibili & per partes percurratur. Unde sicut *antè* & *retrò*, *sursùm* & *deorsùm*, quæ sunt propriæ differentiæ loci, sunt pręcisè in *esse rei* distincta in specie, & in ratione *motus continui* sunt tantùm partialiter & numero distincta; & sicut superficies aquæ & aeris respectu baculi sunt tantùm adæquatæ & specie distinctæ in *esse rei*, & inadæquatæ & tantùm numero distinctæ in ratione constituendi eundem locum adæquatum; ita de operationibus angelicis dicendum est. Ad *tertiam*: dicimus cum D. Thoma in præs. art. 3. ad 3. quòd ad motum continuum corporis requiritur, non solùm quòd pars motus sit in termino *à quo*, & pars motus in medio, & altera in termino *ad quem*, sed quòd pars movibilis correspondeat termino *à quo*, & alia pars spatio medio, & altera termino *ad quem*: quia, dum est in spatio intermedio, partìm est in utroque extremo, eò quòd aliquid participiat de utroquo. Cæterùm ad motum æquivocè talem, qualis est angelicus, non requiritur, quòd una pars Angeli sit in una parte loci, & alia pars in alia (totus enim est in una & totus in alia (sed sufficit, quòd una pars formalis aut virtualis motus sit in una parte extrema spatii, & altera in alia extrema, & alia in intermedia: quia, dum est in intermedia, etiam verificatur, quòd partim est in termino *à quo*, & partim in termino *ad quem*.

147 Arguitur *secundò* (& procedit præcipuè contra modum explicandi motum Angeli continuum) Nam falsum est, ad motum continuum requiri, quòd terminus *à quo* paulatim & per partes relinquatur: supponamus namque, quòd Angelus existat tanquam in loco in solo puncto (quod esse possibile ostendimus à num. 100.) & quòd acquirat alium locum divisibilem paulatim & per partes sine media quiete: tunc Angelus movetur motu continuo; & tamen non deserit terminum *à quo* paulatim & per partes: ergo falsum est, quòd ad motum continuum requiratur, quod terminus *à quo* paulatim & per partes relinquatur.

148 Nec refert, si dicas, quòd in prædicto casu daretur unus motus discretus, & alius continuus, inter quos non daretur continuatio, sed contiguatio tantùm. Non

(in-

(inquam) refert. Nam instans, quo mensuratur prima mutatio instantanea, continuatur cum tempore, quod mensurat illum motum continuum: ergo etiam mutatio, ratione cujus angelus discedit à puncto, continuatur cum motu successivo & continuo, ratione cujus acquirit per partes locum divisibilem. Consequentia est legitima. Et antecedens probatur: Nam pars temporis immediatè succedit post instans; sed pars temporis immediatè succedens post instans continuatur cum illo: ergo.

Ad hoc argumentum: Respondetur, persistendo in solutione inter arguendum data. Nam revera si Angelus recedit à puncto, & non accedit immediatè ad aliud punctum sed ad aliquam partem divisibilem, tunc impossibile est, quòd terminus *ad quem* immediatè succedens post terminum *à quo* paulatim & per partes acquiratur: quia eo modo, quo punctum deseritur in instanti, pars acquiritur in instanti: derelictio enim unius & acquisitio alterius pari passu currunt. Sed cum hoc stat, quòd, acquisita prima parte, moveatur ab hac paulatim & per partes ad aliam acquirendam; & tunc, dum Angelus incipit se movere à prima illa parte acquisita per præfatum motum discretum, incipit motus continuus.

Nec contra hanc solutionem urget replica. Nam illud instans; quod mensurat acquisitionem illius primæ partis, non nectitur cum tempore mensurante acquisitionem secundæ, sed terminus alterius temporis discreti, sicut acquisitio primæ partis est terminus motus discreti. Finito tamen tempore discreto in acquisitione illius primæ partis, incipit (si ita licèt loqui) nova series mensuræ ab acquisitione secundæ partis, quæ non continuatur cum præcedenti mensura, sed tantùm est illi contigua.

149 Arguitur *tertiò* (& procedit contra eundum modum dicendi) Nam potest Angelus existere in media parte sui loci adæquati, & acquirere paulatim & successivè aliam mediam, absque eo quòd deserat primam; sed tunc daretur motus continuus: ergo ad motum continuum Angeli non requiritur, quòd tantum relinquat de termino *à quo*, quantum acquirit de termino *ad quem*. Minor videtur certa: quia tunc movetur localiter; non discretè: ergo continuè.

Ad hoc respondetur, quòd tunc non daretur motus continuus, sicut nec motus localis: quia ad motum localem requiritur transitus de uno loco ad alium: quocircà necesse est, quòd unum locum deserat, & alium acquirat; quod in prædicto casu non contingeret. Daretur tamen quædam extensio ad majorem locum, quæ reductivè tantùm pertinet ad motum continuum.

§. IV.

Posterior assertio circa motum discretum.

150 Dicendum est *secundò*, Angelum posse moveri motu discreto. Hanc conclusionem expressè tenet D. Thomas in hac quæst. art. 1. & art. 2. aliisque in locis. Angelicum Doct. sequuntur omnes ejus discipuli, & communiter Theologi, paucis exceptis, quos infrà referemus.

Et probatur ratione D. Thomæ: Angelus ita potest moveri localiter, ut deserat per ultimum *esse* totum aliquem locum, & acquirat per illum motum alium totum simul per primum sui *esse*; sed nihil aliud desideratur ad motum discretum Angeli: ergo Angelus potest moveri motu discreto. Minor cũ consequentia constat. Et major probatur: nam Angelus non commensuratur cum loco, sed est totus in toto loco & totus in qualibet parte: ergo potest per ultimum *esse* totum aliquem locum deserere, & totum alium simul, seu per primum sui *esse* acquirere. Consequentia probatur *primò*: Nam id, quod non commensuratur cum loco, sed est modo elevato in illo, non petit esse juxta exigentiam ipsius loci: ergo quamvis locus sit continuus, potest transire per illum motu discreto. *Secundò*: Quòd mobile extensum seu habens partes extra partes non possit per ultimum *esse* totum aliquem locum deserere, & totum alium simul acquirere, provenit ex eo, quòd est extensum, seu ex eo quod habet partes extra partes omninò commensuratas cum loco: ergò econversò si Angelus non est commensuratus cum loco, sed est totus in toto, & totus in qualibet parte, non obstabit continuitas loci, ut possit totum unum locum simul deserere, & alium totum simul acquirere. *Tertiò*: Nam quia Angelus est in loco per suam operationem liberam, & in se habet modum elevatum & indivisibilem essendi in loco; potest esse vel in loco divisibili, vel in solo puncto, prout sibi libuerit: ergo pariter ex vi ejusdem elevationis poterit, prout ei placuerit, totum unum locum simul deserere, & totum alium simul acquirere, ut sic modus se movendi correspondeat modo existendi in loco.

151 Respondebis: fatendo, quod Angelus possit totum terminum *à quo* simul deserere, & totum terminum *ad quem* simul acquirere: sed hinc ineptè probatur, præfatum motum esse discretum, sed potius infertur esse continuum, non continuitate univoca cum continuatione motus corporis, sed secundum quid seu equivocè tali, propria tamen Angelorum. Nam cùm debeat supponi, quod ibi intercedit unicus tantùm motus, & acquisitio termini *ad quem* continuetur immediatè cum desitione termini *à quo*, non est, cur talis motus non sit continuus continuitate suprà descripta, maximè si exerceatur circa idem spatium continuum.

Sed hæc solutio nullatenus potest sustineri, ex eo quòd non distinguit satis motum Angeli discretum à motu ejus continuo, cùm tamen expresse illos distinguat D. Thomas locis suprà relatis. Et meritò: nam, ut ex dictis num. 141. constat, ad motum continuum æquivocè talem requiritur, quod sit similis motui corporum continuo; sed prædictus motus, etiamsi exerceatur in spatio continuo, non est similis ex parte sui motui corporum continuo. Minor probatur: Nam motus corporis continuus præter commensurationem sui cum loco petit, quòd terminus *à quo* per partes deseratur, & terminus *ad quem* per partes etiam acquiratur; ad quod necesse est omninò dari partes intermedias, quæ tali motu percurrantur; sed in prædicto motu terminus *à quo* non deseritur per partes, nec acquiritur per partes terminus *ad quem*, neque à termino *à quo* ad terminum *ad quem* pervenitur per partes intermedias, ut prædicta evasio concedit: ergo non est similis motui corporum continuo. *Adde*: Nam si corpus beati esset in cœlo, & divinitùs collocaretur in terra, absque transitu per ignem & aerem, itaut cœlum desereret totum simul, & locum terræ, quem possideret, acquireret totum simul, nullus cordatus assereret, quòd talis motus esset continuus, quamvis spatium, quod deserit, & spatium, quod acquirit, essent divisibilia; sed motus angelicus in nostra ratione descriptus & in hac evasione concessus potius est similis huic, quàm motui corporum connaturali: ergo non est continuus, sed discretus.

152 Ex his declaratum manet, in quo consistat motus Angeli discretus: consistit ergo in duobus contactibus seu operationibus, ratione quarum Angelus, nulla interposita quiete, unum locum adæquatum totum simul deserit, & alium totum simul acquirit. Per quæ motus ejus discretus distinguitur tàm à simplici mutatione, quàm ab aggregato plurium mutationum, quod est purum unum per accidens non habens aliquam unitatem, necnon à motu continuo. Nam in primis distinguitur à simplici mutatione: nam motus discretus est transitus de loco in locum; sed simplex mutatio non est transitus de loco in locum sed mera acquisitio unius loci: ergo. *Præsertìm*: Quia mutatio instantanea & simplex est unica tantùm operatio; motus autem discretus constat ex duabus operationibus, ut infrà dicemus. Deinde distinguitur à puro aggregato plurium mutationum. Nam aggregatum hujusmodi importat plures mutationes interruptas per quietem, ratione cujus nullam habent unitatem; de motu tamen discreto Angeli diximus constare ex diversis contactibus seu operationibus, vel mutationibus, nulla interposita quiete. Tandem distinguitur à motu continuo ejusdem Angeli. Siquidem per istum totus terminus *à quo* non deseritur simul sed per partes, & pariter terminus *ad quem* non acquiritur totus simul sed per partes, & ita per eum percurritur medium, ut medium est; oppositum verò contingit in motu ejus discreto.

§. V.

Argumenta opposita sententiæ contra conclusionem, & rationem.

153 Pro opposita sententia refertur Scotus in 2. dist. 2. quæst. ult. art. ult. cum aliquibus ejus disci-

discipulis, Molina, & alii. Pro qua arguitur: Angelus nequit moveri motu discreto, dum est in termino *à quo*, nec dum est in termino *ad quem*, nec dum est in aliqua via intermedia: ergo non potest moveri discretè. Consequentia est certè bona: quia non est excogitabilis alius modus, quo possit motu discreto moveri. Antecedens verò quoad primam & secundam partem est evidens: Et propterea D. Thomas in 1. dist. 37. quæst. 4. art. 1. ad 3. loquens de motu discreto Angeli, ait: *Nec in A movetur, nec in B movetur, licèt A & B sint partes ejus*. Quoad tertiam etiam ostenditur ex D. Thoma hîc art. 1. ad 1. ubi ait, quòd Angelus tunc solùm est partim in termino *à quo* & partim in termino *ad quem*, quando movetur motu continuo; hoc autem idem est ac moveri in aliqua via intermedia: ergo motu discreto non movetur, dum est in aliqua via intermedia. Idem deducitur ex his, quæ docet in hac eadem quæst. art. 2. ad 3. nullam concedens moram inter terminum *à quo*, & terminum *ad quem*. Et ideo omnes Thomistæ cum suo Angelico Mag. docent, nullum dari spatium medium ut tale pertransibile motu discreto, & peti ab eo tantùm duo instantia immediata sine mora intermedia.

154 Ad hoc argumentum respondetur, concedendo antecedens quoad omnes ejus partes. Sed adhuc restat alius modus explicandi motum discretum; & sic neganda est consequentia. Nam Angelus movetur, dum successivè est in utroque termino, prout unus dicit habitudinem successionis ad alium: *moveri* enim nihil aliud est, quàm unum locum deserere, & alium acquirere; ad quod requiritur duplex instans, itaut in uno deseratur terminus *à quo*, & in alio acquiratur terminus *ad quem*. Quam solutionem desumpsimus ex D. Thoma loco relato Sent. ubi post verba nobis objecta immediatè subjungit: *Sed successio horum, quod est esse in A, & esse in B motus ejus vocatur*.

Ad quam solutionem illustrandam notanda est quædam præclara doctrina Cajet. hîc art. 1. §. *In responsione ad* 1. ubi ait, quod existentia in termino *à quo* potest sumi dupliciter, vel absolutè & secundùm se, vel prout dicit ordinem potentialitatis ad terminum *ad quem* sibi immediatè succedentem. Pariter terminus *ad quem* etiam potest considerari vel secundùm se & absolutè, vel cum ordine actuationis & terminationis prædictæ potentialitatis. Licèt ergo Angelo non conveniat moveri motu discreto, considerato utroque termino priori modo, benè verò considerato modo posteriori; & sic intelligitur successio illorum insinuata à D. Thoma in verbis proximè relatis.

155 Arguitur *secundò* (& procedit contra modum explicandi motum Angeli discretum) Nam juxta illum motus exigit, quòd totus terminus *à quo* simul deseratur, & totus terminus *ad quem* simul acquiratur; sed Angelus nequit totum terminum *ad quem* simul acquirere: ergo vel Angelus nequit moveri discretè; vel minus rectè descripsimus motum Angeli discretum. Minor probatur: Nam totus Angelus est in termino *à quo*: ergo cùm terminus *à quo* non æquè distet ab omnibus partibus termini *ad quem*, sequitur, quòd nec Angelus ut existens in termino *à quo* æquè distet ab omnibus partibus termini *ad quem*: ergo neque potest simul omnes eas acquirere.

Et confirmatur. Quia si Angelus totum terminum *ad quem* acquireret simul, illum acquireret in instanti; sed hoc non potest dici. Minor constat; aliàs ex derelictione termini *à quo*, & acquisitione termini *ad quem* non resultaret unus motus. Major verò probatur: Ideo non acquireret in unico instanti, quia unum instans requiritur ad deserendum terminum *à quo*, & aliud ad acquirendum terminum *ad quem*; sed hoc est falsum: tum quia duo instantia nequeunt immediatè succedere: tum quia in eodem instanti, quo deseritur unus locus, acquiritur alter, ne dicatur dari aliquod instans, in quo non est in aliquo loco: ergo acquireret terminum *ad quem* in unico instanti.

156 Ad argumentum respondetur, quòd sicut Angelus priùs non existens in aliquo loco, potest se simul collocare in toto loco divisibili; ita priùs existens in uno loco aut divisibili, aut indivisibili, potest simul acquirere alium locum divisibilem, quin hûic obstet major distantia unius partis termini *ad quem*, quàm alterius. Et ratio est eadem utrobique: Quia cùm Angelus non sit in loco, nec moveatur localiter commensurativè ad illum, satis est, quòd omnes partes termini *ad quem* contineantur intra sphæram suæ activitatis; & quælibet distantia intra eam contenta est prorsùs de materiali. Sicut si anima rationalis existens in uno corpore migraret ad informandum aliud, æque simul informaret partes distantes illius, ac magis propinquas corpori priori.

Ad confirmationem respondetur, distinguendo majorem si ly *acquirere* referatur ad meram acquisitionem absolutè & secundùm se acceptam, conc. mai. si referatur ad talem acquisitionem, prout dicit habitudinem suprà descriptam ad terminum *à quo*, neg mai. Et ad ejus primam probationem: dicimus, quòd in tempore discreto & angelico, quo motus discretus & operationes liberæ Angeli mensurantur, bènè potest unum instans alteri immediatè succedere quamvis non possit in tempore nostro. ¶ Pro quo sciendum est, quòd instantia angelica, ex quibus tempus discretum Angeli constat, sunt durationes operationum Angeli modo indivisibili, id est, simul & non per partes factarum, scilicet quòd totum passum simul attingitur. Nam hoc ipso quòd aliqua operatio Angeli hoc modo fiat, etsi duret per unam horam, vel annum nostri temporis, habet talis operationis duratio correspondere modo indivisibili tota omnibus partibus & instantibus talis horæ vel anni, & tota cuilibet parti & indivisibili illius. Eo proportionali modo, quo Angelus, ex hoc quòd est in loco divisibili modo indivisibili, totus correspondet toti loco, & totus cuilibet parti, & cuilibet indivisibili illius. Ex quibus constat, quòd etsi desitio termini *à quo* fiat in instanti nostri temporis, & acquisitio termini *ad quem* fiat in tempore nostro immediatè sequenti, potest hoc tempus esse, seu correspondere instanti angelico, si talis acquisitio tota simul & modo indivisibili fiat: & sic illi instanti desitionis termini *à quo*, & huic tempori acquisitionis termini *ad quem* duo instantia angelica correspondent, ex quibus, hoc ipso quòd successivè se habeant (non successione continuationis, sed immediationis) componitur tempus discretum Angeli, quo motus ejus discretus mensuratur.

157 Nota tamen pro plena hujus luce, quòd licèt instans angelicum possit correspondere, & coexistere tempori nostro, v. g. uni anno, hæc tamen coexistentia non est intelligenda sicut coexistentia æternitatis respectu rerum temporalium: quia æternitas, utpotè infinita, taliter ambit omne tempus, ut ab æterno coexistat physicè rebus omnibus creatis. Instans verò angelicum propter suam limitationem non se extendit ad coexistendum rebus materialibus, donec sint existentes in se & in propria mensura; sicut de ævo diximus tract. 1. disp. 5.

Ad secundam probationem: dicendum est, quòd licèt in eodem instanti, quo acquiritur terminus *ad quem*, deseratur terminus *à quo*, tempus tamen discretum Angeli debet constare ex instanti, in quo est terminus *à quo*, & ex instanti in quo collocatur in termino *ad quem* immediatè illi succedentem: quia motus discretus est transitus ab *esse* in uno loco ad *esse* in alio loco. Unde sicut necessariò prærequirit existentiam immediatè successivam in duplici loco, ita necessariò exigit duplex instans, taliter ut unum immediatè alteri succedat. Et ita intelligendum est, quòd suprà diximus, scilicet quòd derelictio termini *à quo* fit in uno instanti, & acquisitio fit in alio immediatè succedenti: quia instans, quod mensurat existentiam in termino *à quo*, etiam se tenet ex parte ipsius termini *à quo*, & ipse transitus habet rationem cujusdam medii, ratione cujus potest quodammodò dici, quòd partim est in termino *à quo*, & partim in termino *ad quem*.

DUBIUM IX.

An Angelus possit transire de extremo ad extremum non transeundo per medium?

158 PRO resolutione hujus dubii, quod movet D. Thomas in præf. art. 2. Nota *primò*, duplex esse medium, aliud participans de extremis, & alterum non participans: nam sicut in quantitate continuâ duo genera partium distinguunt Philosophi, communicantium videlicet, & non communicantium; ita medium de-

debet dividi in participans & non participans. Quæ ita explicantur. Demus, quòd Angelus existat in primo palmo unius corporis tripalmaris, & velit transire ad tertium palmum; tunc palmus secundus est medium non communicans, quia nihil extremorum participat, sed potius habet suam magnitudinem determinatam, prout distinctus ab aliis duobus. Medium verò participans est, si spatium sit bipalmare, & palmus medius desumatur ex semipalmo utriusque extremi. Inter quæ media hoc præcipuum reperitur discrimen apud omnes Doctores, quòd cum medium communicans fiat per partes proportionales; non mediat actu sed in potentia; medium verò non communicans mediat actu, & facit extrema actu distare. Ex quo oritur aliud discrimen, quod media communicantia sunt infinita in potentia, secus verò non participantia. Et ratio est: nam cùm partes proportionales & puncta cujuslibet quantitatis sint infinita, potest à quolibet puncto mensurari aliquis palmus, qui aliquid participet de primo, & aliquid de secundo, ac proinde media participantia erunt infinita in potentia: hoc autem non habet locum in partibus aliquotis & determinatis & non participantibus, ut ex se liquet.

Nota *secundò*, dupliciter posse intelligi, quòd Angelus de uno extremo transeat per medium, vel ita ut priùs duratione transeat per medium, quàm perveniat ad extremum; vel ita ut priùs tantùm ordine naturæ transeat per medium.

159 Hinc meritò supponunt omnes Theologi, Angelum posse transire de extremo ad extremum, absque eo quòd transeat per medium participans, itaut priùs ordine durationis sit in medio participanti. An verò oporteat, ut priùs ordine naturæ se collocet in hoc medio; quàm perveniat ad extremum, sub lite habetur. Unde titulus quæstionis est: an Angelus possit transire de extremo ad extremum, absque eo quòd transeat per medium sivè participans, sivè non participans, itaut existentia in medio nullam prioritatem importet respectu existentiæ in extremo?

160 Nota *tertiò*, intentionem hujus dubii non esse, quod nullum medium inter partes extremas intactum relinquatur, vel non relinquatur: quia, ut ex suprà dictis num. 115. constat, Angelus sivè motu continuo, sivè discreto potest pertransire de uno loco, in alium, quin detur contiguitas aut continuitas inter ea. Sensus ergo illius est: an dum Angelus movetur de uno loco divisibili ad alium divisibilem, priùs debeat pertransire per partes propinquiores loco præexistenti, quàm perveniat ad partes remotiores? Difficultas tamen hæc nequit procedere de motu continuo & successivo: quia omnes etiam supponunt, Angelum hoc genere motus, antequàm perveniat ad extremum, debere omnino pertransire priùs per medium ly *prius* dicente non solùm prioritatem naturæ sed etiam durationis: unde solùm procedit de motu discreto. Neque procedit de modo, quo Angelus hoc motu potest moveri virtute divina: quia etiam supponunt, non repugnare quòd Angelus transeat de extremo ad extremum, quin transeat per medium: Et ideo difficultas procedit de Angelo, suis viribus naturalibus relicto.

161 Circa quam difficultatem tres versantur opiniones, duæ extremæ, & una media. Prima extrema defendit, Angelum naturaliter posse motu discreto se transferre de uno loco extremo ad alium extremum non transeundo per medium. Ita D. Thomas in præs. quæst. 53. art. 2. ibi Caiet. Serra, Bannez, Zumel, Nazarius, Joan. à Sancto Thoma. N. Salm. disp. 3. dub. 5. & passim Thomistæ, quibus suffragantur ex Societate Vazquez disp. 196. cap. 2. & alii pauci. Altera extrema negat, posse Angelum naturaliter transire de uno extremo ad aliud sine transitu per medium, sed absolutè defendit, quòd priùs ordine durationis debet existere in medio non participante, quàm existat in extremo. Ita Richard. D. Bonav. Alens. Rubion, Gabriel, Molina, Valentia, Arrubal, Suarez (quamvis lib. 4. *de Angelis* cap. 18. primam tueatur ut *probabilem*) & communiter Patres Societatis. Tertia demùm sententia distinguit inter medium participans, & non participans, & docet, Angelum posse naturaliter transire de extremo ad extremum, quin priùs transeat per medium participans, ly *priùs* dicente ordinem durationis, non ordinem naturæ; non verò posse transire de extremo ad extremum sine transitu per medium non participans dicente non solùm ordinem naturæ sed etiam ordinem durationis. Ita Scotus in 2. dist. 2. quæst. 12. cum omnibus ejus discipulis.

§. I.

Sententia D. Thomæ, & ejus Scholæ.

162 Dicendum est, Angelum posse transire de uno loco extremo ad alium extremum, quin transeat priùs per medium non participans, ly *prius* dicente prioritatem sivè durationis, sivè naturæ. Pro qua sententia extant plura & expressa D. Thomæ testimonia, videlicet in 1. dist. 37. quæst. 4. art. 2. ibidem ad Annib quæst 2. art. 1. ad 4. quodlib. 1. art. 5. aliisque in locis, quæ videri possunt apud N. Salm. loco proximè allegato.

Et probatur *primò* ratione: Nam Angelus, quia est in loco per suam operationem liberè applicatam, non dependet à spatio seu loco, in quo est, neque est obligatus legibus ejus, sed est in eo, & movetur per ipsum ut subdens illum suæ voluntati: ergo potest moveri de extremo ad extremum non transeundo per medium. Consequentia probatur: Tum quia propter eandem rationem Angelus potest se eximere ab omni loco, potest etiam existere in loco sibi adæquato, vel in sola parte illius, vel in partibus extremis, quin existat in intermediis: ergo etiam potest se movere localiter de extremo ad extremum sine transitu per medium. Quam rationem desumpsimus ex D. Thoma loco citato Sent. Tum etiam: nam ideo corpus non potest moveri de extremo ad extremum sine transitu per medium, quia est subditum legibus loci & omnino commensuratum cum illo: ergo si Angelus non est subditus loco, potest transire de extremo ad extremum sine transitu per medium. Quam probationem adducit Div. Thomas quodlib. cit. ¶ Et confirmatur: Nam ideo corpus Christi potest desinere esse in media parte hostiæ consecratæ remanendo in partibus extremis, quia est in speciebus modo elevato; sed Angelus, quia est in loco per suam operationem, est in loco modo elevato: ergo potest transire de extremo ad extremum sine transitu per medium.

163 Rationi communiter respondent Adversarii, quod esto Angelus non pendeat à conditionibus loci, ut circumscribentis, ob quam rationem potest moveri de extremo ad extremum non pertransito medio participante, quod nequit facere corpus dependens ab illo ut circumscribente; dependet tamen à conditionibus loci ut deffinientis, quia ita est deffinitivè in uno loco, quòd non sit alibi; & hoc sufficit, ut Angelus non possit moveri localiter de extremo ad extremum sine transitu per medium non participans; aliàs posset se movere ab hoc loco in alium quantuncunque distantem in infinitum syncathegorematicè; quod est contra rationem limitatæ virtutis. ¶ Confirmationi respondent, paritatem non esse ad rem: quia corpus Christi non est in hostia tamquam in loco: Et quia existentia Corporis Christi fit virtute divina.

Sed solutio adhibita rationi facilè refellitur ex concessis ab Adversariis. Tum quia quod Angelus existens in uno loco in hoc instanti possit se collocare in sequenti instanti in alio, quamtumvis distanti, non arguit infinitam perfectionem & virtutem: ergo id concedendum est virtuti naturali Angeli. Antecedens communiter admittunt Adversarii. Consequentia verò probatur: Tum quia ille transitus ab uno loco ad alium, quamtumvis distantem, fundatur in omnimoda independentia & superioritate à commensuratione loci; sed hoc competit virtuti naturali Angeli: ergo si non arguit infinitam perfectionem & virtutem, non est, cur negetur virtuti naturali Angeli.

Tum etiam: nam tunc distantia major, aut minor requirit majorem vel minorem virtutem, quando Angelus existens in uno loco se vellet collocare simul in alio; sed quoad hoc non est idem Angelum existere in locis quamtumvis inter se distantibus, ac transire de uno loco in alium quamtumvis distantem: ergo non est contra virtutem naturalem Angeli transire de uno loco ad alium quamtumvis distantem. Minor probatur: nam ad illud prius requiritur sphæra determinata, in qua possit simul se collocare & operari, ac proinde quò ma-

major est sphæra, majorem requirit virtutem; sed per illud posterius non adstruitur major sphæra, in qua simul possit operari, sed quod sicut potest se eximere ab omni loco, ita potest prius existens in uno loco se collocare postea in alio quantumvis distanti, proportionato tamen ejus virtuti naturali: ergo.

Tum denique: nam ex prædicta solutione adsummum potest deduci, quod Angelus existens in uno loco non possit se transferre in alium distantem in infinitum syncathegorematicè, absque eo quod transeat per medium non participans, secus vero dum utrumque extremum est intra sphæram adæquatam suæ naturalis virtutis. Demus enim, quod Angeli sphæra consitet ex tribus cubitis, & quod existat in primo, tunc se transferre ad ultimum non arguit virtutem infinitam, immo nec virtutem excedentem vires naturales illius: ergo ex hoc capite non infertur quod Angelus non possit transire de extremo ad extremum sine transitu per medium.

164 Deinde solutio adhibita confirmationi rejicitur. Nam quamvis corpus Christi sit modo miraculoso in hostia seu in partibus extremis, quin sit in intermediis, rectè tamen infertur, quod Angelus virtute sua naturali potest etiam esse tum in loco, tum in partibus extremis, quin sit in intermediis: ergo etiam rectè deducitur, quod possit per vires suas naturales transire de extremo ad extremum sine transitu per medium. Antecedens constat ex eo, quod corpus Christi esse in partibus extremis & non in intermediis convenit ei ratione modi elevati essendi in illis, qui modus est Angelo connaturalis. Et consequentia probatur à paritate: Quia non est facilius esse in partibus extremis & non in intermediis, quàm transire de extremo ad extremum, quin transeat per medium, dummodo prædicta extrema contineantur intra sphæram adæquatam virtutis angelicæ.

§. II.

Aliæ rationes.

165 Secundò probatur conclusio: Nam motus localis Angeli consistit in *intelligere & velle*, prout sunt operationes formaliter immanentes & virtualiter transeuntes; sed Angelus intelligens unum locum extremum potest se movere ad intelligendum alium locum extremum, non cogitando de mediis: ergo etiam potest se movere localiter de loco extremo ad extremum sine transitu per medium.

166 Respondent Adversarii, permittendo mai. & concedendo min. negando vero consequentiam, propter notam disparitatem. Nam propterea intellectus potest de cogitatione unius extremi se transferre ad cogitationem alterius extremi, quia cogitet de mediis, quia hic transitus est intentionalis præcisè, & per species existentes simul in illo. At dum Angelus movetur de uno loco in alium, talis transitus est physicus, & loca non sunt simul illi præsentia: & propter hoc discrimen quamvis Angelus possit de cogitatione unius extremi transire ad aliud cogitandum, quin cogitet de mediis; non tamen potest transire localiter de uno extremo ad aliud sine transitu per medium.

Hæc tamen evasio procedit ex non penetratione prædictæ rationis, quæ procul dubio est D. Thomæ quolib. 1. art. 5. Quæ sic instauratur: Nam intellectio Angeli est adeò perfecta & efficax, ut possit applicare physicè & localiter ejus essentiam seu substantiam ad locum cogitatum, ut in præsenti supponimus: ergo sicut potest ejus cogitatio transire intentionaliter de extremo ad extremum sine transitu per medium, ita potest physicè & localiter transire de extremo ad extremum sine transitu per medium, maximè si illa extrema contineantur intra sphæram sui loci adæquati.

Adde: Quia sicut in Angelo sunt simul species intentionales, ita potest simul esse in partibus extremis & mediis: ergo sicut potest se retrahere à cogitando has, vel illas partes, ita existens in partibus extremis & mediis, potest se retrahere à partibus, prout sibi placuerit: ergo in retrahendo se ab aliqua parte extrema non dependet à partibus intermediis: ergo nec in dilatando se de una parte extrema ad aliam extremam dependet à partibus intermediis: potest igitur localiter transire de uno extremo ad aliud sine transitu per medium.

167 Per quod elucet notabile discrimen inter Angelum, & animam nostram. Nam anima vel consideratur in hoc statu illi connaturali conjunctionis ad corpus; vel in statu separationis. Si consideretur secundùm primum statum, ejus intellectio solùm est efficax & virtualiter transiens ad corpus movendum: sed quia hoc omnino commensuratur cum loco, non potest transire de extremo ad extremum sine transitu per medium sive participans, sive non participans, & similiter anima nostra. Si vero consideretur in statu separationis, ejus intellectio non est adeò perfecta & efficax, ut applicet ipsam essentiam animę ad cogitata, sicut nec est ratio constituendi illam in loco: unde non erit mirum, quòd possit cogitatio illius transire de uno extremo ad aliud non cogitando de mediis, & quòd non possit transire localiter de extremo ad extremum sine transitu per medium. Cæterum intellectio Angeli propter sui perfectionem, efficaciam, & approximationem ad intellectionem divinam est ratio applicandi physicè localiter, & non tantùm intentionaliter, substantiam ejus ad cogitata, sicut ipsa intellectio divina; & ita potest etiam esse ratio transferendi eam physicè de extremo ad extremum sine transitu per medium.

168 Ultimò probatur conclusio ratione itidem Div. Thomæ hic art. 2. Angelus potest transire de extremo ad extremum sine transitu per medium communicans: ergo sine transitu per medium non communicans. Antecedens probatur (deinde probanda consequentia) Nam inter quælibet duo loca mediant infinita loca communicantia sive divisibilia, sive indivisibilia; sed Angelus non potest motu discreto omnia illa pertransire; ergo potest transire de extremo ad extremum sine transitu per medium participans. Major supponitur. Et minor probatur: Nam infinitum non potest pertransiri dinumerando, aliàs perveniretur ad ultimam ejus unitatem, quod est contra rationem infiniti; sed si Angelus omnia illa pertransiret, omnia ea dinumeraret: ergo Angelus nequit motu discreto pertransire omnia loca communicantia. Præsertim quia ex Adversariis concedunt illud antecedens Scotus, & Suarez. Deinde consequentia primi enthymematis probatur: Nam ideo juxta Authores contrarios nequit Angelus transire de extremo ad extremum sine transitu per medium, quia ordo naturæ exigit, ut mobile transeat per partes viciniores ad distantes; sed hæc ratio æquè probat de mediis communicantibus, ac de non communicantibus, ut ex se liquet: ergo si Angelus potest pertransire de extremo ad extremum sine transitu per medium participans etiam poterit sine transitu per medium non participans.

Adde: Nam juxta Adversarios Angelus unico instanti potest transire de cœlo ad terram; sed impossibile est, quòd in unico instanti omnia media non communicantia, quæ sunt inter cœlum & terram, pertranseat: ergo potest transire de extremo ad extremum sine transitu per medium non communicans. Minor probatur: Nam si in unico instanti potest perficere motum à cœlo usque ad terram, nullum medium impertransitum relinquendo, oporteret, quòd in eodem instanti posset naturaliter esse in pluribus locis adæquatis; sed hoc non concedunt Adversarii (quidquid sit de potentia absoluta) ergo.

169 Huic rationi respondent Adversarii, concedendo antecedens, si ad hunc modum expendatur: nempe quòd dum Angelus movetur de extremo ad extremum, non est necesse, quòd transeat per medium participans ordine durationis, immò nec ordine naturæ actuali, quamvis necesse sit, quòd transeat per tale medium ordine naturæ potentiali. At dum movetur de extremo ad extremum, oportet, quòd transeat per medium non participans non solùm ordine naturæ actuali, sed etiam ordine durationis. Et ratio discriminis est: quia ordo naturæ inter extrema habentia medium communicans est tantùm potentialis; at ordo inter extrema habentia medium non communicans est actualis. Et in hoc sensu concedunt, quòd non est necesse, quòd transeat per medium participans, sed necessariò debet pertransire per medium non communicans.

Sed hæc evasio ex dictis satis convellitur. Nam quàm-

quamvis medium sit communicans, non tamen potest negari quod pars extrema termini *ad quem* actu magis distet à prima parte termini *à quo*, quàm prædictum medium communicans juxta explicationem medii communicantis datam in limine quæstionis: ergo vel hujusmodi medium debet actu pertransiri, dum pervenitur ad terminum *ad quem*; vel non est necesse, quòd Angelus pertranseat per medium non communicans, dum transit de uno loco extremo ad aliud extremum. Patet consequentia: nam tota ratio repugnantiæ, ut Angelus non possit transire de extremo ad extremum sine medio non communicante, non potest provenire nisi ex ordine situali reperto inter hujusmodi medium & locum extremum: unde si non obstante quòd detur actu hic ordo inter primam partem termini *à quo*, medii communicantis, & extremam partem termini *ad quem*, hujusmodi medium non debet actu pertransiri, non est caput repugnantiæ in eo, quòd Angelus transeat sine medio non communicante.

Adde: Nam ex prædicta solutione saltem sequitur, quòd Angelus existens in quarta parte ulnæ, & quòd tota ulna sit locus adæquatus illius, possit actu & simul se collocare motu discreto in aliis tribus partibus ulnæ: ergo ex ordine situali actuali harum partium non oritur repugnantia, ut Angelus queat unica mutatione instantanea occupare illas tres partes ulnæ: ergo nec debet oriri, ex eo quòd transeat de una extrema parte ulnæ ad aliam extremam, relictis duabus intermediis. Patet consequentia: nam ordo situalis inter eas est actualis, & non solùm potentialis: ut ex se liquet.

§. III.

Argumenta oppositæ opinionis.

170 Arguitur *primò*: Ordo præfixus ab agente superiori, v.g. ab Authore naturæ, debet necessariò servari ab agente inferiori, si operetur juxta connaturalem rerum ordinem; sed talis ordo præfixus est inter partes hujus universi ab Authore naturæ, ut non deveniatur de extremo ad extremum sine transitu per medium: ergo talis ordo est quoque servandus ab Angelo, tanquam agente inferiori operante per vires suæ naturæ in acquisitione loci distantis.

Nec refert, inquiunt Adversarii, si dicas cum Cajetano, hunc ordinem de transeundo per medium esse proprium rerum corporalium, quæ dependent à loco, secùs verò spiritualium ob oppositam rationem. Non (inquam) refert: Nam quamvis immaterialitas absolvat Angelum à lege essendi in loco circumscriptivè & per commensurationem cum eo, non tamen à lege essendi in loco deffinitivè, hoc est, quòd ita sit hic, quòd non alibi: ratione ergo talis limitationis nequit ex se moveri de extremo ad extremum, impertransitis mediis.

Urgetur hoc: Nam si Angelus non teneretur ex natura sua servare ordinem præfixum ab Authore naturæ quoad transitum partium universi, & posset se movere de extremo ad extremum sine transitu per medium, id posset ad quancunque distantiam usque in infinitum syncathegorematicè; sed hoc est contra modum limitatum potentiæ loco motivæ angelicæ: ergo hujusmodi ordo præfixus est respectu Angeli.

Roboratur: Nam potestas se collocandi in majori loco fundatur in majori virtute Angeli: ergo potestas se collocandi in majori & majori loco usque in infinitum fundatur in virtute infinita: ergo potestas se transferendi de extremo ad extremum quantumvis distans fundatur etiam in activitate & virtute infinita; sed si Angelus posset transire de extremo ad extremum sine transitu per medium, posset se transferre de extremo ad extremum usque in infinitum syncathegorematicè: siquidem eadem ratio est de uno loco sibi adæquato extremo ad alium extremum prætermisso medio, ac ad alium quantuncunque distantem: ergo.

171 Ad argumentum respondetur, sustinendo solutionem inter arguendum datam. Ad cujus replicam primò dicendum est, quòd amittit totam suam vim si distantia inter locum extremum ad alium extremum sit adeò parva, ut contineatur intra sphæram sui loci adæquati connaturalis. Quocirca sicut non est contra legem loci deffinientis Angelum, quòd velit se collocare vel in una parte ex tribus sui loci adæquati, vel simul in tribus, ut concedunt Adversarii; ita non erit, quod existens in una parte extrema ex tribus sui loci adæquati velit se transferre ad aliam extremam sine transitu per mediam; quod sufficit ad enervandam oppositam sententiam, & ad nostram stabiliendam. Neque ex hoc potest inferri, quòd Angelus possit se transferre de extremo ad extremum ad quancunque distantiam; sicut nec ex hoc inferri valet, quod possit simul operari ad quancunque distantiam, ut ex se liquet.

Deinde dicimus, quòd licèt sit contra legem loci Angelum deffinientis, quod dum est hic tanquam in loco adæquato, sit alibi; non tamen est contra ejus legem, quòd ab hoc loco sibi adæquato possit, prætermisso medio, transire ad alium extremum & sibi connaturaliter adæquatum quantumvis distantem: quia hinc non verificatur, quòd Angelus operaretur ad quancunque distantiam: solùm enim potest inferri, quod Angelus in instanti *A* habeat suam substantiam præsentem uni loco extremo, & in instanti *B* seu immediatè sequenti ponat eam præsentem alteri loco extremo; quòd certè non est operari ad quancunque distantiam, ad quod requirebatur, quòd dum ratione suæ operationis erat in uno loco adæquato, posset simul operari in alio distanti. Porrò hoc, quod est Angelum operari in instanti *A* in loco sibi adæquato, & in alio instanti sequenti se transferre & operari in alio adæquato quantumvis distanti, non arguit virtutem & activitatem majorem & majorem seu infinitam, sed summam velocitatem fundatam in omnimoda independentia & superioritate à commensuratione loci, quæ æquè convenit omnibus Angelis.

Et ut Adversariorum æquivocatio penitùs abigatur: Supponamus, quòd Angelus sit prius tanquam in loco in Empyreo ratione suæ operationis, & desinat ibi operari, ex vi cujus esset nullibi, & posteà velit se alibi collocare tanquam in loco; certè nulla distantia ab Empyreo ad alium quemcumque locum obstaret illi, ut operaretur in eo, & faceret ei præsentem suam substantiam. Pariter ergo quamvis Angelus sit in Empyreo velut in loco ratione suæ operationis, nulla distantia oberit, ut possit in alio loco quantumvis distanti immediatè operari, relicto Empyreo. Et instatur doctrina aliquorum ex Adversariis, ajentibus, quòd Angelus potest moveri in instanti ab Empyreo ad terram, quin obstet tàm magna distantia, & ordo præfixus ab Authore naturæ. Per quod constat ad omnia, quibus prædictum argumentum roborabatur, & urgebatur.

172 Arguitur *secundò*: Nam ita essentialis est ordo inter partes loci respectu creaturæ, sicut inter partes temporis; sed à tempore præterito in futurum non potest esse transitus nisi per præsens: ergo nec potest transire ab uno loco distanti in alium distantem nisi per medium.

Hoc argumentum adeò futile est, ut jam illud & ipsi Adversarii parvipendant. Et meritò: nam res præterita essentialiter connotat aliquando fuisse præsentem, quia si nunquam fuisset præsens, nequaquam posset dici *præterita*. At Angelus transiens de uno loco ad alium distantem non connotat essentialiter fuisse in medio, aliàs nec per divinam potentiam talis transitus posset fieri: quod tamen falsum esse ex eo colligitur, quòd corpus Christi existens in cœlo quotidie perducitur ad hostias consecratas, quin transeat per medium. ¶ Adde *primò*, quòd Angelus ratione suæ durationis nequit tangere partes futuras, antequàm existant: quia hoc est proprium æternitatis per essentiam: & hac ratione non potest fieri transitus de præterito in futurum nisi per præsens. At partes extremæ spatii defactò existunt: & propterea Angelus potest transire de parte extrema ad aliam extremam, quin tangat intermedias. ¶ Adde *secundò*, quòd Angelus necessariò coexistit tempori nostro, eo ordine quo partes temporis nostri succedunt. At Angelus est in loco ratione suæ operationis liberè applicatæ, & potest operari in partibus extremis & non in intermediis, prout sibi libuerit. ¶ Adde *tertiò*, quòd suo modo etiam Angelus potest transire de præterito in futurum sine transitu per præsens: ut si in tempore præterito operatus est libere, & non in præsenti, & operaretur in tempore immediatè futuro; tunc tempus discretum mensurans operationes liberas Angeli transiret de præterito in futurum & non per præsens.

173 Arguitur *tertiò*, & *ultimò*: Nam in quolibet motu debet

debet dari aliquod *moveri* ante quodlibet *mutatum esse*; sed hoc nequit subsistere nisi detur aliquod medium, per quod moveatur: ergo non potest Angelus moveri localiter de extremo ad extremum sine transitu per medium. Minor probatur: Nam dum mobile est in termino *à quo*, nondum movetur; & dum est in termino *ad quem*, jam habet mutatum esse: ergo nequit verificari *moveri* nisi in medio.

Et confirmatur: Nam si Angelus posset transire de extremo ad extremum sine transitu per medium, etiam corpus, ut si Angelus portans lapidem motu illo discreto moveretur; hoc non debet admitti: ergo.

Ad argumentum respondetur cum Div. Thoma in præs. art. 2. ad 3. his verbis: *Dicendum, quòd in motu continuo mutatum esse non est pars moveri sed terminus. Unde oportet, quod moveri sit ante mutatum esse; & ideò oportet, quòd talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri. Unde successio diversorum locorum etiam sine medio constituit talem motum.* ¶ Adde, quòd ex hoc argumento tantùm infertur, quod aliquod medium debeat pertransiri, ut perveniatur ab extremo ad extremum, non verò colligitur, quòd omnia media debeant pertransiri; quod si ita est, deficit motivum præcipuum Adversariorum, quia non servatur ordo præfixus ab Authore naturæ.

Ad confirmationem respondetur, quòd Angelus in casu proposito solùm moveretur continuè motu per accidens ad motum lapidis, quem ipse solùm continuè moveret. *Adde*, quòd si Angelus vellet movere non solùm illum lapidem, sed etiam partes extremas loci, & non intermedias; tunc moveretur per se motu discreto, & motu per accidens continuo.

DUBIUM X.

Utrùm motus Angeli tàm continuus, quàm discretus possit fieri in instanti?

174 NOta, ad motum localem propriè dictum, prout distinguitur à simplici mutatione, omninò requiri, quòd fiat transitus de loco in locum, hoc est, quod mobile priùs existat in uno loco, & post acquirat alium: per hoc enim distinguitur à simplici mutatione: nam hæc non petit procedere de loco positivo ad positivum, sed de negativo in positivum. Et propterea supponimus cum omnibus Doctoribus, hanc simplicem mutationem fieri posse in instanti: quod tunc contingit, quando Angelus esset prius nullibi, & post vellet se collocare in aliquo loco. Unde difficultas, quam movet D. Thomas in præs. art. 3. tantum procedit de motu locali, prout distinguitur à simplici mutatione, & prout complectitur tàm motum discretum, quàm motum continuum. Majoris claritatis gratia eam in diversos §§. secabimus.

§. I.

Prior assertio erga motum continuum.

175 DIcendum est *primò*, motum Angeli continuum ex parte spatii non posse fieri in instanti. Diximus *ex parte spatii*: quia in motu continuo ex parte sui aperta est implicatio. Hanc conclusionem expresse tenet D. Thomas hìc quodlib. 9. art. 9. in 1. dist. 37. quæst. 4. art. 3. Angelic. Doctorem sequuntur omnes ejus discipuli, & ex Societate Vazquez disp. 197. Valentia, Arrubal, & alii.

Et probatur ratione: Nam implicat in terminis, quòd spatium, per quod fit motus, habeat successionem, secundùm quod est petransibile tali motu, & quòd ipse motus non habeat eandem proportionalem successionem; sed hoc ipso nequit fieri in instanti: ergo motus continuus nequit fieri in instanti. Major probatur: Tum quia aliàs motus adæquaretur spatio, & non adæquaretur: adæquaretur, quia, ut supponitur, correspondere omnibus & singulis ejus partibus: non adæquaretur, quia non haberet rationem prioris, & posterioris ipsis partibus spatii correspondentem. Tum etiam: nam cùm spatium sit quid permanens, nequit esse in eo ordo prioris, & posterioris nisi secundùm denominationem extrinsecam ab ipso motu provenientem: ergo implicat in terminis, quòd spatium ut pertransibile per motum sit successivum, & quòd motus exerceatur in instanti.

176 Respondebis, ex nostra ratione tantùm inferri, quòd tàm in motu Angeli continuo, quàm in spatio ut pertransibili detur successio secundùm prioritatem, & posterioritatem naturæ, secus verò quòd detur successio secundùm ordinem temporis.

Sed contrà est *primò*: Nam Angelus movens se motu continuo & transiens per partes medias ad extremas non solùm transit per eas secundùm conceptionem nostram, sed etiam verè & realiter: ergo in spatio ut pertransibili motu verè continuo non solùm datur successio fundata præcisè in conceptione nostra, sed etiam secundùm ordinem temporis. ¶ *Secundò*: Nam si tantùm daretur successio secundùm prioritatem & posterioritatem naturæ, seu in consideratione nostra, non haberet motus Angeli continuus unde distingueretur à motu ejus discreto: siquidem uterque careret successione reali, & in utroque potest concipi à nobis aliqua successio rationis. ¶ Nisi mavis dicere, quòd in motu discreto non datur adhuc successio secundùm ordinem naturæ seu in conceptione nostra, benè verò in motu continuo. ¶ Sed contrà est: Nam si in utroque motu acquiritur simul simultate reali tam medium, quàm extremum, quodnam majus fundamentum habebit intellectus noster ad concipiendum, quod medium in uno habet prioritatem naturæ, & non in alio? ¶ *Tertiò*, & *ultimò*: Nam si in motu Angeli continuo daretur tantùm successio secundùm prioritatem & posterioritatem naturæ seu in consideratione nostra, & non successio realis secundùm prioritatem & posterioritatem temporis, sequeretur, quòd Angelus posset naturali sua virtute esse simul simultate reali in duplici loco adæquato, v. g. in cœlo & in terra, ut ex se liquet, quod est impossibile, & contra Damasc. lib. 2. Fidei cap. 3.

§. II.

Posterior assertio circa motum discretum.

177 DIcendum est *secundò*, motum Angeli discretum non posse fieri in instanti. Hanc etiam expresse docet D. Thomas locis suprà relatis, quem sequuntur omnes ejus discipuli.

Et probatur ratione: Nam ad motum discretum localem requiritur omnino successio unius operationis post aliam; sed implicat dari successionem unius operationis post aliam in instanti: ergo implicat, motum discretum Angeli fieri in instanti. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: Tum quia motus Angeli discretus importat unam operationem, per quam Angelus est in termino *à quo* positivo; & aliam, per quam est in termino *ad quem* positivo, non modo permanenti, sed discreto & successivo modo; aliàs non esset motus de loco in locum, sed existentia simultanea & quieta in utroque loco: ergo ad motum discretum localem requiritur omnino successio unius operationis post aliam. Tum etiam: nam ad motum localem omninò pertinet, quòd mobile aliter se habeat nunc ac anteà; sed hoc nequit verificari, nisi detur successio realis unius operationis post aliam: ergo ad motum localem discretum omninò requiritur successio unius operationis post aliam.

178 Respondebis, ad motum discretum solùm desiderari tanquam quid intrinsecum acquisitionem termini *ad quem*, & derelectionem termini *à quo*. Porrò acquisitio termini *ad quem* potest exerceri in instanti; & cùm in eodem instanti, in quo acquiritur terminus *ad quem*, deseratur terminus *à quo*, hinc est, quòd motus discretus quoad omnia sua intrinseca possit compleri in instanti.

Sed contrà est: Nam motus discretus est transitus à loco in locum: ergo existentia in utroque loco requiritur ut quid essentiale & intrinsecum prædicto motui. Antecedens est certum; aliàs non esset motus localis, qui ex generali ratione motus est transitus de termino positivo ad terminum positivum. Consequentia verò probatur: Tum quia *transitus de loco in locum* idem est ac commutatio unius loci pro alio; sed commutatio unius loci

loci pro alio importat intrinsecè & essentialiter existentiā in utroque loco, sicut ad permutationem unius rei pro alia utraque res essentialiter & intrinsecè requiritur: ergo existentia mobilis in utroque loco requiritur essentialiter ut quid essentiale & intrinsecum motui discreto. Tum etiam: nam sicut simplex mutatio est transitus de termino privativo aut negativo ad terminum positivum, ita motus discretus est transitus de termino positivo ad terminum positivum; sed quia simplex mutatio est transitus de termino privativo ad terminum positivum, pertinet intrinsecè & essentialiter ad eam, quod mobile prius sit sub *non esse* termini positivi, & immediatè post sub *esse* termini positivi: ergo etiam ad motum discretum essentialiter & intrinsecè spectat existentia in utroque loco.

179 Tum denique: quia motus continuus, & discretus conveniunt in hoc, quòd uterque est suo modo transitus de loco in locum, seu commutatio unius loci pro alio, licèt differant in eo, quòd motus continuus fit per partes, seu per medium, ut medium est, secus verò motus discretus, ut multoties diximus; sed de ratione intrinseca motus continui est existentia in utroque loco: ergo etiam de ratione intrinseca motus discreti est existentia in utroque loco. Consequentia à paritate constat. Minor verò probatur: Nam de ratione motus continui est, quòd mobile per eum partim sit in termino *à quo* & partim in termino *ad quem*, ut tradit D. Thomas in præf. art. 1. ad 1. ergo est de intrinseca ratione illius existentia in utroque loco.

180 Adde *primò* (per quod præoccupatur quædam tacita objectio) Nam quamvis de motu continuo verè & propriè verificetur, quòd mobile partim est in termino *à quo*, & partim in termino *ad quem*, dum est in medio, secus verò de motu discreto; attamen mobile per motum discretum suo modo est etiam partim in termino *ad quem*, & partim in termino *à quo*: quia existentia in termino *à quo*, prout dicit ordinem vitæ & potentialitatis ad existentiam in termino *ad quem*, est quodammodò medium inter utrumque terminum: ergo etiam est de ratione illius existentia in utroque loco.

Adde *secundò* (per quod dispellitur æquivocatio Adversariorum) Nam vel negandus est Angelo motus discretus; vel eadem ratio est ad hoc, ut existentia in utroque termino sit de intrinseca ratione ipsius: Nam eadem proprietate, qua verificatur, quòd dum est in termino *à quo*, nondum movetur, etiam verificatur, quòd jam non movetur, dum est in termino *ad quem*; sed in instanti, quo verificatur Angelum deserere terminum *à quo*, & acquirere terminum *ad quem*, jam verificatur, quòd est in termino *ad quem*: ergo vel negandum est, quòd existentia in termino *ad quem* sit de intrinseca ratione motus; vel concedendū, quòd existentia in utroque termino est de intrinseca ratione illius; vel tandem negandus est Angelo motus discretus.

Accedit: quòd motus Angeli discretus se habet ad modum quantitatis discretæ; cum hoc tamen discrimine, quòd quantitas discreta est quid permanens, & motus discretus quid successivum; constat autem, quòd prima unitas est pars intrinseca numeri, & illi essentialis: ergo etiam motus discretus resultat ex existentia in termino *à quo*, & ex existentia in termino *ad quem* velut ex duabus partibus illi intrinsecis & essentialibus.

§. III.

Opinio contraria cum suis fundamentis.

181 Scotus in 2. dist. 2. quæst. 12. C. Molina hìc, Becan. 1. part. cap. 1. *de Angelis* quæst. 6. conc. 4. docent, Angelum posse tàm motu continuo, quàm discreto moveri in instanti de uno loco ad alium proximum, quidquid sit de loco distanti: quorum præcipuum fundamentum ex dictis manet enervatum. Nihilominus:

Arguitur *primò*: Angelus potest moveri tanta velocitate, ut nulla detur proportio inter ejus motum & motum corporis, sed hic excessus nequit stare, si motus Angeli nequit fieri in instanti. Minor patet: Nam inter quælibet duo tempora finita datur aliqua proportio.

Nec valet, si dicas, quod ad salvandum excessum prædictum non requiritur, quòd Angelus possit moveri in instanti, sed sufficit, quòd ejus motus possit exerceri in tempore minori & minori usque in infinitum.

Non (inquam) valet. *Primò*: quia ex hoc sequitur, virtutem motivam Angeli esse infinitam. Nam potentia, quę potest attingere effectum perfectiorem & perfectiorem in infinitum, est simpliciter infinita; ut liquet in potentia Dei; & econversò in lumine gloriæ creato, quod quia est simpliciter finitum, non potest esse ratio videndi Deum perfectiori & perfectiori modo in infinitum; sed idem est virtutem Angeli posse moveri in tempore minori & minori in infinitum, ac posse producere effectum perfectiorem & perfectiorem in infinitum: ergo esset simpliciter infinita.

Secundò: Nam inde sequitur, Angelum superiorem non posse moveri velocius quàm inferiorem: quia ex una parte nullus Angelus potest moveri in instanti, & ex alia quilibet Angelus potest moveri in tempore minori & minori in infintum; hoc videtur absurdum: ergo.

182 Ad hoc argumentum respondetur sustinendo solutionem inter arguendum datam. Et ad primam probationem (quæ revera magis urget contra Adversarios, quia multo magis est posse Angelum moveri in instanti, quàm in tempore minori & minori in infinitum, ut ex se liquet) dicendum est, quòd tunc productio effectus perfectioris & perfectioris in infinitum arguit infinitatem simpliciter talem, quando requiritur ex parte causæ perfectio major & major in infinitum, secus verò quando exigit tantùm superioritatem ordinis. Igitur hoc est discrimen inter potentiam Dei & lumen gloriæ ex una parte, & virtutem motivam Angeli ex alia, quòd potentia Dei, quia potest producere effectus perfectiores & perfectiores se excedentes in perfectione specifica in infinitum, est simpliciter infinita; & lumen gloriæ, quod posset elicere visionem intensiorem & intensiorem in infinitum, esset etiam simpliciter infinitum. At virtus, quæ potest se movere in tempore minori & minori in infinitum, solùm requirit superioritatem ordinis: quia tantùm petit remotionem omnium impedimentorum, uti reperitur in quolibet Angelo; & est ejusdem rationis cum illis virtutibus, quæ possunt se extendere ad plura & plura individua in infinitum intra eamdem speciem, ut est virtus caloris, qui potest producere plures & plures ignes in infinitum, & quodlibet lumen gloriæ potest se extendere ad plura & plura individua in infinitum intra eamdem speciem. Unde D. Thomas supra quæst. 25. art. 2. ad 3. docet, infinitatem divinæ potentiæ non manifestari in motu; cum tamen constet, illam posse esse causam motus velocioris & velocioris in infinitum. Per quod patet ad secundam probationem.

183 Arguitur *secundò*: Nam illuminatio fit in instanti: item si corpus moveretur per vacuum posset moveri in instanti: tandem corpus gloriosum potest localiter moveri in instanti: ergo etiam Angelus. Probatur consequentia: Nam ideò in prædictis exemplis verificatur, quia nulla est resistentia ex parte medii retardans prædictum motum, sed nec est in Angelo: ergo.

Ad argumentum respondetur, præfata exempla levissima esse. Ad primum enim dicimus, quòd in illuminatione pars luminis, quæ est in medio, non est eadem cum lumine, quod recipitur in extremo: & sic ibi est ordo causalitatis, qui non requirit successionem & tempus, sed precisè prioritatem naturæ. Unde Div. Thomas hìc art. 3. in corp. & ad 2. docet, quòd illuminatio non est propriè motus, sed simplex mutatio, quia non est transitus à positivo in positivum ob quam rationem exercetur in instanti. At in motu Angeli idem Angelus transit per medium ad extremum, & ibi nullus ordo causalitatis reperitur, estque transitus de termino positivo in positivum; ideoque nequit exerceri in instanti.

Ad secundum, & tertium: Respondetur, quod successio motus localis non solùm provenit ex resistentia medii, sed etiam ex natura ipsius motus, qui est transitus à termino positivo ad positivum; & hac de causa nec corpus potest moveri in instanti per vacuum, nec corpus gloriosum. Unde ex his exemplis potius debet inferri, quod Angelus nec discretè, nec continuè queit moveri in instanti. Mittimus alia argumenta, quia, ut monuimus, ex dictis manent enodata.

DIS-

DISPUTATIO II.

De Intellectu Angeli.

1 Præmissa disputatione de Angelorum substantia, rectus procedendi modus exigit, ut de eorum proprietatibus sermo instituatur. Hæ sunt intellectus & voluntas: sed quia intellectus est prior origine & dignitate, prius de illo, necnon de ejus comprincipiis, hoc est de speciebus, & de intellectione, agendum est. Sed in limine hujus disputationis plura debent supponi utpote pertinentia & exagitata in aliis tractatibus. Nam primò debet supponi, Angelos esse substantias intellectuales, id est intellectu præditos. Hoc præterquamquod est de fide, & colligitur ex pluribus sacræ paginæ testimoniis, satis constat ex dictis tract. 3. disput. 1. dub. 1. ubi cum D. Thoma ostendimus, omnem substantiam immaterialem esse cognoscitivam, & purè spiritualem esse intellectivam. Debet deinde supponi cum communi calculo Thomistarum, contra communem sententiam Jesuitarum, & Scotistarum, intellectum Angeli esse realiter distinctum ab ejus natura. Debet etiam supponi, intellectionem esse distinctam realiter ab ejus intellectu, & potiori titulo ab ejus substantia: Quia de ejus conceptu est, quod sit vitalis; sed est contra conceptum vitæ in actu secundo identitas realis cum suo principio: ergo debet dari distinctio realis inter intellectum angelicum, & quamlibet ejus intellectionem. Maximè: quia sola potentia infinita, & quæ sit actus purus identificat realiter suum actum secundum. Debet tandem supponi ex libris *de Anima*, ad quamlibet intellectionem requiri aliquam speciem. His præsuppositis.

DUBIUM I.

Ad quæ cognoscenda, substantia Angeli cognoscentis gerat munus speciei?

Tria sunt genera entium, pro quibus cognoscendis meritò potest dubitari, an substantia Angeli cognoscentis gerat munus speciei: primum est Deus Optimus Maximus; secundum ipse Angelus cognoscens cum omnibus suis accidentibus tàm separabilibus, quàm inseparabilibus; tertium omnia alia entia extrinseca sive materialia, sive immaterialia. De his omnibus procedit præsens dubium, quod proinde eget ad sui majorem lucem in plures assertiones dividi.

§. I.

Assertio prima circa substantiam Angeli cognoscentis.

2 Dicendum est *primò*, Angelum cognoscentem cognoscere seipsum per suam substantiam. Hanc conclusionem perpetuò tradit D. Thomas, præsertim in hac 1. part. quæst. 56. art. 1. quem sequuntur omnes ejus discipuli, & ex Societate Suarez lib. 2. cum aliis innumeris.

Et probatur ratione ex D. Thoma loco proximè relato, aliisque deducta. Nam substantia Angeli habet quidquid requiritur, ut gerat munus speciei ad cognitionem sui: ergo Angelus cognoscit seipsum per suam substantiam tanquam per propriam speciem. Antecedens probatur: Nam tres conditiones requiruntur in specie, videlicet quòd sit intelligibilis in actu, quòd sit proportionata cum potentia, & quòd uniatur cum ea; sed hæ conditiones inveniuntur in substantia Angeli respectu cognitionis sui. Minor probatur: In primis substantia Angeli est omninò immaterialis, cùm careat materia physica: ergo est intelligibilis in actu. Patet consequentia: nam species intelligibilis non aliter reddit objectum intelligibile, nisi depurando illud à materia. Deinde intellectus dimanat à substantia Angeli tanquam ejus proprietas: ergo est debita proportio inter substantiam Angeli & ejus intellectum. Consequentia est legitima: nulla enim major proportio potest excogitari, quàm inter substantiam & ejus proprietates adæquatas. Tandem quælibet substantia est magis unita cum potentia quàm quælibet alia species, in ea recepta & ab extrinseco adveniens, cùm sit ab ea magis inseparabilis: ergo est etiam intimè unita cum potentia.

Et confirmatur: Nam in visione beata essentia divina gerit munus speciei intelligibilis; non alia ratione nisi quia inveniuntur tres conditiones suprà assignatæ, ut vidimus tract. 2. disp. 2. dub. 1. ergo etiam substantia Angeli gerit munus speciei dum cognoscit seipsum.

3 Respondebis cum Vasquez, concedendo in essentia Angeli respectu proprii intellectus duas priores conditiones, nempe intelligibilitatem in actu, & proportionem cum illo; negando tamen ultimam, scilicet unionem. Nam esto essentia Angeli sit unita cum suo intellectu; hæc tamen unio est præcisè in esse naturali, ultra quam requiritur alia unio in *esse* intelligibili, quæ debet esse distincta à priori. Nam in unione in *esse* naturali essentia se habet per modum subjecti, & intellectus per modum formæ; cum tamen in unione in *esse* intelligibili oppositum debeat evenire. Item in qualibet unione formæ cum subjecto forma ponitur super subjectum, ideoque ad unionem intelligibilem essentiæ Angeli cum proprio intellectu requirebatur, quòd ultra unionem in *esse* naturali, in qua essentia intelligitur prinsquam intellectus, daretur alia unio, in qua intellectus esset prior, quàm essentia, & hæc superponeretur supra illum; quod difficile apparet. Ex alio capite hæc unio in *esse* intelligibili videtur repugnans formæ per se subsistenti, uti est essentia Angeli: nam in omni unione ex forma & subjecto, forma habet rationem partis; quod est contra rationem formæ per se subsistentis.

Hæc evasio ex omni capite corruit, si recolantur, quæ latè diximus tract. supra relato disp. 2. per totam. Ex quibus refellitur *primò*. Nam eo ipso quòd substantia Angeli habeat duas priores conditiones, & ultra eas unionem cum proprio intellectu in *esse* naturali, infallibiliter sequitur habere etiam unionem in *esse* intelligibili: ergo nihil ei deest ad rationem speciei. Antecedens probatur: Nam eo ipso quod essentia divina habeat illas duas priores conditiones respectu intellectus proprii & intellectus creati, & addat aliquam intimam unionem in *esse* entitativo sive per identificationem, sive per intimum illapsum, necessariò infertur habere unionem cum eis in *esse* intelligibili: ergo pariter, eo ipso quòd essentia Angeli habeat duas priores conditiones, & insuper unionem in *esse* naturali, infallibiliter sequitur habere etiam unionem in *esse* intelligibili.

4 Refellitur *secundò*: Nam utramque unionem essentiæ Angeli cum ejus intellectu expressè tradit D. Thomas quæst. 8. *de Verit.* art. 6. ad 2. ubi ait: *Essentia Angeli, quamvis non possit comparari ad intellectum ejus ut actus ad potentiam in essendo* (en unionem in *esse* naturali) *comparatur ut actus ad potentiam in intelligendo* (ecce unionem in *esse* intelligibili, quæ fundatur in præcedenti) ergo essentia Angeli utroque genere unionis unitur cum proprio intellectu. Patet consequentia: nam in unione naturali essentia nequit uniri cum intellectu nisi per modum *subjecti*, ut optimè vidit Vazquez: ergo si ultra hanc fatetur D. Thomas aliam per modum *formæ*, & in *esse* intelligibili, vel expressè deseritur D. Thomas; vel concedenda est unio essentiæ Angeli per modum *speciei* cum proprio intellectu.

5 Refellitur *tertiò* authoritate, & exemplo; simulque occurritur ad id, quod in præfata evasione adducitur de superpositione essentiæ supra intellectum: Nam ut inquit D. Thomas loco proximè relato ad 6. *Nihil prohibet aliquid esse in altero, & illud in eo diversis modis; sicut totum in partibus, & econversò. Essentia enim Angeli est in intellectu ejus, sicut intelligibile in intelligente: intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia.* En quomodò concedit illam duplicem unionem. Et illam confirmat cum unione partium cum natura totali: nam non repugnat, quòd natura totalis ita se habeat per modum formæ respectu partium, quatenus eas formalizat, quòd partes se habeant per modum causæ formalis, quatenus dant *esse* naturæ totali, quin obstet esse causam & effectum

ctum in eodem genere cauſæ formalis, quia eſt in diverſa ſpecie cauſæ formalis, & ſecundùm diverſas conſiderationes: ergo potiori titulo hoc non repugnabit inter eſsentiam Angeli, & ejus intellectum; cùm hoc ſit in diverſis ordinibus, videlicet naturali, & intelligibili.

Quod illuſtrari poteſt alio exemplo: Nam eſsentia comparatur ad exiſtentiam per modum ſubjecti illam recipientis; & tamen poteſt etiam comparari ad illam per modum cauſæ formalis: ergo quòd eſsentia Angeli comparetur per modum ſubjecti reſpectivè ad proprium intellectum, non obeſt, quod poſſit ulterius comparari ad illum per modum formæ intelligibilis. Conſequentia eſt legitima propter proximè dicta, & proximè dicenda. Major, & minor ſolùm egent explicatione: Nam exiſtentia recipitur in eſſentia tamquam in proprio ſubjecto: ergo habet rationem ſubjecti: deinde eſſentia determinat exiſtentiam ad certam ſpeciem: ideo enim exiſtentia eſt hujus ſpeciei potius quàm alterius, quia eſt hujus eſſentiæ potius quàm alterius.

Ex his quærimus à Vazquio, dum partes concurrunt per modum cauſę formalis reſpectu naturæ totalis, vel ſuperponuntur ſupra eam; vel non? Idemque inquirimus de eſſentia reſpectu exiſtentiæ. Quancunque igitur partem dilemmatis eligat, poſſumus & nos eam amplecti in caſu præſenti, quin ex hoc ſequatur aliquod abſurdum.

6 Refellitur *quartò*, & ſimul occurritur ad id, quod addebatur de forma per ſe ſubſiſtenti. Nam ut inquit D. Thomas in hac 1. p. quæſt. 56. art. 1 in corp. *Nihil differt, ad hoc quòd forma ſit principium actionis, quòd ipſa forma ſit aliquando inhærens, & quòd ſit per ſe ſubſiſtens: non enim minùs calor calefaceret, ſi eſſet per ſe ſubſiſtens, quàm calefacit inhærens. Sic igitur, & ſi aliquid in genere intelligibilium ſe habeat ut forma intelligibilis ſubſiſtens, intelligit ſeipſum. Angelus autem, cùm ſit immaterialis, eſt quædam forma ſubſiſtens, & per hoc intelligibilis actu, unde ſequitur, quòd per ſuam formam, quæ eſt ſua ſubſtantia, ſeipſum intelligat.*

Maximè, quia licèt ſit contra rationem formæ per ſe ſubſiſtentis uniri cum aliquo ſubjecto aut quaſi ſubjecto per inhærentiam aut informationem, hoc eſt in *eſſe* naturali; non tamen eſt contra ejus perfectionem uniri in *eſſe* intelligibili, ut liquet in eſſentia divina unita intellectui beati: ergo ex hoc capite non eſt, cur ratio ſpeciei denegari debeat eſſentiæ Angeli reſpectu proprii intellectus. Antecedens probatur ex diſcrimine præcipuo inter unionem intelligibilem, & unionem per informationem aut inhærentiam: in unione enim intelligibili forma non limitatur à ſubjecto, ſed eſt in eo cum tota ſua amplitudine, ut pluries diximus tract. 2. diſput. ſuprà citata: econverſò in unione per informationem aut inhærentiam forma limitatur per ſubjectum. Ex quo oritur aliud diſcrimen, nempè quòd forma in poſteriori unione habet propriè rationem partis, ſecus verò in priori. Utrunque autem diſcrimen ortum ducit ex alio principio inter nos inconcuſſo, & ſatis in Ariſt. & D. Thoma firmato loco proximè relato, nempè quod forma intelligibilis unitur per identitatem cum intellectu, cujus oppoſitum evenit in unione ſivè per inhærentiam ſivè per informationem: ergo non eſt contra rationem formæ per ſe ſubſiſtentis uniri per modum formæ intelligibilis.

7 Ex dictis infertur, Angelum per ſuam ſubſtantiam tanquam per ſpeciem cognoſcere ſuas proprietates. Et ratio eſt: Nam ſpecies repræſentans quidditativè & comprehenſivè aliquam formam conducit ad cognoſcenda omnia ea, quæ in illa continentur, & quorum eſt radix & origo; ſed ſubſtantia Angeli eſt hujuſmodi reſpectu ſuarum proprietatum: ergo Angelus per ſuam ſubſtantiam cognoſcit ſuas proprietates. ¶ Et confirmatur: Nam ſpecies accidentalis reſidens in uno Angelo & repræſentans alium, ſimul repræſentat omnes ejus proprietates: ergo idem dicendum eſt de ſubſtantia Angeli quidditativè repræſentante ſeipſam in ordine ad ſuas proprietates. Dubium tamen eſt de aliis accidentibus in Angelo cognoſcente exiſtentibus, an per ſuam ſubſtantiam tamquam per ſpeciem ea cognoſcat. Sed de hoc idem judicium ferendum eſt ac de accidentibus communibus exiſtentibus in quolibet Angelo, itaut ſi unus Angelus per ſpeciem, qua alium cognoſcit quidditativè & comprehenſivè, cognoſcit etiam omnia ejus accidentia communia, etiam Angelus cognoſcens ſe per ſuam ſubſtantiam cognoſcit per eam omnia ſua accidentia communia: par enim eſt in utroque caſu ratio. Sed ad hoc ex infrà dicendis conſtabit.

Oppoſitam ſententiam noſtræ aſſertioni defendunt Alenſis, Marſilius, & Henricus, quibus adjungi poteſt Vazquez, quatenus docet, Angelum ad cognoſcendum ſeipſum non indigere ſpecie diſtincta ab ejus intellectu, ſed ipſum intellectum ſufficere. Eorum tamen argumenta ſoluta manent tract. 2. diſp. 2. dub. 1. & 4. ubi omninò videri debent, ne acta iterum agamus.

§. II.

Aſſertio ſecunda explicans verbum, in quo Angelus ſe cognoſcit.

8 Dicendum eſt *ſecundò*, ſubſtantiam Angeli in cognitione ſui non uniri per modum *verbi*, ſed produci aliquod verbum ab ipſa ſubſtantia & intellectione diſtinctum. Hæc aſſertio procedit contra Cajet. quæſt. 27. art. 1. §. *Ad tertium*, & Nazarium. Eam tamen tenent communiter Thomiſtæ, & cum eis N. Complut. in lib. *de Anim.* & N. Salm. tract. 2. diſp. 2. num. 248. Quæ *primò* poteſt fulciri teſtimonio D. Thomæ 4. Contra gent. cap. 11. ubi priùs concedens ſubſtantiæ Angeli ad cognitionem ſui rationem *ſpeciei impreſſæ*, poſteà negat rationem *verbi* ſeu ſpeciei expreſſæ his verbis: *Per ſe cognoſcit ſeipſum. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipſorum pertingit: quia licèt intentio intellecta ſit in eis omninò intrinſeca, non tamen ipſa intentio intellecta eſt eorum ſubſtantia, quia non eſt in eis idem intelligere & eſſe.*

Deinde probatur ratione ex prædicto teſtimonio deducta: Nam ſubſtantia, quæ per ſeipſam eſt actu intelligibilis & intellecta, eſt ſimpliciter infinita; ſed ſi ſubſtantia Angeli uniretur per modum *verbi* in cognitione ſui, per ſeipſam eſſet actu intelligibilis & intellecta: ergo licèt ſubſtantia Angeli habeat rationem *ſpeciei* in cognitione ſui, nequit per ſeipſam uniri per modum *verbi*. Conſequentia conſtat: Et minor eſt certa: nam de ratione ſpeciei eſt reddere objectum actu intelligibile, & de ratione verbi eſt reddere illud actu intellectum. Major autem probatur: Nam ſubſtantia, quæ in aliqua linea identificat à prima uſque ad ultimam actualitatem, eſt ſimpliciter infinita, & ita nulla ſubſtantia creata ob hanc rationem identificat ſuam exiſtentiam, nec ſuam operationem; ſed ſubſtantia, quæ per ſeipſam eſt actu intelligibilis & intellecta, identificat à prima uſque ad ultimam actualitatem in linea intelligibili: ergo eſt ſimpliciter infinita. Minor probatur: Actus primus in linea intelligibili eſt objectum eſſe actu intelligibile ratione ſpeciei, & actus ſecundus ſeu ultimus ejuſdem lineæ eſt eſſe actu intellectum ratione verbi, ut ex ſe liquet: ergo ſubſtantia, quæ per ſeipſam eſt actu intelligibilis & intellecta, identificat à prima uſque ad ultimam actualitatem in linea intelligibili.

Et confirmatur *primò*: Nam ideo eſſentia divina poteſt ſupplere vices verbi in viſione beata, quia eſt actus purus ſeu infinita; & ideo eſt actus purus, quia eſt actu intelligibilis & intellecta per ſeipſam, ut fusè tradidimus tract. 2. diſp. 2. dub. 6. præſertim num. 91. ergo cùm ſubſtantia Angeli non ſit actus purus, nequit per ſeipſam eſſe actu intellecta, nec exercere rationem *verbi*.

9 Confirmatur *ſecundò*, ſimulque præcluditur quædam evaſio, quæ huic rationi poteſt adhiberi: Nam ſi ſubſtantia Angeli poſſet uniri per modum *verbi* in intellectione ſui, identificaret ſibi intellectionem, ac proinde eſſet actus purus tàm in linea intelligibili, quàm in linea intellectiva; ſed hoc repugnat: ergo repugnat etiam, quod uniatur per modum *verbi*. Major probatur: nam intellectio mediat inter ſpeciem & verbum, vel quia eſt productio, verbi vel quia eſt unio actualiſſima intellectus actuati per ſpeciem cum objecto ſeu verbo: ergo ſi ſubſtantia Angeli per ſeipſam uniretur per modum *verbi*, identificaret ſecum ipſam intellectionem. Patet conſequentia: nam quidquid identificat ſecum extrema, etiam identificare debet quidquid mediat inter ea: cumque intellectio mediet inter ſpeciem & verbum, ſi ſubſtantia Angeli identificat ſecum rationem ſpeciei & verbi, neceſſario debet ſecum identificare intellectionem.

10 Sed obiicies *primò*: Nam inter ſubſtantiam per modum naturę & ſpeciem mediat intellectus; & tamen ex

ex eo quod substantia Angeli uniatur per modum *speciei*, non sequitur quod identificet secum intellectum: ergo pariter ex eo quod uniatur per modum *verbi*, non infertur, quod identificet secum intellectionem.

Obiicies *secundò*: Nam quodlibet objectum identificatur cum specie & verbo in *esse* intelligibili; & tamen inde non probatur esse actum purum adhuc in *esse* intelligibili: ergo ex eo quòd substantia Angeli exerceret per seipsam rationem *speciei* & *verbi*, minus rectè arguitur esse actum purum. Major continet doctrinam à nobis stabilitam tract. 2. disp. 2. dub. 2.

Obiicies *tertiò*: Nam verbum productum per intellectionem est ejusdem immaterialitatis cum specie, solumque addit quandam majorem actualitatem, finitam tamen, suprà speciem: ergo substantia, quæ suppleret vices verbi, non haberet majorem immaterialitatē, quàm habet in ratione speciei, nec majorem actualitatem, quàm habet verbum productum: ergo haberet immaterialitatem, & actualitatem finitam, ac proinde non esset actus purus.

Obiicies *quartò*: Nam substantia Angeli non solùm est actu intelligibilis, sed semper est actu intellecta à seipsa, quia est necessitata ad intellectionem sui: ergo habet rationem *verbi*.

11 Ad primam objectionem respondetur, negando majorem, si in sensu rigoroso sumatur. Hæc enim est differentia inter intellectionem respectivè ad verbum, & speciem seu objectum comparativè ad intellectum, quod intellectio est egressio vitalis ab intellectu & productio verbi, & his de causis nequit non mediare inter speciem & verbum. Objectum verò sivè per seipsum sivè per speciem comparatur ad intellectum tanquam extremum unibile immediate cum intellectu, ejusque unio fieri potest vel per superpositionem speciei supra intellectum, ut contingit in omnibus speciebus accidentalibus; vel per immediatam conjunctionem substantiæ per modum naturæ cum intellectu, ex qua oritur unio sui cum illo in *esse* intelligibili, ad quod non requiritur, quod superponatur supra intellectum, sed quod supposita unione in *esse* entitativo & per modum subjecti, stante eadem situatione (ut sic dicamus) rerum, ulterius substantia ipsa uniatur intellectui per modum formæ intelligibilis. Et ita contingit in substantia Angeli. Unde non sequitur, quod propriè loquendo intellectus mediet inter substantiam Angeli per modum *naturæ*, & inter seipsam per modum *speciei*, & ob eandem rationem non oportet, quod substantia identificetur cum intellectu.

12 Ad secundam respondetur, juxta dicta loco citato in objectione num. 38. quòd identificatio inter objectum, speciem, & verbum propterea non arguit summam actualitatem, quia fit mediis tribus entitatibus realiter distinctis, proindeque identificatio ista non esset simpliciter talis sed tantùm secundum quid & in linea diminuta. At si substantia aliqua per seipsam uniretur in ratione *speciei* & *verbi*, identificaret absolutè & simpliciter adhuc in linea intelligibili à prima radice ejusdem lineæ, usque ad ultimam ejus actualitatem, quod est proprium actus puri. Recolantur ibi dicta.

Ad tertiam respondetur, quòd licèt verbum productum per intellectionem non dicat actualitatem summam & infinitam, verbum tamen indistinctum à specie & objecto necessariò debet esse actus purus, quia tunc objectum excludit omnem umbram potentialitatis & limitationis. Quod illustrari potest hoc exemplo: existentia enim creata, quia distinguitur realiter ab essentia, non est actus purus, esto sit actus ultimus naturæ. At si identificaretur realiter cum essentia, hæc esset actus purus. Idem argueretur ex identificatione substantiæ cum potentia immediatè operativa, & ex identificatione potentiæ cum operatione. Pariformiter ergo discurrendum est de substantia, quæ per suammet entitatem posset exercere rationem *speciei* & *verbi*.

Ad quartam respondetur, quòd si aliquid convinceret, argueretur ex ea, quod substantia Angeli non distinguitur ab intellectione sui, quod est omninò implicatorium. Magis ergo requiritur ad hoc, ut substantia Angeli identificet secum intellectionem & rationem *verbi*, quàm ad hoc quod sit necessitatus ad intellectionem sui. Ad primum enim requiritur, quod excludat omnem potentialitatem tàm in ordine intelligibili, quàm in ordine intellectivo, & hoc est proprium actus puri. Ad secundum tantùm desideratur, quod sit vivens: omne enim vivens necessitatum manet ad vitam in actu secundo, ut liquet in vegetabili, quod necessitatum est ad motum cordis: & cum in Angelo non sit alia operatio, seu vita in actu secundo præter *intelligere* & *velle*, & inter omnes ejus intellectiones ad nullam magis determinetur quàm ad cognitionem sui, propterea est necessitatus ad sui actualem cognitionem. Sed de hoc fortè nonnulla dicemus infrà.

§. III.

Assertio tertia explanans speciem, qua Angelus Deum Authorem naturalem cognoscit?

13 Dicendum est *tertiò*, Angelum neque per suam substantiam, neque per aliam speciem superadditam cognoscere Deum quidditativè licèt abstractivè cognitione naturali: substantiam verò illius concurrere per modum speciei incognitæ, & per modum objecti priùs cogniti ad cognitionem Dei naturalem. Hæc conclusio quoad omnes suas partes traditur à N. Salm. in præf. disp. *6*. dub. 4. & 5. Et quoad primam partem procedit contra Scotum, & nonnullos Patres Societatis: quoad secundam contra Ferre, Rios, & alios paucos Thomistas; & quoad tertiam contra Nazarium.

Quoad primam partem, suppositis his quæ tradidimus ex D. Thoma tract. 2. disp. 2. dub. 5. facile suadetur: Nam species repræsentans Deum quidditativè debet esse ejusdem immaterialitatis cum Deo; sed repugnat species creata, quæ sit ejusdem immaterialitatis cum Deo: ergo Angelus neque per suam substantiam, neque per aliam speciem superadditam potest cognoscere Deum quidditativè cognitione naturali.

14 Respondebis, permittendo majorem de repræsentatione intuitiva Dei, secus verò de repræsentatione quidditativa abstractiva.

Contrà est *primò*: Nam omnis species repræsentans Deum quidditativè, estò repræsentaret abstractivè, debet esse ejusdem immaterialitatis cum Deo: ergo ruit solutio. Antecedens probatur: Nam omnis species repræsentans quidditativè aliquod objectum, vel repræsentat illud immediatè, vel mediatè; sed neutro modo potest illud repræsentare, nisi sit vel ejusdem, vel majoris immaterialitatis cum eo: ergo species creata estò repræsentaret Deum abstractivè, si tamen repræsentaret eum quidditativè, erit ejusdem immaterialitatis cum Deo. Minor solùm eget explicatione: nam tunc species repræsentat aliquod objectum mediatè quidditativè, quando objectum per se primò repræsentatum continet per modum causæ eminentis aliquem effectum: quo pacto essentia divina repræsentat creaturas, & certum est, quod nulla species creata hoc modo repræsentat Deum mediatè quidditativè. Et tunc species repræsentat immediatè quidditativè, quando continet in *esse* repræsentativo naturam ipsius objecti, quod est idem ac esse ejusdem immaterialitatis cum objecto: ergo species repræsentans Deum quidditativè, etsi abstractivè, debet esse vel ejusdem vel majoris immaterialitatis cum Deo.

Secundò: Nam non stat, speciem aliquam repræsentare Deum quidditativè, & non repræsentare illum intuitivè: ergo si repugnat species creata repræsentans Deum intuitivè, etiam repugnat species creata repræsentans Deum quidditative. Antecedens probatur: Tum quia omnis species repræsentans objectum quidditativè, si semel est existens, etiam repræsentat illud intuitive: cùm notitia intuitiva non distinguatur specie à quidditativa abstractiva, sed tantùm penes quandam denominationem extrinsecam, quatenus notitia intuitiva connotat rem ut existentem, notitia verò quidditativa abstractiva connotat illam ut non existentem, quæ differentia est extra genus notitiæ, & se tenens præcisè ex parte objecti, absque ulla immutatione ex parte ipsius notitiæ aut speciei. Tum etiam: quia existentia Dei est quidditas essentialis illius: ergo species repræsentans Deum quidditativè, etiam repræsentat illum ut existentem, ac proindè intuitivè.

15 Secunda pars conclusionis, videlicet quòd essentia Angeli concurrit per modum speciei incognitæ ad cognitionem Dei naturalem, apertè colligitur ex D. Thoma quæst. 56. art. 3. Et probatur ejus ratione: nam Angelus per seipsum Deum cognoscit in quantùm est imago & similitudo Dei, juxta illud Ezechiel. 28. *Tu signaculum*

talem ſimilitudinis: ergo ſubſtantia Angeli concurrit per modum ſpeciei incognitæ ad cognitionem Dei naturalem. Conſequentia probatur: nam non ſtat eſſe ſimilitudinem Dei, & ut talem uniri intimè cum ejus intellectu & non concurrere per modum ſpeciei impreſſæ; ſed ſubſtantia Angeli unitur intimè cum ſuo intellectu per modum ſpeciei, ſecundùm totum id, quod repræſentat: ergo cum ſit ſimilitudo Dei, debet ad eum cognoſcendum concurrere per modum ſpeciei impreſſæ.

Urgetur hoc: Eatenus aliquid concurrit præcisè per modum objecti cogniti ad cognoſcendum aliud, quatenus ſe habet purè extrinsecè per modum objecti: ſicut fumus concurrit per modum objecti prius cogniti ad cognitionem ignis, quia non unitur cum potentia: econtra ſpecies fumi concurrit etiam per modum ſpeciei ad cognoſcendum ignem, quia eſt unita intrinſecè cum potentia, & aliquo modo repræſentat ignem, itaut non ſolùm ſit ſpecies impreſſa fumi, ſed etiam ipſius ignis: ergo cùm ſubſtantia Angeli ſit ſimilitudo Dei, & aliunde ſit per ſeipſam unita cum ſuo intellectu, nequit non concurrere per modum ſpeciei impreſſæ ad cognitionem Dei naturalem.

16 Confirmatur: Nam idipſum præſtat ſubſtantia in actu primo ſeu per modum ſpeciei, quod præſtat verbum productum per ſuam cognitionem; ſed verbum, quod Angelus producit per cognitionem Dei naturalem, non ſolum concurrit per modum *verbi* ad cognoſcendum ſeipſum, ſed etiam ad cognoſcendum Deum authorem naturalem: ergo etiam ſubſtantia Angeli concurrit per modum *ſpeciei* ad cognitionem Dei naturalem. Major eſt certa: quia verbum continet in actu ſecundo omne id, quod continet ſpecies in actu primo. Minor verò probatur: tum quia id habet verbum in ratione *verbi*, quod habet cognitio in ratione *cognitionis*; ſed cognitio, qua Angelus cognoſcit ſe ipſum, ſe extendit ad cognoſcendum Deum authorem naturalem: ergo etiam verbum productum per cognitionem ſui repræſentat Deum authorem naturalem. Tum etiam: nam quando nos ex cognitione effectus pervenimus naturali diſcurſu ad cognitionem cauſæ, producimus verbum, quod repræſentat ipſam cauſam, aliàs per cognitionem cauſæ deductam ex cognitione effectus vel nullum verbum produceretur, vel iterum produceretur verbum productum per cognitionem effectus; ſed Angelus diſcurſu virtuali ſeu eminentiali præſtat totum id, quod nos facimus diſcurſu formali: ergo verbum, quod Angelus producit per cognitionem ſui & Dei authoris naturalis, etiam repræſentat ipſum Deum.

17 Tertia pars, ſcilicet quòd ſubſtantia ducit ad cognitionem Dei naturalem per modum objecti cogniti, ſicut fumus ducit hoc modo ad cognitionem ſignati, expreſsè traditur à D.Thoma loco ſuprà relato, ubi ait: *Unde magis iſta cognitio tenet ſe cum ſpeculari, quia ipſa natura Angelica eſt quoddam ſpeculum divinam ſimilitudinem repræſentans*; ſed ſimilitudo, quæ in ſpeculo reſultat, ſolum ſe tenet ut objectum priùs viſum: ergo ſubſtantia Angeli ducit ad cognitionem Dei naturalem per modum objecti prius cogniti.

Et probatur hac brevi ratione: Nam ſubſtantia Angeli eſt ſimilitudo Dei, aliunde Deus nequit immediatè ab Angelo naturaliter cognoſci: ergo ducit ad cognitionem Dei naturalem per modum objecti prius cogniti ut *quod*. Antecedens quoad utranque partem ſatis patet ex ſupra dictis. Conſequentia verò probatur: nam omne objectum quod eſt alteri ſimile, eo ipſo quòd in ſe cognoſcatur, & alterum non cognoſcatur immediatè, nequit non ducere ad cognitionem iſtius.

Et confirmatur: Nam qui comprehendit effectum alicujus cauſæ, nequit ex vi hujus cognitionis non cognoſcere cauſam; ſed Angelus eſt effectus ſimilimus Dei: ergo cum Angelus cognoſcat ſe comprehenſivè, nequit non ex hujus cognitionis cognoſcere Deum authorem naturalem. Jam ſic; ſed iſte modus cognoſcendi cauſam per effectum ſe habet per modum objecti cogniti: ergo.

18 Sed contra primam partem concluſionis arguit Scotus: Angelus cognoſcit Deum authorem naturæ cognitione clara & diſtincta; ſed per ſuam ſubſtantiam nequit cognoſcere Deum cognitione clara & diſtincta, ſed confuſa: ergo Angelus cognoſcit Deum naturaliter per ſpeciem diſtinctam à ſua ſubſtantia. Minor eſt certa: nam ſubſtantia Angeli nequit Deum repræſentare clarè & diſtinctè; ideoque non poteſt illum cognoſcere clarè & diſtinctè per ſuam ſubſtantiam. Major verò probatur: Nam Angelus cognoſcit Deum naturaliter perfectiori modo, quàm homo in ſtatu innocentiæ; ſed iſte exceſſus nequit ſe explicare niſi elevando cognitionem, qua Angelus cognoſcit Deum, ad hoc ut ſit clara & diſtincta: ergo. Maximè quia Div. Thomas quæſt. 18. *de Verit.* art. 1. ad 2. videtur concedere homini in ſtatu innocentiæ ſpeciem ſolum Deum repræſentantem.

Et confirmatur *primò*: Nam non repugnat ſpecies creata quidditativa ſimulque abſtractiva Dei: ergo de facto datur in Angelis. Antecedens probatur: Nam D. Paulus poſt raptum recordabatur divinæ eſſentiæ; ſed hoc nequit fieri niſi per ſpeciem ex viſione relictam in memoria, & divinam eſſentiam diſtinctè repræſentantem: ergo non repugnat ſpecies creata quidditativa ſimulque abſtractiva Dei.

Confirmatur *ſecundò*: Cognitio naturalis, qua Angelus Deum cognoſcit, eſt ejuſdem ſpeciei in omnibus Angelis: ergo debet fieri per ſpeciem ipſum Deum per ſe primò repræſentantem. Conſequentia videtur legitima: quia cum cognitio ſumat ſpeciem à ſuo principio, quod habet rationem formæ, ſi non datur hujuſmodi ſpecies, tot erunt principia, quot ſunt ſubſtantiæ Angelorum, ac proinde juxta diſtinctionem Angelorum erunt diſtinctæ cognitiones naturales Dei. Antecedens verò probatur: Nam beatitudo naturalis eſt in omnibus Angelis ejuſdem ſpeciei; ſed in cognitione naturali Dei conſiſtit beatitudo naturalis Angelorum: ergo cognitio Dei naturalis eſt in omnibus Angelis ejuſdem ſpeciei Major probatur *primò*: Quia beatitudo ſupernaturalis eſt in omnibus ejuſdem ſpeciei: ergo etiam beatitudo naturalis. *Secundò*: Quia terminatur ad idem objectum, nempè ad eundem finem naturalem. *Tertiò*: Quia elicitur medio habitu ſapientiæ, qui in omnibus eſt ejuſdem ſpeciei.

19 Ad argumentum reſpondetur, diſtinguendo maj. *cognitione clara & diſtincta*, quæ ſimul ſit quidditativa, neg. maj. aliter conc. maj. Dicimus ergo, quòd Angelus nequit diſtinctè & quidditativè cognoſcere naturaliter Deum, quia iſte modus cognoſcendi eſt proprius ſtatus beatifici & ſupernaturalis. Benè verum eſt, quod cognoſcit Deum ſecundùm aliqua prædicata ſpecialia, quatenus cognoſcit Deum eſſe ens per eſſentiam, infinitum, æternum &c. qua cognitione diſtincta gaudebat homo in ſtatu innocentiæ: quod & non amplius intendit Div. Thomas loco in argumento relato, ut videri poteſt in hac 1. part. quæſt. 64. art. 1. ad 3. Semper tamen hæc cognitio reſultat ex creaturis, & ad modum earum. Cum quo rectè componitur, quod cognitio Angeli eſſet perfectior quàm cognitio hominis in illo pacatiſſimo ſtatu: quia Angelus cognoſceret per medium immaterialius quàm homo, ut ex ſe conſtat.

Ex quo facilè percipies differentiam inter cognitionem, qua Angelus per ſuam ſubſtantiam cognoſcit naturaliter Deum, & alium Angelum: nam alium Angelum tantum cognoſcit confusè, quia non cognoſcit illum niſi quoad prædicata communia Angelo cognoſcenti, & Angelo cognito; ad eum modum quo homo per ſpeciem repræſentativam hominis cognoſcit equum quoad gradum communem animalis: At Deum non ſolum cognoſcit quoad prædicata communia ſed etiam quoad aliqua prædicata ſpecialia ipſius Dei. Et ratio hujus diſcriminis eſt: quia cognitio, quam unus Angelus per ſuam ſubſtantiam habet de alio, ſolum fundatur in convenientia unius cum alio: cognitio verò, quam habet de Deo, non fundatur in ſola convenientia analogica inter utrunque, ſed etiam in eo quod eſt effectus ſimilimus Dei, qui petit ab eo fieri per creationem & ex nihilo. Et hinc provenit, quod cognoſcens hanc imaginem perfectiſſimam, cognoſcit Deum ſecundùm ea prædicata, quæ exiguntur in Deo, ut producat talem imaginem, inter quæ ſunt aliqua propria, ut ſunt ea, quæ ſupra retulimus, & alia hujuſmodi.

Ad primam confirmationem reſpondetur, negando antecedens. Ad cujus probationem dicimus, Div. Paulum poſt raptum non recordaſſe divinæ eſſentiæ, ſed aliarum rerum quas aliàs in ea vidit. Et ideo non fuit neceſſe, quod in eo remaneret ſpecies eſſentiæ divinæ. Sed pro hoc vide N. Salm. tract. 17. diſp. 3. à num. 84.

¶ Ad ſecundam reſpondetur, negando antecedens, pari-

utérque majorem suæ probationis. Nec ejus motiva aliquid convincunt: Non primum, quia beatitudo supernaturalis in omnibus beatis habet idem objectum primarium, nempè essentiam divinam, cujus oppositum contingit in beatitudine naturali. Nec secundum, propter eandem rationem. Nec tertium: quia sicut intellectus angelici distinguuntur specie, ita habitus naturales intellectuales; quam distinctionem satis persuadet diversa eorum immaterialitas.

20 Contra secundam partem conclusionis arguit Ferre *primò* ex D. Thoma 1. part. quæst. 56. art. 3. ubi ait: *Magis ista cognitio tenet se cum speculari: quia & ipsa natura Angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repræsentans.* Constat autem, quod similitudo resultans in speculo, solum se tenet ex parte objecti visi, non ex parte potentiæ: ergo substantia Angeli non est species impressa ad cognoscendum Deum naturaliter, sed tantum ducit ad cognitionem Dei naturalem per modum objecti prius cogniti.

Secundò: Nam essentia Angeli eo modo repræsentat Deum, quo effectus similis causæ repræsentat causam; sed licèt ad cognoscendam causam in effectu sufficiat species effectus, nunquam tamen species effectus est species causæ: ergo estò Angelus non indigeat specie distincta à sua substantia ad cognoscendum Deum naturaliter, non sequitur esse speciem impressam Dei. ¶ Confirmatur: Substantia Angeli tantum est similitudo virtualis Dei; sed hæc similitudo non sufficit, ut sit species impressa Dei, quia non movet intellectum nisi ut cognita: ergo.

21 Ad primum ex authoritate desumptum: Respondetur, Angelicum Præcept. stare pro nobis cum dicat ibi, quod cognitio, qua Angelus Deum cognoscit per suam substantiam, comparatur visioni, media similitudine existente in potentia. Comparatur insuper speculo: quia ejus substantia non solum habet rationem speciei ad cognoscendum Deum, sed etiam rationem objecti prius cogniti.

Ad secundum respondetur, quòd effectus dupliciter ducit in cognitionem causæ, sicut causa in cognitionem effectus: primò ut objectum cognitum, in quo cognoscitur effectus: secundò quatenus immittit speciem in potentiam, quæ primariò & formaliter repræsentet effectum & virtualiter causam. Licèt ergo prius non sufficiat ad rationem speciei, benè vero posterius. Et hoc modo se habet substantia Angeli ut unita cum suo intellectu, quæ primario repræsentat seipsam, & secundariò & virtualiter Deum, ideoque ad cognoscendum utrumque exercet munus speciei. Per quod constat ad confirmationem: nam similitudo virtualis sufficit ad rationem speciei, ut constat in essentia divina, quæ est species impressa omnium creaturarum, esto repræsentet illas tantum virtualiter, quidquid dicat Ferre.

Contra tertiam partem conclusionis nullum argumentum alicujus momenti obiicit Nazarius, cui oporteat occursum iri.

§. IV.

Assertio quarta, in qua declaratur, substantiam Angeli cognoscentis non deservire ad cognitionem claram alterius objecti à se distincti.

22 Dicendum est *quartò*, substantiam Angeli cognoscentis non sufficere ad congnoscenda clarè, distinctè, & quidditativè alia objecta extrinseca, sed ad hoc indigere speciebus superadditis. Secunda pars evidenter infertur ex prima, si vera est sententia N. Complut. *de Anima* disp. 17. quæst. 1. ubi probant ad omnem cognitionem, necessariam esse aliquam speciem: quam expressè docet D. Thomas pluribus in locis, quem sequuntur Scotus & communiter Scolastici, excepto Vazquez cum aliis sociis.

Prima verò & præcipua pars assertionis traditur à D. Thoma in hac 1. part. quæst. 55. art. 1. ubi ait: *Solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam substantiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.*

Deinde probatur ratione, qua præcluditur quædam evasio, quæ prædicto testimonio potest adhiberi: Nam essentia Angeli nequit continere sive in *esse* entitativo, sive in *esse* intelligibili aliud objectum extra se: ergo nequit habere rationem speciei ad cognoscendum aliud objectum extra se existens. Consequentia est legitima: quia ut ex Arist. 11. Methaphys. text. 51. & ex D. Thoma loco citato ad 2. constat, intellectus in actu est res intellecta in actu, inquantùm res intellecta debet esse intra intellectum per formam, per quam intelligitur. Antecedens quoad primam partem est certum: quia constat ex genere & differentia distinctiva ab alio quolibet objecto extrinseco. Quoad secundam verò probatur: nam id quod per se primò est institutum ad essendum, non ad repræsentandum, non potest aliud præcontinere nisi id, quod continet in *esse* entitativo; ad differentiam eorum quæ per se primò instituta sunt ad repræsentandum, quæ quia provisa sunt à natura ad supplendum defectum ipsius naturæ in *esse* entitativo, benè possunt continere alia à se: & sic videmus dari speciem lapidis repræsentantem lapidem & continentem naturam lapidis; sed substantia Angeli non est per se primo instituta ad repræsentandum, ut ex se liquet: ergo nequit continere in *esse* intelligibili naturam alicujus objecti extrinseci.

23 Oppositam sententiam tenuerunt aliqui, qui suppresso nomine referuntur: quoad Angelos eam probabilem reputat D. Thomas q. 8. *de Verit.* art. 7. licèt apertè præferat nostram sententiam, ut recolenti ejus verba constabit.

Arguitur tamen *primò*: Angelus cognoscit se comprehensivè per suam substantiam: ergo per suam substantiam cognoscit quidditativè omne ens naturale. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: Nam qui comprehendit causam, etiam cognoscit quidditativè omnes actus illius, necnon objecta illorum connaturalia; sed substantia Angeli medio intellectu & voluntate est causa omnium volitionum & intellectionum: ergo si seipsum comprehendit per suam substantiam, cognoscit quidditativè omnia entia naturalia. *Augetur:* Eoipsò quòd omnipotentia sit causa omnium possibilium, qui comprehenderet omnipotentiam, cognosceret quidditativè omnia possibilia: ergo pariter si Angelus est causa omnium suarum intellectionum & volitionum, potest cognoscere per suam substantiam omnes intellectiones & volitiones, ac proinde omnia objecta illarum materialia si per seipsum se comprehendit.

Confirmatur *primò*: Nam ens in tota sua latitudine est objectum adæquatum intellectus Angeli, ita taliter quòd habeat virtutem proximam ad cognoscendum omne ens naturale; sed Angelus per suam substantiam comprehendit suum intellectum: ergo etiam cognoscit perfectè totum ens naturale. Patet consequentia: quia comprehensa potentia debet perfectè cognosci objectum ejus connaturale.

Confirmatur *secundò:* Nam comprehensa essentia Angeli, etiam comprehenduntur species naturales in eo existentes; sed comprehensis speciebus, etiam cognoscuntur quidditativè earum objecta: ergo cum Angelus per suam substantiam seipsum comprehendat, etiam comprehendit species omnium rerum naturalium, & consequenter per eam cognoscit omnia entia naturalia. Major probatur: Nam species deserviens ad cognoscendum Angelum, etiam deservit ad cognitionem omnium aliorum accidentium, quæ in ipso sunt, ut suprà insinuavimus.

Arguitur *secundò*: Nam species angelica repræsentans naturam communem, etiam repræsentat naturas sub ea contentas sufficienti modo ad cognoscendas eas quidditativè; sed essentia Angeli repræsentat rationem communem entis, nec non rationem communem intellectualem: ergo etiam repræsentat omnes rationes particulares contentas sub ente & sub genere intellectuali: ergo Angelus per suam substantiam potest cognoscere quidditativè omnia entia naturalia sivè materialia; sivè spiritualia.

24 Ad primum argumentum: Respondetur, concedendo antecedens; sed negando consequentiam. Cujus probatio in multis deficit: deficit enim primò in eo quod, cōprehensa essentia Angeli, debeant cognosci quidditativè omnes ejus intellectiones & volitiones. Quia ex comprehensione essentiæ tantum sequitur cognitio quidditativa illorum actuum seu effectuum, quorum est causa adæquata & necessaria; intellectus verò Angeli non est causa adæquata omnium suarum intellectionum, quia ad eas iterum requiruntur species supperadditæ. Deficit

etiam

etiam in eo, quod cognitis quidditativè & comprehensivè intellectionibus cognoscantur quidditativè objecta earum: nam Christus per scientiam infusam comprehendit visionem beatam, & non propterea cognoscit quidditativè essentiam divinam, quæ est objectum primarium visionis. Neque vim aliquam sumit argumentum ab omnipotentia, propter apertam disparitatem inter eam & intellectum nostrum: omnipotentia enim est virtus adæquata essentiæ divinæ, quæ adæquatè & perfectè continet omnia: unde non est mirum, quòd, comprehensa omnipotentia, cognoscantur comprehensivè omnes ejus effectus. Intellectus autem angelicus non est hujusmodi respectu omnium suarum intellectionum: ideoque ex cognitione quidditativa & comprehensiva sui non infertur cognitio quidditativa omnium ejus intellectionum.

Ex his respondetur ad primam ejus confirmationem: quòd ex comprehensione intellectus creati tantum infertur cognosci ejus objectum imperfectè & confusè: quia omnia entia in particulari tantum continet in potentia usque dum informetur speciebus cujuslibet entis in particulari. ¶ Ad secundam respondetur etiam ex dictis, quod ex comprehensione essentiæ Angeli solum infertur quædam cognitio imperfecta & confusa omnium specierum accidentalium in eo existentium sub *esse* intelligibili, quidquid sit de cognitione earum secundum suum *esse* entitativum, de quo infrà.

Ad secundum argumentum: respondetur, concessis præmissis; negando consequentiam. Et ratio discriminis sistit in diverso modo repræsentandi naturam communem, quem habet substantia Angeli, & alia species accidentalis. Substantia enim Angeli repræsentat directè & per se primò rationem atomam, & indirectè & ex consequenti conceptus communes: at species accidentalis per se primò repræsentat rationem communem, & ex consequenti rationes differentiales, ut infrà dicemus: & ob hanc disparitatem species accidentalis deserviens in Angelo ad cognoscendam naturam communem deservit ad cognitionem perfectam rationum particularium, secus verò substantia Angeli.

DUBIUM II.

Utrùm Angelus cognoscat alium Angelum, vel substantiam materialem, per hoc quòd utraque uniatur cum Angelo cognoscente per modum speciei?

IN dubio præcedenti vidimus, substantiam Angeli cognoscentis non esse speciem sufficientem ad cognoscenda alia à se distincta & extrinseca. Superest ut videamus, an substantia objecti cogniti possit uniri per modum *speciei*?

§. I.

Duplex assertio.

25 DIcendũ est *primò*, res materiales nõ posse uniri per modũ *speciei* cum intellectu angelico. Hanc conclusionẽ expressè tradit D. Thomas infrà quæst. 57. art. 1. & q. 2. *de Verit.* art. 2. quem sequuntur communiter Scholastici, & præcipuè omnes Thomistæ. Et probatur ejus ratione: nam inter intellectum & speciem in eo connaturaliter receptam requiritur convenientia in eodem gradu immaterialitatis; sed nullum objectum materiale habet aliquam convenientiam in immaterialitate cum intellectu angelico: ergo objectum materiale nequit per modum speciei uniri cum intellectu angelico. Major pro nunc supponitur, maximè quia illam tradit D. Thomas loco supra relato ex 1. part. ubi ait: *Omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus, in quo est.* Minor verò probatur: nam nullum objectum materiale habet convenientiam in immaterialitate cum intellectu humano, ideoque neque unitur, neque potest uniri cum eo per modum speciei: immò nec color per suammet entitatem unitur cum potentia visiva, nec aliud objectum, materiale cum sensibus internis: ergo nec habet convenientiam in immaterialitate cum intellectu angelico. Hæc ratio, quæ efficacissimà est, novum robur accipiet ex proximè dicendis pro secunda assertione.

26 Dicendum est *secundò*, substantiam Angeli cogniti non posse uniri per modum speciei cum intellectu alterius Angeli cognoscentis. Hanc etiam conclusionem expressè docet Div. Thomas in hac 1. part. quæst. 56. art. 2. quæst. 8. *de Verit.* art. 7. & 2. Contra gent. cap 98. ubi ratione tertia ita cõcludit: *Impossibile igitur, videtur quod una* (videlicet substantia separata) *videatur ab altera per essentiam suam.* Angelicum Magistrum sequuntur omnes ejus discipuli, & plures extra ejus Scholam.

Et probatur *primò* ratione: Nam substantia unius Angeli nequit cum intellectu alterius Angeli uniri per modum speciei seu in *esse* intelligibili, quin uniatur cum illo aliqua unione in *esse* naturali; sed substantia unius Angeli nequit uniri ullo genere unionis in *esse* naturali cum intellectu alterius Angeli: ergo neque potest uniri per modum speciei. Probatur major: Tum quia *esse* intelligibile fundatur supra *esse* entitativum: ergo sicut nequit dari *esse* purè intelligibile nisi fundatum in *esse* entitativo, ita nequit aliquid uniri cum alio in *esse* intelligibili, nisi præsupponatur aliqua unio in *esse* entitativo. Tum etiam: quia essentia divina (estò sit magis præcisiva) adhuc non unitur per modum speciei cum intellectu beati nisi præeunte unione entitativa per intimum illapsum. Tum denique: quia nulla alia species unitur in *esse* intelligibili, nisi præsupponatur aliqua unio entitativa vel per inhærentiam, ut contingit in omni specie accidentali; vel per modum subjecti cum potentia, uti se habet substantia Angeli cum proprio intellectu.

27 Deinde probatur minor primi syllogismi: Nam in *esse* entitativo non aliter potest uniri, nisi vel per informationem, vel per modum puri termini, vel intimum illapsum (unio per inhærentiam non habet locum, quia est propria accidentium) sed substantia unius Angeli nequit uniri cum intellectu alterius ullo ex istis modis: ergo nequit uniri in *esse* naturali. Major est certa: quia inter substantiam extraneam & intellectum non est excogitabilis alius modus unionis. Minor verò quoad singulas partes ostenditur: nam primò unio per informationem est propria substantiæ partialis; sed essentia Angeli est substantia completa & per se subsistens: ergo nequit uniri per informationem. Deinde unio per modum puri termini est propria Dei, vel suppositi simpliciter infiniti, ut trademus in nostro tract. *de Incarnat.* disp. 4. dub. 4. ergo substantia Angeli nequit uniri cum alieno intellectu per modum puri termini. *Adde*: Quia hic modus unionis solum competit subsistentiæ & existentiæ, prout distinguuntur à natura: ergo oportebat assignare unionem ipsius essentiæ, cui propriè competeret ratio speciei.

Tandem illabi menti alicujus est proprium solius Dei, ut docet communis sententia PP. inter quos D. August. *de Ecclesiast. Dogmat.* cap. 83. D. Fulgentius *de Fide ad Petrum* cap. 3. ubi loquens de Angelis sic ait: *Inest singulis naturalis terminus, quo à se invicèm discernuntur: quia nullus eorum in alio est.* D. Bernard. serm. 5. in Cant. circa fin. inquit, nullum creatorum spirituum per se mentibus nostris applicari. Idemque debet colligi de uno Angelo respectu alterius. His & aliis Patribus perpetuò suffragatur Div. Thomas, ut videri potest in 2. dist. 8. quæst. unic. art. 5. in corpor. & ad 3. in cap. 13. Joann. lect. 4. 2. Contra gent. cap. 98. rat. 5. & 3. part. quæst. 8. art. 8. ad 1. aliisque in locis.

28 Huic rationi, relictis aliis evasionibus minoris momenti potest responderi cum Suario hìc lib. 2. cap. 5. num. 13. & aliis locis, illabi menti alicujus posse accipi dupliciter, vel strictè quatenus ingredi mentem alterius importat plenum dominium circa talem mentem, ita ut pro sua solùm libertate cognoscat, & amet; quo pacto anima est in homine. Vel magis latè, quatenus præcisè potest quis aliquid operari in eo, cui illabitur. Licèt ergo illapsus primo modo sumptus sit proprius solius Dei, de quo præcisè loquuntur Patres supra relati, secus verò illapsus posteriori modo acceptus, hicque sufficit ad hoc, ut Angelus uniatur per modum speciei cum intellectu alterius.

Hæc solutio in primis refellitur expressè à D. Thoma quæst. 8. *de Verit.* art. 7. his verbis: *Posset autem fortè dici, quod hic modus est conveniens quantum ad modum intelli-*

telligendi, quo inferiores intelligunt superiores, ut scilicet inferior superiorem intelligat per essentiam superioris &c. Sed hæc via posset sustineri fortassis apud Philosophos, qui posuerunt superiores intelligentias esse inferiorum creatrices: sic enim poterant ponere quodammodo, quod superior Angelus inferiori esset intimus quasi causa conservans eum in esse. Quod quidem apud nos dici non potest nisi de solo Deo, qui mentibus Angelicis, & humanis illabitur. Forma autem, qua intellectus intelligit, opportet, quod sit intra intellectum intelligentem in actu. Unde non potest dici de aliqua substantia spirituali, quod per essentiam suam ab alia videatur, nisi de solo Deo.

Et confirmatur ex eodem D Thoma 3. part. quæst. 64. art. 1. ubi ait: *Quòd solus Deus operatur* (intellige per modum causæ principalis) *interiorem effectum Sacramenti: quia solus Deus illabitur animæ, in qua Sacramenti effectus existit*: ergo juxta D. Thomam non solùm illapsus, qui importat plenum dominium circa mentem alterius, & coincidit cum illapsu rigoroso intra terminos essentiæ, sed etiam ille, quo aliquid reale in mentem alterius imprimitur, est proprius solius Dei, & nulli creaturæ saltem ut causæ principali potest competere.

29 Deinde refellitur ratione: Nam unus Angelus nequit illabi menti alterius aliquid in ea producendo, nisi illabatur illi illapsu stricto, operando scilicet intrà terminos essentiæ; sed unus Angelus nequit operari intra terminos essentiæ alterius Angeli aut animæ nostræ: ergo neque potest illabi menti alterius, aliquid in ea producendo. Consequentia est legitima. Minor est certa: nam termini illius sunt vel ipsa essentia, vel subsistentia, & existentia; & omnino certum est, unum Angelum non posse producere essentiam, subsistentiam, aut existentiam alterius Angeli aut animæ nostræ, cum fiant per creationem. Major vero, in qua est difficultas probatur: Nam qui illabitur in alio, operando aliquid intrinsecum in eo, est intra terminos illius: ergo si illabitur menti alterius, debet esse intra terminos essentiæ. Consequentia probatur: nam qui illabitur corpori operando aliquid in eo, continetur intra terminum corporis, qui est superficies: ergo qui illabitur menti alterius, debet etiam contineri intra terminum illius, qui est existentia. Quam rationem desumpsimus ex D. Thoma loco supra relato Sent. ad 3. ubi ait: *Esse intra aliquid est esse intra terminos ejus. Corpus enim habet terminos duplicis rationis, scilicet, quantitatis & essentiæ: & ideò Angelus operans intra terminos corporalis quantitatis, corpori illabitur, non autem ita quod sit intra terminos essentiæ suæ, nec sicut pars, nec sicut virtus dans esse. Substantia autem spiritualis non habet terminos quantitatis, sed tantum essentiæ, & in ipsa non intrat nisi ille qui dat esse.*

Roboratur hoc: Nam sicut unum corpus, dum est in alio corpore, est intra terminum illius, qui est superficies, ita dum unus Angelus esset in alio debet esse intra terminum illius; sed terminus substantiæ spiritualis solum est subsistentia & existentia: ergo si Angelus esset in alio per suam substantiam deberet esse intra existentiam illius: Jam sic; sed hoc non potest esse nisi per modum partis informantis, quod est impossibile, vel per modum dantis *esse*, quod est idem ac illabi illapsu rigoroso: ergo.

Et confirmatur: Ut Angelus illabatur menti alterius agendo aliquid in ea, priùs debet illam contingere immediatè immediatione substantiæ; sed hic contactus seu unio nequit esse per modum partis seu per informationem, ut ex se liquet; neque per modum continentis aut conservantis esse, quia fit per creationem: ergo nequit illabi menti alterius producendo aliquid in ea. Major debet supponi: tum quia supponitur, Angelum illabi menti alterius: tum quia id maximè tenet in sententia Adversariorum: tum quia inter agens, & passum spirituale debet dari approximatio substantialis, quia nullum est medium, per quod influxus agentis deferatur in passum. Minor quoad utramque partem est certa. Et consequentia probatur: nam eo ipso quod detur unio substantialis, debet Angelus illabens contineri intra terminos illius sicut unum corpus penetratum cum alio est intra terminum illius, qui est superficies; sed mens nostra aut Angelus non habet alios terminos præter existentiam: ergo debet illabi menti alterius per modum continentis *esse* illius, vel non potest illabi producendo aliquid in ea.

Hinc deducitur, quòd Angelus non potest illabi intellectui, & voluntati alterius, propter eandem rationem, videlicet quia non habent alium terminum præter suum *esse* existentiæ, quod fit etiam per creationem.

§. II.

Alia duplex ratio pro assertione secunda.

30 Probatur *secundò* ratione eadem assertio: Nam neque Angelus inferior potest uniri per modum speciei cum intellectu Angeli superioris, neque Angelus superior cum intellectu Angeli inferioris: ergo substantia Angeli cogniti non potest uniri per modũ *speciei* cum intellectu alterius Angeli cognoscentis. Antecedens quoad primam partem probatur: Tum quia species unita cum intellectu per modum potentiæ simplicis debet omninò convenire cum eo in immaterialitate; sed Angelus inferior est minoris imaterialitatis quàm intellectus Angeli superioris: ergo Angelus inferior nequit uniri per modum *speciei* cum intellectu superioris. Tum etiam: nam forma intelligibilis est perfectio intelligentis; sed essentia Angeli inferioris non potest esse perfectio Angeli superioris, ut tradit Div. Thomas 2. Contra gent. cap. 98. ratione 4. & quæst. 8. *de Verit.* art. 7. ergo. Quoad secundam partem etiam probatur: Nam essentia Angeli superioris non convenit in immaterialitate cum intellectu Angeli inferioris: ergo Angelus superior nequit uniri per modum *speciei* cum intellectu inferioris.

Et confirmatur, præcludendo communem evasionem Adversariorum, & explanando magis prædictam rationem: Nam inter speciem & intellectum non solùm requiritur convenientia in gradu immaterialitatis, sed etiam requiritur, quod conveniant in modo habendi talem immaterialitatem, sed quamvis Angelus inferior & superior habeant eumdem gradum immaterialitatis, unus autem excedit, vel deficit à modo immaterialitatis alterius, ut supponitur: ergo essentia Angeli superioris nequit uniri per modum *speciei* cum intellectu inferioris, nec èconverso. Major probatur: Nam species, quæ sunt in intellectu unius Angeli, nequeunt recipi in intellectu alterius, quamvis conveniant in eodem gradu immaterialitatis, non alia ratione nisi quia non habent modum omninò proportionatum cum intellectu alterius: ergo.

Nec par ratio est de essentia divina unita per modum *speciei* cum intellectu beati: Tum quia non unitur cum illo, quatenus iste habet rationem potentiæ simplicis; sed quatenus elevatur ad ordinem divinum medio lumine gloriæ, quod est quædam participatio formalis intellectus divini. Tum etiam: quia essentia divina in ordine intelligibili est infinita, & propter hanc rationem est satis proportionata (quantum est ex se) cum quolibet intellectu: at essentia Angeli, cum sit finita, non potest uniri per modum *speciei* cum alieno intellectu, quamvis possit uniri cum proprio.

31 Ultimò probatur ratione eadem assertio: Nam si substantia unius Angeli posset uniri per modum *speciei* cum intellectu alterius, vel iste intelligeret illum necessariò, vel liberè; neutrum dici potest: ergo substantia unius Angeli nequit uniri per modum *speciei* cum intellectu alterius. Minor quoad primam partem probatur: Tum quia Angelus cognoscens non necessitatur à seipso ad cognoscendum alium, qui unitur per modum *speciei*, aliàs esset necessitatus ad cognoscenda omnia alia objecta. Tum etiam: quia Angelus cognoscendus non est subjectus Angelo cognoscenti, nisi uniretur per informationem aut inhæsionem, ut contingit in habitibus & aliis speciebus: ergo non concurrit necessariò. Quoad secundam partem etiam probatur: quia Angelus cognoscens non posset concurrere liberè, nisi Angelus cognoscendus vellet simul concurrere: ad quod necesse est, quod uterque prævideat adinvicem voluntatem alterius, & ei consentiat, quod est impossibile propter rationem generalem, qua actus liberi unius Angeli sunt alteri occulti: & propter rationem specialem, quia pro priori ad cognitionem quomodo potest cognoscere quid alter velit? ergo neque potest concurrere liberè. Nisi fortè dicatur, quòd concursus utriusque est casualis & fortuitus, quod est chimericum.

32

32 Nec refert, ſi dicas cum Adverſariis, quod, ut unus Angelus cognoſcat alium, ſufficit, quod ex parte Angeli cognoſcendi detur voluntas, & permiſſio ad hoc, ut cognoſcatur. Hac enim voluntate & permiſſione ſuppoſita, eſt poteſtas libera in Angelo cognoſcente ad determinandum Angelum cognoſcendum ad hoc, ut concurrat cum illo, & in Angelo cognoſcendo neceſſitas ad concurrendum ſemel quod à cognoſcente determinetur.

Non (inquam) refert: Nam hæc evaſio importat apertam contradictionem, nempe quod ſubſtantia Angeli cognoſcendi uniatur per modum formæ cum intellectu Angeli cognoſcentis, & quòd non uniatur. Nam qua parte determinatur ab Angelo cognoſcente ad hoc, ut concurrat cum illo ad ſui cognitionem, habet rationem formę: nam proprium eſt formæ determinari ab eo, quod operatur per modum ſuppoſiti ſeu principii *quod*. Et qua parte liberum eſt Angelo cognoſcendo, ut determinetur à cognoſcente, nequit habere ratione formæ ſive in *eſſe* entitativo, ſive in *eſſe* intelligibili, quia eſt contra rationem formæ, quod ab ea radicaliter oriatur determinatio ſuppoſiti ea utentis, ut inductivè poteſt oſtendi in omnibus formis utriuſque ordinis.

§. III.

Oppoſita ſententia cum ſuis fundamentis.

33 Contra primam concluſionem nulla datur oppoſita ſententia. Sed contra ſecundam ſentiunt nonnulli Recentiores ex Societate & Seraphica familia. Pro qua arguitur *primò*: Nam eſſentia cujuslibet Angeli eſt actu intelligibilis: ergo poteſt uniri per modum *ſpeciei* cum alieno intellectu. Conſequentia eſt legitima: nam non ob aliam rationem eſſentia Angeli unitur per modum *ſpeciei* cum proprio intellectu & eſſentia divina cum alieno, niſi quia ſunt actu intelligibiles. Antecedens verò probatur: Nam eſſentia Angeli eſt omnino immaterialis; ſed intelligibilitas in actu fundatur in immaterialitate: ergo eſt actu intelligibilis. ¶ Adde *primò*: Nam ſpecies accidentalis non eſt magis actualis & immaterialis quàm eſſentia Angeli: ergo cum intellectu, in quo illa eſt, etiam eſſentia Angeli poteſt uniri per modum ſpeciei. *Secundò*: Nam eſſentia unius Angeli magis proportionata eſt cum alieno intellectu quàm eſſentia divina: ergo ſi hæc poteſt uniri cum illo per modum *ſpeciei*, etiam illa.

Ad hoc argumentum reſpondetur, diſtinguendo antecedens: *Eſt actu intelligibilis* reſpectu intellectus proprii, conc. antecedens; reſpectu alieni, neg. antecedens. Quia ad hoc requiritur, quòd eſſet omnino immaterialis tàm phyſicè, quàm metaphyſicè, hoc eſt quòd non ſolùm careat materia phyſica, ſed omni potentialitate. Nam proprium eſt ſolius actus puri poſſe uniri per modum *ſpeciei* cum quolibet intellectu, ſicut proprium eſt ſolius actus puri poſſe terminare alienam naturam per modum *ſuppoſiti*.

Ad primum additamentum: Reſpondetur, negando antecedens. Quia cùm eſſentia Angeli non ſit actu intelligibilis reſpectu alieni intellectus propter rationem proximè traditam, & propter alias adductas in noſtra aſſertione, & aliundè reddatur intelligibilis per ſpeciem accidentalem, nequit non hæc eſſe magis actualis quàm eſſentia Angeli. Cum quo rectè cohæret, quòd ipſa eſſentia Angeli ſit æquè aut magis actualis quàm ſpecies accidentalis, ſi comparetur ad proprium intellectum, & ſpecies accidentalis ſit in intellectu Angeli inferioris. Ad ſecundum additamentum conſtat ex dictis ad argumentum.

34 Arguitur *ſecundò*: Angelus poteſt menti hominis illabi: ergo etiam eſſentiæ alterius Angeli: ergo poteſt uniri per modum *ſpeciei*. Antecedens, in quo eſt difficultas, probatur *primò* ex illo Joann. 13. ubi de Juda dicitur: *Poſt buccellam introivit in eum Satanas*; ſed non intravit in corpus, cùm non illud torqueret: ergo in animam. *Secundò*: Angelus movet localiter animam ſeparatam, ut conſtat ex illo Lucæ 16. ubi dicitur, Angelos portaſſe animam pauperis in ſinum Abrahæ: ergo poteſt illabi illi illapſu improprio, qui conſiſtit in productione alicujus qualitatis in ea, & ſufficienti ad producendum in ea aliquam ſpeciem, & ad ſe uniendum cum illa per modum *ſpeciei*.

Et confirmatur ex D. Thoma quodlib. 2. art. 13. ubi ait, dœmones per necromantiam alligari aliquibus annulis poteſtate ſuperiorum dœmonum; ſed hoc non poteſt fieri, niſi ſuperior virtute ſua naturali operetur aliquid in inferiori: ergo Angelus ſuperior poteſt illabi eſſentiæ Angeli inferioris producendo aliquid in ea, ac proinde poteſt uniri per modum *ſpeciei*.

Ad argumentum reſpondetur, negando antecedens. Ad cujus primam probationem: dicendum eſt cum Div. Thoma ibi lect. 4. quòd diabolus, propriè loquendo, non introivit in mentem Judæ: *Dicitur tamen diabolus illabi menti humanæ per affectum & effectum malitiæ, in quantùm ſcilicet homo ab eo ſeductus ſequitur eum ad perpetrandum malum*. Et paulò infrà: *Diabolus tunc intrat in cor, quando homo totaliter dat ſe ad ſequendum ejus inſtinctum, & in nullo ei reſiſtit. Intravit ergo in eum* (id eſt in Judam) *Satanas, ut pleniùs poſſideret, & ad perpetrandam malitiam induceret, in quem priùs miſerat, ut deciperet* Videatur omninò totum commentarium D. Thomæ, ubi apertè declarat noſtram ſententiam, & explanat dilucidè ingreſſum dœmonis in Judam. Ad *ſecundam*: Reſpondendum eſt dupliciter, juxta duplicem ſententiam ſatis probabilem, aliam aſſerentem animam ſeparatam ſe movere localiter; aliam oppoſitum affirmantem: juxta priorem aſſerendum eſt, quòd anima pauperis, propriè loquendo, non deferebatur ab Angelis, ſed impropriè, quatenus ei aſſiſtebant. Juxta poſteriorem, ſi non movebatur à ſeipſa virtute divina, ſed deferebatur ab Angelis: dicendum eſt, quòd hæc portatio fuit ab Angelis per modum inſtrumenti Dei; ad quod non requiritur intimus illapſus Angeli in animam, ut infrà dicemus.

Ad confirmationem reſpondetur, illam alligationem Angeli inferioris à ſuperiori non provenire phyſicè ab illo, ſed tantùm moraliter, in quantùm dœmon inferior ſubordinatus eſt ſuperiori, & ei obedit in procuranda hominum pernicie.

35 Arguitur *tertiò*: Nam falſum eſt, requiri intimum & rigoroſum illapſum, ad hoc ut unus Angelus uniatur cum intellectu alterius per modum *ſpeciei*: ergo. Antecedens probatur *primò*: Species accidentalis unius Angeli reſidens in alio non eſt illapſa illapſu formali (ut ita dicamus) taliter quòd ſit intra terminos eſſentiæ, nempè exiſtentiam, ut ex ſe liquet; ſed non ampliùs deſideratur, ut eſſentia unius Angeli uniatur per modum *ſpeciei* cum alio. ergo non requiritur intimus & rigoroſus illapſus ad hoc, ut eſſentia unius Angeli ſit unita per modum *ſpeciei* cum alio. *Secundò*: Eſſentia divina, ut habet rationem *ſpeciei*, non unitur per intimum illapſum cum intellectu beati: ergo non requiritur intimus illapſus, ad hoc ut eſſentia Angeli ſit unita per modum *ſpeciei* cum alieno intellectu. *Maximè*: Quia ſpecies ſolùm petit, quòd ſit intra terminum Angeli intelligentis, qui ſit talis in ordine intelligibili: ergo cùm hujuſmodi terminus ſit intellectio, quæ eſt exiſtentia in prædicto ordine, ſolùm deſiderabitur, quòd ſit intra intellectionem; ſed hoc non repugnat: ergo nihil obeſt, ut eſſentia unius Angeli uniatur cum intellectu alieno per modum *ſpeciei*.

Reſpondetur, negando antecedens. Et ad ejus primam probationem, conceſſa majori, neganda eſt minor. Et ratio diſparitatis eſt aperta; nam ad unionem ſpeciei accidentalis cum intellectu in *eſſe* intelligibili ſufficit, quòd præcedat unio entitativa per inhærentiam; quæ, ut benè notat argumentum, non eſt intra terminum exiſtentiæ, ſed eſt (ut ſic dicamus) ſupra illam, & eam quaſi circunſtans. Sed cùm eſſentia unius Angeli non poſſit uniri in *eſſe* entitativo cum intellectu alterius per inhærentiam aut informationem, & non reſtet alia unio in prędicto ordine præter unionem illapſus rigoroſi, inde eſt, quòd vel hæc unio debet præcedere; vel nequit dari unio per modum *ſpeciei* ſeu in *eſſe* intelligibili.

Ad ſecundam reſpondetur, quòd aliud eſt, quòd eſſentia divina uniatur in *eſſe* intelligibili per intimum illapſum illapſu rigoroſo & formali, aliud verò quòd uniatur pro priori ad hanc unionem per intimum & rigoroſum illapſum in *eſſe* entitativo. Licèt ergo eſſentia divina non uniatur per intimum & rigoroſum illapſum cum intellectu beati in *eſſe* intelligibili; oportet tamen, quòd ad hanc unionem præcedat alia per intimum illapſum in *eſſe* entitativo; quæ quia repugnat eſſentiæ Angeli reſpectu alieni intellectus, etiam repugnat unio per modum *ſpeciei*.

Ad additamentum dic, quòd ut essentia Angeli uniatur per modum *speciei*, non solùm desideratur, quòd sit intra ultimum terminum lineæ intelligibilis, qui est intellectio, sed etiam quòd sit intra ultimum terminum intellectus in *esse* naturali, qui est existentia ejus naturalis: quia ad unionem intelligibilem præcedere debet alia unio in *esse* naturali: & cùm hæc repugnet essentiæ Angeli, etiam repugnare debet unio in *esse* intelligibili.

36 Ultimò arguitur: Potest unus Angelus saltem per divinam potentiam producere in alio speciem intentionalem, aut aliquid hujusmodi: ergo potest illabi illi illapsu minùs proprio, sed sufficienti ut uniatur per modum *speciei*. Patet consequentia: nam supposita unione intima cum intellectu in *esse* entitativo, quæ juxta nostram sententiam datur semper, ac unus Angelus produceret aliquid in alio, non est unde ei repugnet uniri per modum *speciei*.

Respondetur distinguendo antecedens: principaliter & in virtute propria, nego antecedens; instrumentaliter & in virtute Dei, concedo antecedens. Neque ex hoc sequitur aliqua intima unio inter utrunque Angelum: quia instrumentum Dei non petit habere approximationem cum passo, ut docent N. Complut. abbrev. in Phys. disp. 12. sed de hoc infrà.

DUBIUM III.

Utrùm species Angeli sint à Deo infusæ; vel à rebus acceptæ?

EX dictis dubio præcedenti apertè colligitur, Angelum indigere speciebus accidentalibus ad cognoscenda omnia objecta sibi extrinseca. Maximè si supponatur ex vera Philosophia, quod ad concursum objecti in intellectionem requiritur intima unio illius cum potentia, & non sufficit quæcunque approximatio seu præsentia extrinseca; aliàs inutiles essent species in sensibus maximè externis. Nunc inquirimus, an hujusmodi species sint à Deo infusæ à principio conditionis angelicæ; vel an sint à rebus acceptæ? Hinc pendet alia celeberrima quæstio inter Nostrates & Scotistas, an videlicet in Angelo detur intellectus agens? Sed quia inter objecta intellectus Angeli alia sunt supernaturalia, & alia naturalia, & inter hæc alia sensibilia, & alia spiritualia, majoris claritatis gratia hoc dubium secamus in duas assertiones: supponentes, quòd species deservientes ad cognoscenda quidditativè mysteria gratiæ fuerunt Angelo infusæ.

§. I.

Prima assertio circa species rerum materialium.

37 DIcendum est *primò*, Angelum non accipere species rerum sensibilium ab ipsis rebus sensibilibus. Hæc conclusio traditur expressè à D. Thoma 2. Contra gent. cap. 96. rat. 1. ubi ait: *Ex præmissis ostendi potest, quòd substantiæ separatæ non accipiunt intellectivam cognitionem ex sensibilibus*. Idem tradit in hac 1. part. quæst. 56. art. 2. Consonatque sacræ paginæ: Nam Ezech. 28. dicitur: *Tu signaculum similitudinis plenus sapientia..., in die qua conditus es*; sed hæc verba nequeunt verificari, nisi habeat species à Deo infusas à primo instanti suæ conditionis: nam qua parte dicitur esse plenus sapientia, debet habere omnes species; & qua parte asseritur, hoc habere à die conditionis suæ, oportet, ut non accipiat eas paulatim & successivè à rebus sensibilibus: ergo juxta Scripturam Angelus habuit infusas species omnium rerum materialium. Nostræ conclusioni etiam adstipulantur SS. PP. nam D. Dionys. cap. 7. de Divin. nom. ait: *Angeli non congregant divinam cognitionem à rebus sensibilibus*. Et D. August. lib. 2. super Gen. ad litteram cap. 8. asserit, res priùs fuisse creatas à Deo in mente Angelorum quàm in proprio genere; sed in mente Angelorum non poterant esse productæ, nisi in quantùm Deus produxerat species earum in eorum intellectu: ergo juxta Patres species rerum materialium fuerunt Angelo infusæ.

38 Nec refert, si dicas cum Adversariis, ex prædictis testimoniis tantùm inferri, quòd Angelus habuerit species infusas rerum supernaturalium, vel species rerum naturalium in universali. Non (inquam) refert: Tum quia locus Ezech. debet intelligi de sapientia perfecta tàm in ordine naturali, quàm in ordine supernaturali; sed non esset plenus sapientia in ordine supernaturali, si tantùm haberet infusas species rerum supernaturalium in universali: ergo neque posset dici plenus sapientia in ordine naturali, si tantùm haberet infusas species rerum naturalium in universali. Tum etiam: nam Angelus, si erat plenus sapientia ab initio suæ conditionis, debebat habere intellectum perfectum non solùm in linea speculativa, sed etiam practica; ad intellectum autem perfectum practicum requiruntur species omnium rerum non solùm in universali sed etiam in particulari: Tum denique: nam D. August. loquitur de ea cognitione, quam habuerunt Angeli in primo instanti suæ creationis; sed non fuerunt in sua creatione beati: ergo non loquitur de cognitione supernaturali rerum.

39 Et probatur ratione desumpta ex Div. Thoma in hac 1. part. quæst. 55. art. 2. Angelus est omnino absolutus à corpore, itaut neque uniatur, neque uniri possit cum corpore per modum formæ informantis: ergo neque potest desumere species à corpore. Consequentia probatur: nam modus acquirendi perfectionem est juxta modum essendi: ergo si Angelus in suo *esse* non dependet à corpore, nec in acquirendo species debet dependere ab illo.

Et confirmatur: Nam ideo anima nostra accipit species à rebus per intellectum agentem, quia quoad *esse* dependet à corpore, & unitur illi ut ejus formæ: ergo si Angelus neque unitur, neque potest uniri corpori per modum formæ, non potest accipere species rerum materialium dependenter ab illis.

40 Respondent Scotistæ cum suo Subtili Doctore, ex nostra ratione & confirmatione tantùm inferri, Angelum non posse accipere species rerum materialium ministerio sensuum, sicut anima nostra accipit eas, dum est corpori unita. Cum hoc tamen stat, quod Angelus possit illas accipere à rebus materialibus velut ab objectis. Sicut anima separata accipit eas immediatè à rebus. Unde clarè constat, quòd unio ad corpus non est causa, cur anima nostra accipiat species à rebus, sed cur accipiat eas mediis sensibus. Idemque potiori jure dicendum est de Angelis.

Sed hæc solutio efficacitèr refellitur à Thomistis: Nam in idem recidit, intellectum accipere speciem à corpore tanquam ab objecto, ac illam accipere ministerio sensuum. Probatur: Nam solus intellectus nequit eruere species à corpore, nec solum corpus eas immittere in intellectum; sed nec corpus potest immediatè concurrere ad productionem speciei cum intellectu: ergo vel Angelus non accipit speciem à corpore; vel in idem recidit, eam accipere à corpore tanquam ab objecto, ac illam accipere ministerio sensuum. Consequentia est legitima: quia non est excogitabilis alius modus educendi species à corpore, nisi corpus concurrat per modum instrumenti divinæ virtutis; quod non negamus, sed non est ad rem. Utraque hæc præmissa sigillatim est probanda.

41 Probatur ergo major quoad primam partem, quam admittunt Adversarii: Nam intellectus ab intrinseco est indifferens ad omnes species: ergo debet determinari ab objecto, ut producat ejus speciem; sed hæc determinatio nequit stare, quin concurrat cum intellectu ad productionem speciei: ergo intellectus solus nequit educere speciem ab objecto corporeo. Qua ratione utuntur nobiscum Scotistæ ad probandum, quòd phantasma concurrit cum intellectu agente ad productionem speciei humanæ. Quo ad secundam etiam partem suadetur: Nam objectum est imperfectius quam species: siquidem illud est omninò materiale, & ista omninò immaterialis; sed causa principalissima alicujus effectus debet ad minùs esse æqualis perfectionis cum effectu: ergo solùm objectum materiale non potest educere speciem, quæ residere debet in intellectu angelico. Quam probationem etiam concedunt Adversarii.

42 Deinde minor, in qua tantùm residet difficultas, probatur: Tum quia vel objectum concurreret cum potentia ut causa instrumentalis potentiæ, ad eum modum quo nos asserimus phantasmata concurrere instrumentaliter cum intellectu agente ad productionem no-

stræ

stræ speciei intelligibilis; vel ut causa principalis, licèt minùs principalis ac potentiæ (objecto enim nequit attribui concursus causæ principalissimæ) nec datur alius modus concurrendi activè ad productionem talis speciei; neutrum dici potest: Non primum: quia species angelica est magis spiritualis & depurata à materia quàm nostra pro hoc statu; sed objectum materiale non concurrit imediatè adhuc instrumentaliter ad productionem speciei nostræ pro hoc statu: ergo neque potest concurrere ad productionem speciei angelicæ. Tum etiam: quia instrumentum debet esse quodammodò proportionatum effectui causæ principalis: qua ratione aqua non concurrit instrumentaliter ad productionem gratiæ, nisi priùs elevetur per aliquam qualitatem spiritualem & supernaturalem fluidam: nec objectum materiale concurrit instrumentaliter ad productionem nostræ speciei, nisi quodammodò depuretur à materia in phantasmate, & ulterius elevetur per aliquam qualitatem derivatam ab intellectu agente: ergo objectum materiale nequit concurrere instrumentaliter immediatè ad productionem speciei angelicæ. *Maximè*: quia instrumentum agentis naturalis debet esse naturaliter unitum passo, vel medio per quod possit influxus ejus & effectus deferri ad passum; sed objectum sensibile non est naturaliter unitum intellectui angelico, nec est medium per quod concursus ejus prærequisitus, qui debet esse spiritualis, & itidem effectus spiritualis, videlicet species, possit defferri ad intellectum angelicum: ergo. Ex his probatum manet, quòd objectum sensibile nequit concurrere per modum causæ minùs principalis. Id, quod evasio tangit de anima separata, est contra D. Thomam in hac 1. part. quæst. 89. per totam.

§. II.

Assertio secunda circa species rerum spiritualium.

43 Dicendum est *secundò*, Angelum non accipere species ab objectis immaterialibus. Hæc assertio est non minùs expressa D. Thom. ac præcedens: Eam enim apertè tradit in hac 1. part. quæst. 55. art. 2. his verbis: *Unicuique spiritualium creaturarum à Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tàm corporalium, quàm spiritualium*. Et quæst. 8. *de Verit.* art. 7. ait: *Unde alius modus est eligendus, ut dicatur, quòd unus Angelus alios cognoscit per similitudines eorum in intellectu ejus existentes: non quidem abstractas aut impressas ab alio Angelo, vel aliquo modo acquisitas, sed à creatione divinitùs impressas; sicut & res materiales per hujusmodi similitudines cognoscit*. Angelicum Præcept. sequuntur tàm in hac, quàm in præcedenti assertione omnes ejus discipuli, & plures aliis extra Scolam.

Et probatur ratione ejusdem Angelici Mag. quam adducit in præf. Nam idem ordo servandus est inter substantias intellectuales & immateriales, qui servatur inter corporeas: nam *Invisibilia Dei* (& Angelorum) *per ea, quæ visibilia facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut inquit Apost. sed in corporalibus cœlestia habent ab initio totam suam perfectionem per formam inamissibilem, secùs verò sublunaria, quæ de una in aliam formam transmutantur; ergo similiter inter substantias spirituales inferiores substantiæ, ut sunt animæ, debent successivè recipere species seu formas intelligibiles; superiores verò, scilicèt Angeli, illas debent habere ab initio suæ conditionis. Major est certa: minor evidens. Et consequentia legitima: sicut enim se habet materia ad formam in *esse* entitativo, ita se habet intellectus ad speciem in *esse* intelligibili.

44 Nec refert, si dicas *primò*, quòd si hæc ratio convinceret, probaret utique, Angelum esse semper in actuali cognitione omnium objectorum, sicut materia prima cœli est semper cum suo actu secundo, nempè existentia.

Non (inqam) hoc refert: Nam proportio requisita & exacta inter Angelos & corpora cœlestia debet explicari penes id, in quo corpora cœlestia distinguuntur à sublunaribus; sed corpora cœlestia conveniunt cum sublunaribus in hoc, quòd semper sunt in actu existentiæ: ergo proportio inter Angelos & corpora cœlestia solùm debet explicari penes formas substantiales istorum, & penes formas intelligibiles eorum.

45 Nec refert, si dicas *secundò*, quòd ex ratione D. Thomæ potiùs sequitur oppositum: cum corpora cœlestia sint in potentia ad recipiendam aliquam formam accidentalem, nempè lucem à Sole, & virtutem causandi in hæc inferiora ab aliquo agente extrinseco, videlicet ab Angelo.

Nec hoc refert: Nam sicut materia prima est pura potentia in *esse* entitativo, etiam intellectus est pura potentia in *esse* intelligibili: ergo comparatio debet stare in formis, quæ sunt primæ respectu utriusque; sed forma prima materiæ in *esse* entitativo est substantialis, & intellectus est species intelligibilis: ergo proportio inter Angelos & corpora cœlestia debet explicari in formis substantialibus istorum, & speciebus intelligibilibus illorum.

46 Nec refert, si dicas *tertiò*, esse notam disparitatem inter formas substantiales corporum cœlestium & species Angelorum: quia formæ substantiales non possunt causari adhuc divinitùs ab agente creato, ideoque à solo Deo petunt produci & conservari: at species intentionales Angelorum possunt nedum supernaturaliter, sed etiam naturaliter produci ab Angelo cognoscente & ab objecto, maximè si objectum sit alius Angelus. Et cùm Deus causet effectus creatos mediis causis secundis; si in his est virtus producendi illos, ne dicatur virtutem earum esse otiosam; inde est, species angelicas rerum spiritualium non petere infundi à Deo.

Non (inquam) refert: Nam hæc evasio, quæ est præcipua Scoti, satis impugnata manet ex dictis tàm dubio præcedenti, quàm in hoc dubio, superiori §. Et potest ex ibi dictis iterum refelli: Nam Angelus cognoscendus per se solùm non potest esse causa principalis producens speciem in intellectu Angeli cognoscentis: neque Angelus cognoscens solus potest principaliter educere ab Angelo cognoscendo talem speciem: neque uterque Angelus possunt concurrere ut causæ partiales: ergo oportet, quod infundantur à Deo. Antecedens quoad primam partem probatur: Tum quia si Angelus cognoscendus per se solus produceret speciem sui in Angelo cognoscente, Angelus cognoscens subordinaretur Angelo cognoscendo; sed licèt hoc non repugnaret Angelo cognoscenti inferiori, repugnat tamen Angelo superiori: ergo Angelus, maximè inferior, non potest producere speciem sui in alio Angelo cognoscente, maximè superiori. Tum etiam: nam ut unus Angelus producat speciem sui in alio, requiritur unio per intimum illapsum; sed hæc repugnat: ergo. Tum denique: nam species recepta in Angelo cognoscente debet esse omninò proportionata cum eo, debetque convenire cum eo in immaterialitate non solùm quoad gradum, sed etiam quoad modum habendi eam; sed species proveniens immediatè ab Angelo cognoscendo non est hujusmodi, quia hæc est proportionata omnimodè cum Angelo cognoscendo, & Angelus cognoscendus vel excedit, vel exceditur in modo habendi immaterialitatem ab Angelo cognoscente: ergo. *Adde*: quia explicatu est difficile, an illam produceret necessario, vel liberè, ut intuenti patebit. Ex his probatum manet idem antecedens quoad secundam partem.

Probatur deniquè primum antecedens quoad tertiam partem: Nam (præterquamquòd non facilè potest explicari, an Angelus cognoscens sit causa principalior, aut minùs principalis, aut æquè principalis cum Angelo cognoscendo) concursus utriusque vel unirentur inter se immediatè, vel in tertio; neutrum dici potest: non primum, quia ad hoc necessaria est intima & immediata colligatio utriusque, quæ est impossibilis: nec secundum, quia nullum est medium, in quo possint uniri: ergo neque possunt concurrere ut causæ partiales ad productionem speciei.

Hinc colligitur, quòd licèt species angelica possit produci instrumentaliter in virtute Dei vel ab Angelo cognoscente, vel ab objecto cognoscendo, vel ab utroque simul; non tamen per modum causæ principalis, adhuc inspecta potentia Dei absoluta, propter motiva hucusque ponderata.

§. III.

Argumenta contra primam assertionem.

47 Opinionem utrique conclusioni oppositam præcipuè defendit cum omnibus suis discipulis

pulis Scotus in 2. dist. 3. q. 11. quatenus asserit, Angelum accipere, vel posse accipere tàm ab objectis sensibilibus, quàm à spiritualibus species eorum in particulari: quamvis supponat habere per infusionē à Deo species rerum in universali. Argumenta circa species rerum materialium proponemus in hoc §. alia circa species rerum spiritualium reservabimus, claritatis gratia, sequenti.

Arguitur ergo *primò*: Nam phantasma talem proportionem habet cum intellectu agente, ut possit ab eo immediatè abstrahere speciem: ergo etiam objectum externum habet proportionem, ut ab eo possit Angelus eruere speciem. Probatur consequentia à paritate: nam ideo objectum externum non esset proportionatum, quia est quid materiale; sed etiam phantasma est quid materiale, & in organo corporeo extensum: ergo.

Ad hoc argumentum respondetur, concedendo antecedens; sed negando consequentiam, ob multiplicem rationem disparitatis tactam num. 42. Nam phantasma, quamvis sit quid materiale; est tamen ex una parte quodammodò spiritualizatum & sine materia physica; & ex alia non concurrit nisi instrumentaliter cum intellectu agente, & ut elevatum ab eo, cum quo ulterius habet debitam colligationem & unionem. At objectum materiale externum in seipso nullo modo est proportionatum, nec unitum cum intellectu angelico.

48 Arguitur *secundò* (& erit replica contra prædictam solutionem) Nam quamvis objecta sint materialia, hoc non impedit, quin possint saltem partialiter per modum causæ minùs principalis concurrere ad impressionem speciei in intellectu angelico. Probatur: nam ad producendum aliquem effectum non requiritur, ut omnes concausæ seorsim sumptæ sint ejusdem perfectionis cum effectu, sed sufficit, si aggregatum sit ejusdem perfectionis cum illo: & ita videmus, quòd species non est ejusdem perfectionis cum intellectione; & tamen unà cum intellectu concurrit principaliter ad eam: ergo. Hoc argumentum adducit Scotus 2 dist. 3. q. 11. lit. C. & confirmat in intellectu elevato lumine gloriæ, vel unito essentiæ divinæ per modum *speciei*.

Respondetur, quòd omnis causa principalis, sivè sit magis vel minùs principalis, ad producendum aliquem effectum, debet esse æqualis perfectionis cum effectu secundùm eam rationem, qua producitur à tali causa. Neque huic doctrinæ refragatur exemplum speciei: nam species concurrit ut causa principalis, immò ut magis principalis, ad intellectionem sumptam secundùm speciem: species enim intellectionis perfectè continetur in specie intelligibili. Ad alias formalitates, putà vitalitatem & formalitatem unionis, ideò concurrit ut causa principalis, quia ipsa est unio objecti cum potentia in actu primo, & simul est vitalis per modum determinationis. Objectum verò materiale nullo modo potest præcontinere speciem spiritualem. Exemplum secundum nullam habet vim in nostra sententia, juxta quam lumen gloriæ est tota ratio agendi se tenens ex parte potentiæ.

49 Arguitur *tertiò*: Angelus non habet species singularium materialium per infusionem: ergo accipit eas ab ipsis singularibus. Antecedens probatur: nam Angelus per species universalium non cognoscit perfectè singularia: ergo vel asserendum est non habere species singularium materialium per infusionem; vel dicendum habere species infinitas in actu.

Confirmatur *primò*: Per species infusas nequit Angelus cognoscere complexiones contingentes: ergo saltem species earum accipit ab illis immediatè. Antecedens probatur: Nam species Petri existens in Angelo non est magis determinata ad repræsentandum Petrum, dum sedet, & prout sedet, quàm ad repræsentandum ipsum, dum non sedet, & prout non sedet: ergo species infusa non repræsentat complexiones contingentes. Idem argumentum potest efformari circa actus liberos voluntatis alienæ.

Confirmatur *secundò*: Angelus potest cognoscere intuitivè singularia materialia; sed non potest per species infusas ab initio suæ conditionis: ergo per acceptas à rebus ipsis. Minor probatur: Notitia intuitiva determinatè fit per speciem repræsentantem objectum ut præsens & existens; sed species infusa non repræsentat determinatè objectum ut existens: ergo Angelus non habet notitiam intuitivam per speciem infusam.

Ad hoc argumentum simul cum confirmationibus patebit ex infrà dicendis.

§. IV.

Argumenta contra secundam assertionem.

50 Arguitur *quartò* (& erit primum argumentum circa species rerum spiritualium) D. Thomas quæst. *de Anim.* art. 18. ad 13. ait, quòd animæ separatæ infunduntur species mediantibus Angelis: ergo pariter mediante uno Angelo potest infundi species in alium. ¶ Et confirmatur: Nam in 2. dist. 8. quæst. 1. art. 5. ad 6. inquit: *Sed boni Angeli etiam directè in intellectu imprimere possunt, quia secundùm August.* lib. 1. *de Civit. Dei, cap. 16. operantur in intelligentias nostras miris modis.*

Ad argumentum multipliciter respondent Nostrates. Primo enim respondent nonnulli, D. Thomam 1. part. quæst. 89. per totam, maximè art. 1. ad 3. retractasse sententiam, quam tenuit loco citato. Alii dicunt, quòd species non infunduntur animabus separatis mediantibus Angelis, itaut effectivè causentur ab Angelis, sed tantùm exemplariter, quatenus ad imitationem earum, quæ sunt in Angelis, effectivè producuntur, & infunduntur à Deo. Alii cum Lisboniensi respondent, D. Thomam non loqui in prædicto testimonio de infusione specierum quoad substantiam, sed quantùm ad aliquam perfectionem dispositionis & ordinationis ejusmodi specierum, causatam per extrinsecam & distinctam propositionem objecti clariori & superiori lumine Angeli illustrati: sicut si à Magistro per extrinsecam objectorum propositionem ordinarentur species in mente discipuli jam existentes.

Vel potest responderi, quòd illa infusio specierum mediantibus Angelis fit ab illis per modum instrumenti & in virtute divina. Ducimur ad hanc interpretationem ex eo, quòd Angelicus Doctor eodem modo loquitur de speciebus supernaturalibus ac de naturalibus; constat autem, Angelum non posse species supernaturales infundere animæ separatæ per modum causæ principalis: ergo adsummùm loquitur de mediatione per modum instrumenti. *Maximè*: Quia anima nostra estò perfectiori modo intelligat in statu separationis quàm pro hoc statu; imperfectiori tamen quàm Angelus, ut tradit D. Thomas loco allegato ex 1. parte. Hoc tamen discrimen nequit meliùs explicari, quàm per hoc quòd Angelus habeat species à Deo nullo mediante instrumento, anima verò mediantibus Angelis ut instrumentis. Nam sicut anima rationalis pro hoc statu accipit species ab intellectu agente ut à causa principali sed medio phantasmate ut instrumento; ita potest dici, quòd in statu separationis accipit species à Deo tanquam à causa principali, mediis Angelis ut instrumentis. Sic enim explicatur major perfectio animæ in habendo species pro statu separationis, quàm pro statu conjunctionis; & minor, quam habet Angelus: quia ut optimè novit Cajet. loco supra relato ex 1. part. §. *Ad hoc breviter dico* in fin. *Cæteris paribus modus agendi sine instrumento est nobilior modo agendi cum eo. Unde laudamus artifices, qui paucioribus instrumentis rem perficiunt, & multò magis si cum uno, & si cum nullo.* Per quod constat ad confirmationem conflatam ex authoritate D. August. & D. Thomæ.

51 Arguitur *secundò*: Angelus habet virtutem naturalem producendi speciem sui in intellectu: ergo eam producere potest in intellectu angelico: ergo defacto intellectus Angelicus accipit tales species ab objectis immaterialibus. Hæc ultima consequentia est legitima: nam ordo naturalis providentiæ petit, ut ea, quæ per creaturas produci valent, per illas & non immediatè ab Authore naturæ producantur. Antecedens verò probatur: Nam objectum sensibile habet virtutem naturalem producendi speciem sui in potentia sensitiva sibi proportionata: ergo etiam objectum spirituale, videlicet Angelus, habet virtutem producendi speciem sui in potentia sibi proportionata, qualis est intellectus angelicus.

Confirmatur *primò*: Ideò objectum sensibile potest producere speciem sui in potentia sensitiva, quia est sensibile in actu; sed non est ratio, cur Angelus non

sit

sit intelligibilis in actu: ergo potest producere speciem sui in potentia sibi proportionata. ¶ Confirmatur *secundò:* Nam juxta D. Thomam quæst. 5. *de Pot.* art. 8. objectum sensibile habet immittere speciem in sensum aut intellectum ex participatione substantiarum separatarum: ergo multò magis Angeli habebunt virtutem naturalem producendi species sui in intellectu angelico.

52 Ad argumentum respondetur, negando antecedens. Et ad ejus probationem, concesso antecedenti, neganda est consequentia. Et ratio disparitatis est: quia objectum sensibile habet hanc virtutem, ex eo quòd est objectum potentiæ, quæ ob sui imperfectionem est apta recipere species successivè, & quia adest medium, per quod diffundatur species. Utrumque deficit Angelo, ut ex supra dictis patet. Ideoque sivè sit actu intelligibilis, sive non, non potest diffundere speciem sui in intellectu alterius Angeli. Per quod patet ad primam confirmationem.

Ad secundam respondetur, negando in primis quòd objectum sensibile habeat immittere immediatè speciem sui in intellectum sive Angeli sive hominis ex participatione substantiarum separatarum: quia nullum objectum materiale habet immediatè immittere speciem nisi in sensum; phantasma vero in virtute intellectus agentis producit speciem in intellectu nostro. Unde objectum sensibile solùm habet ex participatione substantiarum separatarum immittere speciem in sensum. Ad cujus intellectum duo sunt consideranda: primum est ipsa productio speciei, & diffusio illius per medium, & repræsentatio distincta naturæ corporeæ: aliud est, quod hæc diffusio fiat modo perfectivo & non corruptivo, & modo immaterialiori, quem objectum non habet in seipso. Primum non participant corpora à substantiis separatis; benè vero secundum: quia substantiæ separatæ habent agere in corpore modo purè perfectivo, & nullatenus corruptivo: & sic videmus Angelum movere corpora cœlestia, non illa corrumpendo, sed merè perficiendo. Et hoc est, quod intendit D. Thomas in loco citato.

Neque ex dictis in hac solutione inferas Angelum esse minoris efficaciæ quàm objectum sensibile: quia Angelus per seipsum est principium perfectioris operationis, dum per modum *speciei* concurrit ad cognitionem sui cum proprio intellectu; & hoc sufficit, ut sit absolutè efficacioris virtutis quàm objectum sensibile, quamvis istud possit immittere speciem sui, & non Angelus.

53 Arguitur *tertiò:* Angelus potest virtute divina immittere speciem sui in intellectum alterius: ergo etiam virtute propria. Consequentia probatur: Ideò non posset immittere speciem sui in intellectum alterius, quia non potest illi intimè illabi; sed ex vi hujus capitis non repugnat, quod illam immittat virtute propria: Minor probatur: Nam Angelus, si potest immittere speciem sui ut instrumentum Dei, etiam debet habere actionem aliquam præviam, ad quam concurrat virtute propria, & ut causa principalis: ergo media hac actione debet producere aliquem effectum in passo: inquirimus ergo, vel ad hunc effectum producendum datur intimus illapsus, vel non? Si dicatur primum: ergo jam datur unio sufficiens ad diffusionem suæ speciei: Si dicatur secundum: ergo non requiritur intimus illapsus ad diffundendam speciem sui in intellectum alterius.

Nec refert, si dicas, quòd in instrumento divinæ virtutis, maximè quando est agens per actionem immanentem, non est necesse, quod effectum prævium producat in passo principali: quia benè potest effectus prævius recipi in uno subjecto, & effectus principaliter intentus in alio. Non (inquam) refert: Nam ignis inferni media calefactione naturali est instrumentum Dei ad torquendos dœmones & animas; sed calefactio & ejus effectus nequeunt recipi in ipso igne: ergo jam agens corporeum potest virtute propria agere in spiritu: ergo potiori titulo agens spirituale. Minor in qua tantùm potest esse difficultas, constat: quia calefactio est actio formaliter transiens.

54 Ad hoc argumentum respondetur *primò*, sustinendo solutionem inter arguendum datam. Ad ejus verò replicam: potest dici *primò*, quod nomine *actionis* in instrumento requisitæ non semper debet intelligi actio rigorosa, sed sufficit similitudinaria, habens propriè rationem passionis. Sic docent N Complut. antiq. in Physic. disp. 12. num. 66. Et juxta hanc doctrinam illa capacitas & aptitudo passiva, quam habet ignis, ut spirituales substantiæ sibi uniantur, se habet per modum actionis præviæ, quin oporteat recurrere ad calefactionem.

Sed quia N Salm. tract. 13 disp. 18. num. 45. non excludunt totaliter calefactionem à ratione actionis præviæ, quando ignis torquet dœmones: Aliter respondetur dicendo, quod esto ignis sit instrumentum Dei ad eos torquendos, non sequitur aliquid producere in illis virtute propria; nec sequitur, actionem præviam recipi in eis, cum nulla qualitas corporea possit recipi in subjecto purè spirituali. Aliunde potest sufficienter designari aliud subjectum proportionatum, in quo recipiatur, nempe aer circumstans. Quod clarum fiet, si recurramus ad dœmones, qui sunt in hoc nostro aere, qui abs dubio torquentur ab igne inferni; & tamen calefactio non pervenit ad illos, nec ad nostrum aerem. Totum hoc fundatur in illo generali principio, quòd in instrumento divinæ virtutis licèt actio prævia prærequiratur in principio, ut actio Dei modificetur, non tamen requiritur, quòd illam deferat usque ad passum principale: quia Deus potest supplere ad suam actionem principalem quamcumque distantiam.

§. V.

Plura corollaria.

55 EX dictis in hoc dubio infertur *primò*, Angelum non habere intellectum agentem & possibilem, sive uterque distinguatur, sive non. Hoc corollarium, præterquamquod est D. Thom. 2. Contra gent. cap. 96. & in hac 1. part. quæst. 54. art. 4. facilè suadetur ex dictis: Nam ubi naturaliter repugnat actio alicujus potentiæ, etiam repugnat ipsa potentia; sed propria operatio intellectus agentis est abstrahere species, quæ Angelo repugnat: ergo etiam repugnat intellectus agens. Ex quo probatur repugnantia intellectus possibilis: Nam iste dicitur talis per ordinem ad intellectum agentem; sed ubi repugnat potentia activa, etiam repugnat passiva: ergo si in Angelo non datur intellectus agens, nec debet dari intellectus possibilis. *Explicatur:* Nomine *intellectus possibilis* non intelligimus potentiam receptivam specierum utcumque, ne sit quæstio de nomine, sed quæ à principio sit tamquam tabula rasa, & quæ naturaliter petat aliam potentiam, cujus officium connaturale sit abstrahere species ab objectis; sed intellectus Angeli petit connaturaliter ob sui immaterialitatem esse ab initio cum omnibus speciebus, neque potest esse in eo potentia activa naturaliter abstrahens species: ergo.

56 Sed obiicies argumento principali Scoti: Magna perfectio est in anima nostra habere intellectum agentem: ergo non est Angelo denegandus. Consequentia probatur: nam perfectissima creatura debet habere eam perfectionem, quæ est in inferiori. ¶ Confirmatur: Nam si Angelus produceretur à Deo sine ullis speciebus, homo esset nobilioris conditionis quàm Angelus, quia homo haberet potentiam ad acquirendas sibi species, secus verò Angelus.

Ad objectionem respondetur, illas perfectiones, quæ in inferiori virtute reperiuntur, inveniri in superiori, si non dicunt imperfectionem proportionatam & exactam ab inferiori, secus vero si illam important. Sic *discurrere* est perfectio elevata à natura brutorum; at dicit imperfectionem exigentem determinatè naturam intellectivam humanam, quæ est infima inter intellectuales, & hac ratione repugnat superiori. Abstrahere ergo species ab objectis est perfectio naturæ humanæ, sed supponit imperfectionem exactam à sua natura, nempe esse in pura potentia in linea intelligibili, ob sui infimam immaterialitatem inter naturas intellectuales: quare taliter concedendus est ei intellectus agens, quòd negari debeat Angelo.

Ad confirmationem respondetur, quòd adhuc in illa hypothesi Angelus esset perfectioris conditionis simpliciter quàm anima nostra, licèt hæc esset perfectioris conditionis secundum quid: Nam natura Angelica petit connaturaliter habere omnes species rerum per infusio-

fusionem à Deo; & si Deus non illas infunderet, Angelus esset in statu violento. Unde exigentia illa specierum elevat naturam angelicam supra conditiones naturæ humanæ.

57 Infertur *secundò*, Angelum non posse esse in anima nostra aut in alio Angelo tamquam in loco. Ratio ex dictis evidenter colligitur: Nam Angelus est in loco per operationem; sed Angelus naturaliter loquendo nequit operari in anima nostra, aut in alio Angelo: ergo non potest esse in anima nostra, nec in alio Angelo tanquam in loco.

Sed objicies ex illo Tob. 8. ubi dicitur, quòd Angelus Raphael religavit dæmonium in deserto superioris Egypti: ergo unus Angelus habet activitatem in alium. Sed ad hoc facilè respondetur ex dictis, quòd hæc alligatio facta fuit à Raphaele, ut ab instrumento Dei.

58 Infertur *tertiò*, unum Angelum, dum alium illuminat, aut loquitur illi, non producere in illo aliquam qualitatem aut speciem. Hoc corollarium expressè deducitur ex D. Thoma infrà quæst. 106. art. 1. ad 2. ubi ait: *Unus Angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ.* Hæc de illuminatione. Circa loquutionem idem tradit quæst. 9. *de Verit.* art. 4. & 5. his verbis: *Dicendum, quòd Angelus loquens nihil facit in Angelo, cui loquitur.* Ratio hujus doctrinæ est communis cum præcedentibus.

Sed oportet explicare in quo consistat loqutio, in quove illuminatio. Igitur dicendum est *primò*, quod loqutio consistit in conceptu interno Angeli loquentis, secundùm quòd ordinatur, & dirigitur per ejus voluntatem ad eum, cui loquitur. Ita D. Thomas quæst. 9. *de Verit.* art. 4. & infrà quæst. 107. art. 1. Pro quo sciendum est, quatuor conditiones requiri ad loquendum: prima, quòd loquens habeat internum secretum, quod exteriùs manifestetur; aliàs semper occultum maneret. Secunda, quod excitetur audiens, ut loquenti attendat: quia surdo & non attento non communicatur cogitatio. Tertia, quòd possit fieri uni præ alio: quia aliàs tolleretur omnis societatis comercium, si loquens uni, teneretur omnibus sua cogitata privata exprimere. Quarta, ut possit mentiri, ut dæmon sæpè mentitur, quia ab initio fuit mendax.

Omnes hæ conditiones salvantur, per hoc præcisè quòd unus Angelus dirigat suum conceptum ad alterum. Nam in primis per directionem extrinsecam ponitur intimus loquentis conceptus intra latitudinem pertinentium ad eum, cui loquitur. Deindè excitatur audiens ad auscultandum: quia tunc species innata Angeli, ad quem ordinatur, repræsentat conceptum illum explicitè. Insuper salvatur ratio secreti respectu aliorum: quia Angelus loquens dirigit conceptum ad quem vult, & consequenter erit manifestus respectu hujus, & occultus respectu aliorum. Tandem salvari potest deceptio & mendacium: quia dæmon (v. g.) formato in se conceptu & non directo ad alium, potest formare aliud ad eum directum, quo neget se habere illum non directum, aut affirmet se habere oppositum; in quo casu evidens est, quod aliud manifestabit ei, quàm illud quod habet in mente; subindeque ei mentietur.

59 Dices: Ipsa ordinatio est actus internus & occultus: ergo per ipsum non manifestatur secretum. Respondetur, illam ordinationem esse formaliter internam & occultam, virtualiter tamen transeuntem & externam: quia tollit morale impedimentum, quo occultatur conceptus, qui per illum concipit pertinere ad Angelum, ad quem sermo dirigitur, nec amplius est unicè sub jure & dominio cognoscentis. Sed de hoc plura dicemus infrà, dum de secretis cordium sermo instituetur.

60 Replicabis: Estò posita ordinatione incipiat species repræsentare conceptum, non propterea excitatur Angelus audiens ad audiendum: nam eo modo repræsentat species conceptum supposita ordinatione, quo repræsentat futura, posita præsentia; atqui Angelus non tenetur attendere ad omnia præsentia: ergo neque per solam ordinationem excitabitur audiens ad hoc, ut attendat Angelo loquenti: ergo aliquo alio opus est, ut urgeatur ad audiendum.

Respondetur, Angelum audientem non indigere ad audiendum nisi lumine, specie, & cognitione; lumine & specie se habentibus ex parte actus primi, & cognitione ex parte actus secundi. At nec lumen, nec species adveniunt ei de novo, quia ab initio communicata sunt à Deo. Verum est, quòd indiget aliqua motione ex parte Dei; sed ad hoc sufficit concursus generalis, cùm ipsa suavis providentia connaturalis exigat, quòd dum unus loquitur, alter moveatur ad audiendum & attendendum, ut ita habeant inter se politicam, communem, & socialem vitam.

61 Dicendum est *secundò*, illuminationem consistere in quodam magisterio artificioso extrinseco, quo Angelus superior veritatem, quam in universali concipit, & à Deo participat, distinguit, dividit, & quasi partitam communicat inferiori, ut illam distinctè percipiat. Ita D. Thomas infrà quæst. 106. art. 1. & quæst. 9. *de Verit.* art. 1. Ex quo colligitur *primò*, omnem illuminationem esse loqutionem, non tamen econtrà. Unde Angelus inferior potest loqui superiori, non verò illum illuminat: Angelus verò superior loquitur, & illuminat inferiorem; non tamen semper ac loquitur, illum illuminat, sed quando veritatem ignotam tàm Angelo superiori, quàm inferiori Deus immediatè manifestat superiori, & iste Angelo inferiori immediato, & sic de reliquis. Nulli tamen infunditur de novo aliquod lumen, quia ab initio Deus communicavit eis sufficiens lumen & species ad omnem illuminationem in rebus naturæ, gratiæ, & gloriæ.

§ VI.

Cuidam interrogationi fit satis.

62 Inquires: An species angelicæ fluant ab ejus natura tanquam veræ passiones? ¶ Respondetur negativè cum Ferrara, Zumele, Lezana, Lisboniensi, Gonet, N. Salm. in hoc tract. disp. 5. dub. 4. & pluribus aliis tàm intra, quàm extra Scholam D. Thomæ; contra Capreolum, Cajetanum, Bannez, Medinam, Ripam, Nazarinum, Cabreram & alios.

Et probatur *primò* ex D. Thoma infrà q. 89. art. 1. ad 3. ubi ait: *Anima separata non intelligit per species innatas: sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut & aliæ substantiæ separatæ.* Et art. 3. in corp. *Anima separata intelligit per species, quas recipit ex influentia divini luminis, sicut & Angeli:* ergo juxta D. Thom. Angelus non habet, sicut nec anima, species congenitas, sed infusas à Deo per specialem actionem.

Etiam probatur ratione deducta ex Div. Thoma in hac 1. part. quæst. 56. art. 2 ad 4. Nam quælibet natura ex se & ab intrinseco est determinata ad habendas has proprietates potius quàm alias, ut inductivè potest ostendi in omnibus naturis creatis; sed natura angelica non est determinata ad habendas has species potius quàm alias. Minor, in qua est difficultas, probatur: Tum ex D. Thoma loco proximè citato, ubi ait: *Si Deus instituisset facere plures Angelos, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset:* ergo natura angelica non est determinata ad habendas species determinatas. Tum etiam: natura angelica non est ex se & ab intrinseco determinata ad habendas omnes species omnium rerum naturalium tàm pertinentium ad hoc universum, quàm possibilium; sed idem dicendum est de speciebus horum objectorum potius quàm aliorum. Minor est certa: nam objectum proportionatum naturæ angelicæ est omne ens naturale: unde non est, cur ex natura sua sit determinata ad habendas species horum objectorum potius quàm aliorum.

Major verò probatur *primò*: Nam si haberet species omnium rerum naturalium, essent simpliciter infinitæ: quia cùm sint possibiles infiniti Angeli superiores nunc existentibus, & pro unoquoque illorum sit necessaria specialis species, ut infrà dub. seq. videbimus, oporteret, quòd haberet quilibet Angelus species infinitas in actu; sed hoc repugnat: ergo non est determinata ad habendas species omnium rerum naturalium tàm pertinentium ad hoc universum, quàm possibilium. *Secundò*: Nam latitudo entis naturalis continet perfectionem infinitam, hoc est perfectiones se excedentes in infinitum syncathegorematicè in perfectione essentiali: ergo si angelicus intellectus haberet species omnium rerum naturalium, oporteret, quòd actu haberet perfectionem simpliciter infinitam, ac proinde natura angelica, quæ radicaret hujusmodi species, esset simpliciter infinita. Hæc

ratio

ratio est adeo efficax, ut absque alio examine præoccupet evasiones Adversariorum, si rectè perpendatur. Maximè, si addatur, quòd quilibet Angelus ex nunc existentibus est secundùm se capax, ut sit pars hujus universi, & alterius usque in infinitum.

63 Secundò probatur ratione deducta ex D. Thoma in hac 1. part. quæst. 55. art. 2. quæ est major confirmatio præcedentis. Nam si species angelicæ profluerent ab essentia Angeli tanquam veræ passiones illius, sequeretur, quòd Angelus per suam substantiam posset cognoscere clarè & distinctè omnia entia naturalia, maximè pertinentia ad hoc universum; sed hoc est contra D. Thomam loco proximè relato, & contra dicta dub. 1. hujus disput. ergo. Major probatur. Angelus per suam essentiam potest comprehendere seipsum; sed qui comprehendit essentiam, potest clarè & distinctè cognoscere omnes suas proprietates: ergo cognosceret clarè & distinctè omnes suas species: ergo etiam omnia objecta per eas repræsentata, quæ sunt omnia entia naturalia pertinentia ad hoc universum. Patet hæc ultima consequentia: nam cognitis speciebus cognosci possunt ex vi ejusdem cognitionis omnia objecta connaturaliter repræsentata.

64 Nec proderit dicere, quòd species angelicæ non sunt proprietates nisi in *esse* entitativo. Non (inquam) proderit: Nam *esse* repræsentativum in specie est per se primò intentum à natura, *esse* verò entitativum tantùm intenditur secundum quid & secundariò: ergo non stat, quòd species secundùm suum *esse* entitativum sint proprietates naturæ angelicę, & non secundùm suum *esse* repræsentativum. Adde *primò*: Nam *esse* entitativum & repræsentativum speciei producuntur ex vi ejusdem actionis: ergo vel non sunt proprietates secundùm suum *esse* entitativum; vel sunt secundùm suum *esse* repræsentativum. Adde *secundò*: Nam si species essent proprietates angelicæ, hoc haberent, in quantùm sunt principia operationum; sed sunt principia illarum ratione *esse* intentionalis: ergo secundùm *esse* intentionale sunt proprietates; vel non sunt ullo modo.

65 Nec ulterius proderit dicere, quòd licèt sint proprietates secundùm utrunque *esse*, non tamen ex vi cognitionis essentiæ perfectè cognosci debent: quia non continentur nisi virtualiter in essentia. Non (inquam) proderit: Quia nulla essentia continet suas proprietates nisi virtualiter: ergo ex vi comprehensionis essentiæ vel non cognoscuntur ullæ proprietates; vel cognita comprehensivè essentia Angeli à seipso, debent ex vi hujus cognosci perfectè omnes ejus species, si semel sunt proprietates illius.

66 Obiicies *primò*: D. Thomas quæst. 55. art. 2. species angelicas vocat *formas illis connaturales*; sed non possunt sic appellari, si non sunt veræ proprietates: ergo. Item infrà quæst. 64 art. 1. probat, cognitionem naturalem dæmonum non esse ablatam per peccatum, quia sequitur eorum naturam. Et suprà quæst. 54. art. 4. ait, quòd in Angelo non generatur scientia, sed ei naturaliter adest: ergo species fiunt per resultantiam.

Ad hanc objectionem, prout desumptam ex prima authoritate D. Thom. Respondetur concedendo majorem, sed negando minorem. Nam species angelicæ triplici titulo sunt Angelo connaturales, quamvis non sint verę proprietates illius: dicuntur enim primò *connaturales* quia illas recipit in primo instanti suę creationis. Secundò & magis strictè, quia habet potentiam passivam connaturalem & proportionatam ad eas recipiendas, sicut diaphanum respectu lucis. Unde D. Thomas 1. 2. quæst. 6. art. 5. ait, quòd motus cœli est illi naturalis, quia habet potentiam naturalem, necnon inclinationem innatam ad illum, estò proveniat ab extrinseco. Tertiò & strictissimè, quia Angelus est perfectissimus inter naturas intellectuales creatas, & gradum medium tenet inter hominem & Deum, & hac ratione petit habere species omnium rerum pertinentium ad hoc universum.

Ad secundum testimonium: Respondetur, D. Thomam solùm velle, quòd cognitio naturalis & species consequantur naturam angelicam consequtione debiti, non emanationis; & quòd illi debeantur, constat ex proximè dictis. Ad *tertium*: Respondetur, intentum D. Thomæ solùm esse, quòd Angelus non habet scientiam & species per acquisitionem & discursum, quod verum est; sed inde non infertur, esse veras proprietates illius.

67 Obiicies *secundò*: Species angelicæ fiunt per actionem creativam Angeli: ergo oriuntur ab ejus essentia, ut veræ passiones illius. Antecedens probatur: Tum quia formæ, quæ sunt debitæ in instanti creationis, petunt fieri per creationem, & non per eductionem; sed species angelicæ sunt hujusmodi: ergo. Tum etiam: quia formę, quę fiunt per eductionem, petunt fieri per transmutationem subjecti, licèt per accidens non detur semper actualis transmutatio; sed species angelicæ non petunt, per se loquendo, fieri cum transmutatione subjecti, sed potius oppositum, cùm petant connaturaliter produci in primo instanti creationis: ergo.

Et confirmatur: Quia nulla res patitur violentiam, per hoc quòd sibi auferantur accidentia communia, sed tantùm si auferantur propria; sed si ab Angelo auferrentur species, pateretur violentiam: ergo sunt rigorosę proprietates illius.

Ad objectionem respondetur, negando antecedens. Ad primam ejus probationem dicendum est, quòd permissio quod formæ debitę in instanti productionis rei petant fieri per actionem productivam rei, hoc debet intelligi de formis determinatis, quia proprietates cujuslibet rei debent esse determinatę, secùs verò quando natura non petit has formas potiùs quàm aliàs. Natutura verò angelica ex se non petit potiùs has species quàm aliàs: nam dato quòd produceretur ut pars alterius universi & non hujus, debitæ ei fuissent species distinctæ ab eis, quas nunc habet; & tunc has non exigeret. Unde signum est, quòd non petunt produci per creationem, licèt sint ei debitę in primo instanti suæ creationis. Per quod constat ad primam probationem.

Ad confirmationem respondetur, quòd ex eo quòd natura angelica pateretur violentiam, si non infunderentur ei ab initio suę conditionis species omnium rerum pertinentium ad hoc universum, non propterea haberet impetum activum ad eas; quod erat necessarium, ut haberent rationem rigorosę passionis: nam ad hoc ut aliquid patiatur violentiam, sufficit, quòd habeat aliunde exigentiam passivā: sicut corpus cœleste pateretur violentiam, si produceretur sine motu: quamvis ad eum non habeat potentiam activam: & corpus ultimò organizatum pateretur violentiam, si ei non infunderetur ab extrinseco anima, estò ad ejus productionem non habeat potentiam activam.

68 Obiicies *tertiò*: Nam si Angeli species non essent rigorosę passiones, homo esset perfectioris naturę quàm Angelus, quia ex propriis posset reducere se in actum, secùs verò Angelus; sed hoc dici nequit: ergo sunt rigorosę passiones. ¶ Confirmatur: Ex nostra sententia sequitur, quòd si Deus crearet solum unum Angelum, tunc non deberetur ei aliqua species accidentalis, quia non daretur aliud objectum repræsentandum pręter seipsum; hoc non debet admitti, aliàs intellectus angelicus maneret nimis coarctatus: ergo.

Ad objectionem respondetur ex dictis num. 56. negando antecedens. Nam ex eo quod homo possit se reducere in actum educendo species per propriam potentiam activam, inferuntur plurimę imperfectiones, quę reddunt hominem imperfectiorem simpliciter. Nam infertur primò, quòd ejus species non sint ęquè universales & immateriales quàm angelicę. Deindè quòd non est ita in actu sicut Angelus. Tandem quòd paulatim & successivè acquirit species; Angelus verò simul eas haberet per infusionem. Unde quamvis in Angelo non sit potentia activa suarum specierum, adhuc petit ob sui summam perfectionem illas habere simul per infusionem; & hæc est absolutè & simpliciter major perfectio.

Ad confirmationem respondetur, concedendo sequelam mai. Sed neganda est min. quia in prædicta hypothesi non haberet Angelus exigentiam ad aliquam aliam speciem. Sicut nunc tantùm habet exigentiam ad species repræsentantes omnes res hujus universi, & non ad species rerum possibilium.

DU-

DUBIUM IV.

Utrùm species Angeli sint universales in repræsentando?

Nomine *universalis* non intelligimus id, quod quovis modo est universale, sicut Deus est universalis in causando, quia omnes effectus producit ut causa universalissima; & corpora cœlestia effectus inferiores & sublunares: quia species angelica non est causa universalis activa effectuum, quos repræsentat. Nec potest intelligi sicut natura comparata ad inferiora, postquàm abstracta est à suis inferioribus beneficio intellectus agentis, quæ solet dici universalis *in prædicando*: quia species hoc modo universalis non repræsentat distinctè, sed confusè inferiora contenta sub prædicta natura. Unde titulus quæstionis debet ietelligi de universali in repræsentando, quatenus ita repræsentet aliquam naturam communem, ut simul repræsentet clarè & distinctè plures naturas in particulari contentas sub ea.

Circa quam difficultatem duplex versatur sententia extremè opposita. Prima est Scoti 2. dist. 3. quæst. 10. §. *Ista opinio*, & dist. 9. quæst. 2. *Contra ista*, negantis possibilitatem speciei repræsentantis clarè & distinctè plura objecta disparata, sivè genere, sivè specie, sivè numero distincta. Subtili Doctori suffragantur omnes ejus discipuli. Alia est affirmativa, quam docet D. Thomas in hac 1. part. quæst. 55. art. 3. quem sequuntur omnes ejus discipuli.

§. I.

Sententia D. Thomæ.

69 Dicendum est, species angelicas esse universales in repræsentando; ac proinde unam & eandem speciem repræsentare clarè & distinctè plures naturas, sivè numero, sivè specie, sive genere distinctas & disparatas. Hæc conclusio probatur primò authoritate: Nam D. Dionys. cap. 7. de Div. nomin. ait: *In hac animæ nostræ inferiores sunt Angelis, quòd nos per plura signa, illi autem per pauciora*. Idem tradit D. Thomas loco suprà relato, necnon quæst. 57. art. 2. ad 3. ubi hæc habet: *Dicendum, quod Angeli cognoscunt singularia per formas universales; quæ tamen sunt similitudines rerum & quantùm ad principia universalia, & quantùm ad individuationis principia*. Hæc conclusio solet suaderi pluribus rationibus desumptis ex D. Thoma; illas tamen breviter proponemus, quia unica solutione enodantur à Scotistis.

Probatur ergo *primò* ratione: Nam Angelus est medius inter Deum & animam nostram: ergo oportet, quòd species in repræsentando medium teneant inter animam nostram & Deum; sed Deus per unicam speciem universalissimam, scilicet essentiam, cognoscit omnia, & anima nostra quælibet in particulari cognoscit per singulas species: ergo Angelus debet cognoscere objecta particularia per species universales, & non adeò coaptatas cum naturis particularibus; nec adeò universales sicut est essentia divina.

Probatur *secundò* ratione: Species angelicæ non sunt desumptæ à rebus, sed immediatè exemplatæ ab essentia divina; sed species, quæ immediatè derivantur, & exemplantur à natura divina, possunt plures naturas clarè & distinctè repræsentare, sicut ipsa essentia divina clarè & distinctè repræsentat omnes naturas creatas & creabiles: ergo species angelicæ sunt universales in repræsentando.

70 Probatur *tertiò*: Nam virtutes, quæ in inferioribus sunt divisæ, in superioribus sunt adunatæ; sed species angelicæ sunt superioris ordinis, superiorisque gradus quàm species humanæ: ergo quæ in speciebus humanis sunt dispersa, in angelicis debent esse unita; ac proinde hujusmodi species debent esse universales. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, constat tum ex illo axiomate communi Dionys. *Quæ in inferioribus sunt dispersa, in superioribus sunt unita*. Tum inductivè: nam objecta, quæ per singulas species sensibus externis repræsentantur, per unicam & universaliorem speciem sensibus internis repræsentantur. Tum denique à paritate: nam videmus, quòd omnia ea, quæ à diversis potentiis, artibus, vel habitibus inferioribus attinguntur sub diversis specificativis, attinguntur sub una universaliori ratione à potentia, arte, aut habitu superiori: ergo idem potest dici de speciebus superioris ordinis respectu specierum ordinis inferioris.

Probatur *ultimò*: Perfectissimis creaturis universi debet assignari modus perfectissimus cognoscendi, dummodò sit possibilis creaturæ; sed modus intelligendi per species universales in repræsentando est multò perfectior quàm modus cognoscendi per speciem repræsentantem unicam naturam in particulari; & aliunde hic modus cognoscendi non includit aliquam implicationem, ut ex argumentorum solutione constabit: ergo Angelo non est denegandus.

71 His omnibus rationibus unica, ut diximus, occurrunt solutione Adversarii, videlicet quòd hujusmodi species universalis in repræsentando est impossibilis; & aliunde major perfectio in cognoscendo, quam habet Angelus, satis elucet in eo, quòd cum majori claritate cognoscat omnia objecta quàm homo.

Sed hæc solutio funditùs evertitur hac sequenti ratione, qua præfatæ rationes confirmantur, & roborantur: Nam species angelica est distincta specificè à specie humana, estque immaterialior immaterialitate quoad gradum; sed hoc non posset stare, nisi species angelica esset universalis in repræsentando, secùs verò humana: ergo species angelica est universalis in repræsentando, itaut clarè & distinctè repræsentet plures naturas disparatas in particulari. Utraque præmissa indiget probatione. Probatur ergo priùs major, quam negat Scotus: Nam intellectus angelicus est specificè perfectior intellectu humano, eoque immaterialior immaterialitate quoad gradum: ergo etiam ejus species debet esse distincta specificè à specie humana, eaque immaterialior immaterialitate quoad gradum. Antecedens videtur certum: Et potest ostendi ex eo, quòd à qualibet natura, prout specie distincta ab alia, debet dimanare aliqua proprietas ei proportionata: unde cùm à natura angelica nequeant dimanare aliæ proprietates præter intellectum & voluntatem, inde est, quòd intellectus angelicus debet esse specie distinctus ab intellectu humano. Consequentia verò probatur: Nam quælibet potentia sumit suam speciem per ordinem ad formam, per quam primò & connaturaliter perficitur, ut inductivè patet in omnibus potentiis; sed forma, per quam perficitur intellectus, est species intelligibilis: ergo si intellectus angelicus est specificè perfectior intellectu humano, eoque immaterialior, etiam species ejus connaturalis debet esse specie perfectior specie humana, eaque immaterialior.

72 Deinde probatur minor primi syllogismi: Nam distinctio specifica nequit desumi à majori claritate in repræsentando idem objectum; aliunde non est assignabile aliud caput, ratione cujus possit relucere distinctio specifica nisi universalitas in repræsentando: ergo si species angelica est perfectior specificè, & immaterialior specie humana, debet esse universalis in repræsentando. Major probatur: Nam unus beatus elicit visionem clariorem quàm alius: hoc non obstante, nec visiones sunt specie distinctæ, nec lumina gloriæ, quæ sunt earum principia: ergo distinctio specifica specierum nequit desumi ex eo, quòd una clarius repræsentat idem objectum quàm alia.

Et confirmatur: Unitas, vel distinctio inter species in *esse* repræsentativo debet desumi ex unitate, vel diversitate objecti per se primò repræsentati, quia species continet formaliter naturam objecti, & respicit illud ut sui mensuram: ergo vel species angelica & humana nequeunt repræsentare idem objectum formale; vel non debent distingui essentialiter per hoc præcisè quòd una repræsentet idem objectum cum majori claritate, quàm alia. *Adde*: Nam major immaterialitas specie distincta ab alia petit majorem universalitatem; sed immaterialitas speciei angelicæ est hujusmodi, ut patet ex suprà dictis: ergo species angelica est universalior quàm species humana. Major, in qua tantùm est difficultas, probatur, simulque explicatur: Nam materia est radix limitationis & divisionis: ergo immaterialitas ei opposita debet esse radix unionis, simplicitatis, & universalitatis: ergo major immaterialitatis est radix majoris universalitatis: ergo si spe-

species angelica distinguitur in immaterialitate essentiali à specie humana, debet esse universalior quàm illa.

§. II.

Sententia Scoti.

73 ARguitur *primò*: Quidquid est ratio repræsentandi distinctè plura, debet habere objectum primum & adæquatum, in quo illa plura perfectè contineantur quoad eorum intelligibilitatem; sed nulla species creata potest dari, quæ habeat unum objectum primarium, in quo plures quidditates disparatæ perfectè contineantur secundùm ejus intelligibilitatem: ergo implicat species, quæ distinctè plura obiecta disparata repræsentet. Minor est certa: cùm objectum primarium speciei creatæ sit quid creatum; & nulla entitas creata contineat perfecte quidditates aliorum objectorum. Major verò, in qua est difficultas, probatur: Tum quia unitas speciei in *esse* intentionali pendet essentialiter ex unitate obiecti in *esse* reali: ergo species creata vel non est ratio repræsentandi distinctè plures naturas disparatas; vel debet repræsentare per se primò unam naturam, quæ perfectè contineat alias. Tum etiam: nam species se habet ad obiectum sicut mensuratum ad mensuram, ab eoque sumit suam unitatem: ergo oportet, quòd obiectum per se primò repræsentatum ab una specie sit entitativè unum. Tum denique: quia adhuc essentia divina, estò sit infinita, per se primò non repræsentat, nisi seipsam, & omnia alia repræsentat, quia in ea continentur velut in causa secundùm totam eorum intelligibilitatem.

Et confirmatur: Nam de ratione speciei est continere formaliter naturam obiecti per se primò repræsentati; sed natura contenta in specie nequit esse præcisè aliquis gradus communis, nec naturæ particulares contentæ sub eo: ergo impossibilis est species repræsentans clarè & distinctè plures naturas disparatas. Minor quoad primam partem probatur: Nam gradus communis tantùm contiuet confusè naturas particulares: ergo si contineret formaliter præcisè naturam communem, non posset repræsentare distinctè naturas sub ea contentas. Quoad secundam partem etiam probatur: Nam unica species debet esse una per ordinem ad unitatem objecti: si enim objecta sunt plura & disparata, & non convenientia in aliqua ratione communi, non possunt conducere ad unitatem speciei, sed potiùs ad diversitatem plurium specierum: ergo neque potest continere in se plures naturas disparatas.

74 Ad hoc argumentum, quod est præcipuum fundamentum Scoti: Respondetur cum Cajet. & aliis gravissimis Thomistis, negando maj. Nam ut species angelica repræsentet clarè & distinctè plures naturas disparatas, nec requiritur, quòd per se primò repræsentet naturam aliquam, quæ contineat, sivè in *esse* intelligibili, sivè in *esse* entitativo illas naturas disparatas, sicut essentia divina repræsentat seipsam, quæ in utroque ordine continet omnes creaturas; nec requiritur, quòd per se primò repræsentet, & contineat in se naturas particulares disparatas; sed sufficit, quòd per se primò contineat & repræsentet unam rationem communem, v. gr. animalis, & secundariò repræsentet naturas differentiales disparatas.

Neque ex hoc sequitur, quòd repræsentet naturas differentiales in confuso. Pro quo sciendum est, quòd natura animalis potest considerari vel in abstracto, vel in concreto. Species ergo, quæ repræsentaret naturam animalis in abstracto, tantùm repræsentaret naturas sub ea contentas in confuso: & hoc modo se habet species nostra abstracta à phantasmatibus beneficio intellectus agentis, quæ utpotè abstracta à rationibus differentialibus, ita repræsentat per se primò naturam animalis, quòd non repræsentet clarè & distinctè naturas sub ea contentas. At species, quæ repræsentat per se primò naturam animalis in concreto, & prout actu diffusam, in inferioribus, estò repræsentet per se primò præcisè naturam communem animalis, debet etiam clarè & distinctè repræsentare (etsi secundariò) naturas inferiores, non solùm quoad id in quo conveniunt, sed etiam quoad id in quo distinguuntur. Et ita se habet species angelica. Nec mirum: Nam cùm talis species non sit à rebus ipsis abstracta, ut est species nostra, sed per se infusa à Deo per quandam imitationem essentiæ & ideæ divinæ, non ut respicit quancunque rem existentem in particulari, sed quatenus respicit omnia, quæ componunt hoc universum, respectu cujus non datur in Deo nisi unica tantùm idea, sicut in artifice domus; ideò repræsentat illam naturam communem cum suis inferioribus ita clarè & distinctè, ac si daretur species repræsentans quodlibet inferius in particulari.

75 Neque ex hoc inferas, hujusmodì speciem æquè repræsentare omnes naturas in particulari contentas sub natura universali; cùm æqualiter participent illam naturam communem. Non (inquam) inferas: Nam species hujusmodì non repræsentat naturam animalis nisi ut actu distributam in suis inferioribus, itaut tota natura animalis in omni sua amplitudine non sit ratio *quæ* per se primò repræsentata, nec sub hac universalitate fundet unam rationem *sub qua*; sed sub quadam universalitate determinata, v. gr. quatenus in exercitio est diffusa in decem inferioribus. Ex quo facile percipies majorem & minorem perfectionem in speciebus angelicis: nam species, quæ est in intellectu Angeli inferioris, repræsentabit naturam animalis ut determinatam & diffusam (v. gr.) in decem inferioribus; & quæ est in Angelo superiori, repræsentabit eam pro ut diffusam in viginti: species verò, quæ sunt in eodē Angelo, ita debent coordinari inter se, ut species repræsentans inferiora nobiliora non repræsentet in tanta multitudine, ac species repræsentans inferiora imperfectiora: ut sic major intensio, quæ reperitur in specie repræsentante perfectiores naturas, compensetur per majorem universalitatem repertam in specie repræsentante plura inferiora imperfectiora: ac proinde utraque evadat cum æquali immaterialitate tàm inter se, quàm in ordine ad intellectum in quo sunt.

Nec hujus doctrinæ deficit ratio, & exemplum, quę illam declarant: Nam primò, cùm istæ species sint exemplatæ ab ideis divinis, non prout respiciunt quodlibet ideatum absolutè sumptum & in particulari, sed quatenus omnia ideata in particulari componunt totum hoc universum, ad quod non nisi unica idea datur in Deo, propterea proportione servata species angelica repræsentat plura vel pauciora inferiora juxta majorem vel minorem participationem illius universalis ideæ divinæ. Exemplum etiam est clarum: Artifex (v. gr.) qui agit de lateribus, habet unicam ideam repræsentantem lateres: Artifex verò, qui agit de domibus, habet unicam ideam magis universalem repræsentantem omnia ea, quæ ad construendam domum desiderantur. Sic ergo discurrimus de specie angelica.

76 Ex his jam constat ad omnes probationes Scoti adductas num. 73. Ad *primam* enim dicimus, quòd eo ipso quòd natura communis sit per se primò repræsentata, & naturæ particulares sub ea contentæ repræsententur secundariò, optimè salvatur unitas objecti tàm secundùm rationem *quæ*, quàm secundùm rationem *sub qua*. Salvatur etiam, quòd species respiciat ut sui mensuram objectum, ab eoque possit sumere suam unitatem. Per quod constat ad secundam. Ad *tertiam*: Respondetur, quòd natura divina, eò quòd est infinita, continens perfectè tàm in *esse* rei, quàm in *esse* intelligibili omnes naturas creatas, & quia non potest specificari ab aliquo creato, propterea potest unico tantùm illo modo naturas creatas repræsentare. Speciei autem Angelicæ nequit hic modus repræsentandi naturas disparatas accommodari ob opposítas rationes. Unde non restat alius modus suæ universalitatis præter suprà assignatum, qui ex nullo capite repugnat speciei creatæ. Ex dictis etiam constat ad confirmationem, quin sit necesse aliquid addere.

77 Sed dices: Species hujusmodi vel repræsentat inferiora virtualiter, vel formaliter; neutrum dici potest: ergo vel hujusmodi species non est universalis; vel ejus universalitas ineptè explicatur modo præscripto. Minor quoad primam partem probatur: Tum quia etiam species nostra repræsentat virtualiter inferiora animalis; & tamen non dicitur *universalis*: ergo vel species angelica non est universalis, vel non repræsentat inferiora tantùm virtualiter. Tum etiam: quia alioquin tantùm cognosceret inferiora virtualiter: nam talis est cognitio in ratione *cognitionis*, qualis est species in ratione *repræsentandi*.

Quoad secundam partem etiam probatur: Nam si repræsentaret formaliter inferiora, haberet in se formaliter eorum naturas, cùm species nequeat formaliter repræsentare, nisi id quòd formaliter continet, ut liquet in idea hominis repræsentante totam domum, quæ difficile posset repræsentare formaliter partes illius, nisi in ea formaliter invenirentur; sed species angelica non continet formaliter naturas inferiorum, aliàs essent objectum primarium, utpotè ejusdem naturæ cum illis: ergo.

Hæc replica jam tacta est tract. præced. disp. 3. num. 109. Et juxta ibi dicta potest responderi, admittendo utramque partem dilemmatis, ex quarum ulla nullum sequitur inconveniens contra præcedentem doctrinam, aut universalitatem speciei. Igitur si admittatur prima pars dilemmatis; ad primam probationem dicendum est, esse notam disparitatem inter speciem nostram, & angelicam: nam species nostra cum repræsentet naturam animalis, prout est abstracta præcisè à natura humana (v. g.) nequit deservire ad cognitionem formalem ullius naturæ in particulari: non humanæ, quia repræsentat naturam animalis, prout ab ea abstracta est; nec naturam leonis aut equi, quia ab eis non est abstracta; nec repræsentat naturam animalis prout actu diffusam in illis, sed ad summùm potest deservire ad cognitionem confusam eorum, in quantùm virtualiter continet eas. Cæterùm species angelica repræsentat naturam animalis prout actu diffusam in naturis inferioribus. Ideoque, estò repræsentet virtualiter inferiora, æquivalet repræsentationi formali & primariæ inferiorum. Hoc explicari potest exemplo essentiæ divinæ, quæ est universalissima in repræsentando, estò repræsentet tantùm virtualiter creaturas. Quo exemplo occurritur secundæ probationi: Nam Deus cognoscit formalitèr creaturas, estò essentia illius repræsentet illas tantùm virtualiter. Species autem angelica potius imitatur speciem divinam quàm nostras, & propterea debet dici *universalis*, & conducit ad cognitionem formalem inferiorum.

Si eligatur secunda pars dilemmatis (quæ est probabilior) Respondetur ad ejus probationem, negando majorem. Nam benè potest species repræsentare formaliter aliquod objectum, quin illud contineat formaliter in *esse* intentionali, dummodò sit objectum secundarium, ut patet in essentia divina, quæ in esse intentionali non continet formaliter attributa & relationes, ne dicatur attributa, & relationes habere simul cum ea rationem speciei, quod omnes Thomistæ negant; & tamen repræsentat formaliter illa. Et ratio hujus est: nam non quælibet repræsentatio formalis præsupponit naturam repræsentatam in specie, sed tantùm repræsentatio primaria: Unde cum naturæ inferiores tantùm sint objectum secundarium speciei angelicæ, non est necesse, quòd formaliter contineantur in ea. In idea res aliter contingit, quia repræsentat per se primò partes domus, ut habent unitatem ordinis, quæ unio non datur in objectis disparatis à specie angelica repræsentatis.

78 Sed replicabis: Ex dictis in hac duplici solutione infertur, omnes species existentes in eodem intellectu angelico, vel diversis, esse ejusdem speciei; hoc nequit admitti, aliàs duo accidentia numero diversa essent in eodem subjecto: ergo ratio *animalis* nequit esse tantùm per se primò repræsentata. Sequela probatur: Quia essentia divina, ut repræsentat in intellectu unius beati has creaturas potius, quàm alias, non unitur modo quasi specificè diverso ab eo, quo unitur cum intellectu alterius beati repræsentans alias creaturas possibiles: item visiones beatificæ non distinguuntur specie, estò una cognoscat diversas creaturas possibiles ab alia; non alia ratione nisi quia objectum primarium est idem: ergo idem dicendum est de speciebus angelicis repræsentantibus per se primò naturam animalis.

Respondetur negando sequelam: Quia ut illæ species distinguantur essentialiter, sufficit, quòd natura generica repræsentata ab illis distinguatur individualiter, ut solet dici de speciebus repræsentantibus Petrum, & Paulum. Vel dicatur, sufficere ad ejusmodi distinctionem, quòd species repræsentent naturam animalis, prout hæc connotat inferiora diversa, in quibus exercitè est contracta. Hac ratione species abstracta per nostrum intellectum agentem à phantasmate hominis est diversa specificè à specie abstracta à phantasmate equi, estò utraque repræsentet primario naturam animalis. *Ad probationem*: Respondetur, quod natura divina unita per modum *speciei* ideò non unitur modo specie diverso, estò uniatur cum illa diversitate repræsentandi, quia non respicit intellectum creatum ut susceptivum ejus primarium, sed intellectum proprium, respectu cujus immobiliter repræsentat omnes creaturas possibiles: & cum visio beatifica specificetur à forma, quæ se tenet ex parte principii, inde est, quod nec visiones beatificæ debent distingui specificè. At species Angelicæ sunt determinatæ ad intellectum, in quo sunt, & ad repræsentandas has naturas inferiores, & non alias; & his de causis debent specificè distingui, estò natura per se primò repræsentata non distinguatur in *esse* rei.

§. III.

Alia argumenta Scoti.

79 Arguitur *secundò*: Nam si species angelica esset universalis, posset dari species creata simpliciter infinita: nam posset dari species creata repræsentans infinitas naturas specificas & individuales; sed species repræsentans infinitas naturas specificas, & individuales esset simpliciter infinita: ergo posset dari species creata simpliciter infinita. Major videtur certa: quia non est major ratio unius, quàm alterius. Minor verò probatur: Nam ubi pluralitas objectorum requirit majorem perfectionem, ibi infinita pluralitas requirit infinitam perfectionem; sicut si portare simul plura pondera concludit majorem virtutem; posse simul portare infinita pondera concludere debet infinitam virtutem; sed repræsentare plures quidditates concludit majorem perfectionem quam repræsentare tantùm unam: ergo repræsentare infinitas quidditates concludit infinitam perfectionem.

Explicatur species repræsentans decem quidditates haberet perfectionem ut decem divisam in tot speciebus singulas illas decem repræsentantibus; & species repræsentans viginti haberet perfectionem duplo majorem in tot speciebus singulas illas repræsentantibus: ergo species repræsentans infinitas contineret perfectionem simpliciter infinitam. Probatur consequentia: quia in hac calculatione semper ascenditur secundum gradum determinatæ perfectionis: ergo si devenitur ad speciem infinitas naturas repræsentantem, debet etiam perveniri ad speciem infinitos gradus perfectionis continentem.

80 Ad hoc argumentum respondetur, negando sequelam. Cujus probatio claudicat in majori: quia in primis species, quas habent Angeli nunc existentes, non repræsentant nisi naturas specificas individuales, quæ sunt partes huius universi, vel quæ continentur in causis naturalibus pertinentibus ad hoc universum; quæ nequeunt esse simpliciter infinitæ. Deinde estò possint creari Angeli se excedentes in perfectione specifica usque in infinitum, adhuc non posset dari species repræsentans omnes naturas specificas & individuales contentas sub genere animalis & sub omnipotentia divina: nam sicut hæc nequit omnes eas producere cathegorematicè, ita non potest dari species, quæ omnes illas repræsentet. Juxta quod potest optimè salvari inæqualitas in universalitate specierum juxta inæqualitatem Angelorum. Sed quia de facto datur species in Angelo inferiori, qui est immediatè sub supremo, repræsentans omnes naturas, quæ sunt partes hujus universi, & continentur sub natura animalis, cum multitudo Angelorum longè excedat multitudinem specierum contentarum sub hoc universo & non solùm sub genere animalis, sed etiam cujusvis alterius naturæ genericæ; explicandum venit, quomodo salvetur major universalitas in Angelo supremo supra Angelum immediatè inferiorem.

Ad quod duplici via occurri potest. Primò enim dici potest, quod species existens in Angelo inferiori, præter naturas specificas contentas sub genere animalis & pertinentes ad hoc universum, vel non repræsentat ullum Angelum, vel repræsentat alios Angelos in minori multitudine quàm species Angeli superioris. Secundò dici potest, quod non obstante universalitate specierum potest contingere, quod aliqua species in particulari existens in Angelo inferiori sit æquè universalis ac species existens in Angelo superiori, dummodò collectio omnium specierum existen-

tium

tium in Angelo superiori sit universalior quàm collectio specierum existentium in Angelo inferiori: quia universalitas, sicut perfectio specifica non tam pensanda est ex parte cujuscumque speciei sigillatim acceptæ, aut cujuscumque actus in particulari, quàm ex parte totius collectionis specierum & actuum. Quod mille exemplis explicari valet, quę omittimus brevitatis causa.

81 Deinde probatio majoris primi syllogismi claudicat in minori: Nam ex eo quòd species repræsentet infinitas naturas specie distinctas, non sequitur esse infinitam, cùm contineantur sub determinato genere. Sicut species Christi repræsentat infinita individua ejusdem speciei, & non propterea est simpliciter infinita, ut optimè tradit D. Thomas 3. part. quæst. 10. art. 3. Et ratio est: quia major universalitas speciei non petit majorem perfectionem arithmeticam, sed tantùm geometricam. Unde solùm infertur, quòd illa species esset specificè perfectior aliis speciebus inferioris ordinis etsi infinitis. Sicut ex eo quod anima rationalis excedat specificè infinitas naturas specificas contentas sub genere animalis, non sequitur esse simpliciter infinitam. Neque ex eo quod visio beatifica excedat in perfectione specifica infinitas intellectiones inferiores est simpliciter infinita.

§. IV.

Quoddam corollarium præcedentis doctrinæ.

82 EX dictis infertur *primò*, Angelos, quò sunt perfectiores, intelligere per species universaliores. Hoc consectarium non solùm procedit contrà Scotistas, sed etiam contra nonnullos Thomistas, nempè Ferraram, Bannez, & alios, quatenus ajunt, hanc majorem universalitatem non dari juxta differentiam specificam Angelorum, sed tantùm juxta diversitatem triplicis hierarchiæ.

Sed corollarium hoc perpetuò tradit Div. Thomas, ut videri potest locis relatis à N. Salm. in præf. à num. 79. Et ratio est adeò universalis, ut non solùm ostendat hanc majorem universalitatem secundùm differentiam à prædictis Authoribus assignatam, sed etiam secundùm differentiam specificam Angelorum. Nam cùm omnes intellectus angelici sint specificè distincti, non esset caput, à quo hæc distinctio venanda esset nisi à capacitate recipiendi diversas formas intelligibiles: quia, ut suprà vidimus, major claritas non sufficit ad ostendendam distinctionem specificam, cùm species Christi animæ repræsentent sua objecta cum majori claritate, quàm species animæ separatæ; & tamen omnes sunt ejusdem speciei, proportione servata.

83 Sed obiicies *primò*, cum D. Thoma 1. part. quæst. 108. art. 1. ubi ait: *Dictum est enim suprà, dum de cognitione Angelorum ageretur, quòd superiores Angeli habent universaliorem cognitionem quàm alii: hujusmodì autem universalis acceptio cognitionis secundùm tres gradus in Angelis distingui potest*: ergo secundùm D. Thomam non datur nisi triplex gradus specierum universalium.

Ad hanc authoritatem optimè respondet Ferre, D. Thom. non loqui ibi de medio intrinseco ipsius cognitionis, quale est species, sed de extrinseco, quatenus Angeli primæ & supremæ hierarchiæ intelligunt objecta creata prout dependentia ab universalissima causa, quæ est Deus; Angeli mediæ hierarchiæ intelligunt eadem objecta ut dependentia à causis creatis universalioribus: & tandem Angeli tertiæ & infimæ ut dependentia à causis particularibus & minùs universalibus: quæ diversitas non est pensanda ex diversitate naturæ, sed ex providentia divina, quæ disposuit, quòd Angeli illius triplicis hierarchiæ attingerent omnes res creatas per illud triplex medium jam declaratum. Cum quo optimè componitur, quòd si considerentur per ordinem ad species universales, tot sint gradus cognitionum, quot specierum; & tot gradus specierum, quot gradus Angelorum.

84 Obiicies *secundò* cum Scoto: Nam si Angeli, quò sunt perfectiores in *esse* specifico, intelligerent per universaliores species, posset creari Angelus, qui omnia intelligeret per suam substantiam; sed oppositum constat ex dictis dub. 1. ergo. Major probatur: Supponamus, Angelum supremum nunc existentem intelligere omnia per duas, vel tres species, certum est, quòd Deus potest producere alium superiorem & sic in infinitum: ergo si species sunt universaliores, quò Angeli sunt perfectiores in *esse* specifico, citò deveniremus ad aliquem, qui omnia intelligeret per unam, ac per consequens per suam substantiam.

Respondetur, quòd estò Angelus nunc supremus non intelligeret omnia nisi per duas species, aliam substantialem, & alteram accidentalem; adhuc hæc duo salvarentur, & quòd Angelus eò superior, qui potest produci, intelligeret per universaliores species, & quòd non intelligeret omnia per suam substantiam. Et ratio est: quia Angelus nunc supremus cognoscit se per unam speciem, & alia inferiora per aliam, sed ad cognoscendum Angelum illum superiorem possibilem indigeret alia tertia specie, quæ de novo ei infunderetur à Deo in illa hypothesi, quia nullus Angelus potest cognoscere sibi superiorem per speciem repræsentantem ipsum & alia inferiora. At Angelus superior supremo nunc existenti, cognosceret se per suam substantiam, quod est commune omnibus Angelis, & alia specie accidentali non solùm omnia, quæ sunt inferiora Angelo supremo nunc existenti, sed etiam ipsum Angelum supremum nunc existentem. Unde apertè sequitur, & quòd nullus Angelus sit possibilis, qui intelligat omnia per suam substantiam, & quod Angelus superior Angelo supremo nunc existenti intelligeret per universaliorem speciem.

85 Sed dices, juxta hanc solutionem jam nos incidere in sententiam Scoti: cùm in Angelo infimo concedere teneamur maximam multitudinem specierum, quarum unaquæque sit adaptata suo objecto in particulari, & careat universalitate. ¶ Respondetur, negando assumptum: nam hoc concesso, adhuc non convenimus in puncto principali cum Scoto: Quia iste absque ulla distinctione negat universalitatem speciei, sivè respectu superiorum, sivè respectu inferiorum: Nos verò cum D. Thoma ita multiplicamus species ad multiplicationem superiorum, quòd simul concedamus universalitatem in speciebus repræsentantibus inferiora. Nec mirum: nam essentia divina non est universalis respectu sui, estò sit universalissima respectu inferiorum. Et in hoc est, nos inter, & Scotum totalis.

86 Infertur *secundò*, totam doctrinam hucusque traditam extendi debere ad species supernaturales, quidquid quidam Neothericus dicat. Ratio depromitur ex D. Thoma infrà quæst. 62. art. 2. Nam estò natura non concurrat per modum dispositionis ad gratiæ dona, ut contra Pelagium tradunt Catholici in tract. *de Auxiliis*, nihilominùs Deus ex sua liberalitate, & quia ita decebat, dedit illa dona juxta gradum naturalium: ergo idem dicendum est de speciebus. *Maximè*: Quia universalitas fundatur immediatè supra immaterialitatem, ut suprà diximus; hæc autem ortum ducit à subjecto: & ideo dixit D. Thomas, modum cognoscendi scientiæ infusæ Christi Domini esse juxta proportionem animæ nostræ, ex qua ratione deducitur, species ejus esse minùs universales quàm angelicas: ergo Angelus superior etiam in supernaturalibus debet intelligere per species universaliores quàm Angelus inferior. *Adde*: Quia estò scientia supernaturalis non admittat distinctionem in homine & Angelo; admittit tamen majorem & minorem intensionem, sicut contingit in scientia beata: ergo dummodò aliqua ratio specialis aliunde non detur, ut data fuit in Christo, juxta infrà dicenda, non erit cur species huic scientiæ deservientes non habeant hunc excessum; & cùm hic excessus nequeat explicari in intensione tantùm, quantùm in multitudine objectorum, manet, quòd una species possit, & debeat habere majorem universalitatem quàm alia. Jam sic; sed inter Angelos præditos hac scientia infusa non est specialis ratio, quare perfectiores in natura & in scientia infusa non habeant hanc majorem universalitatem specierum: ergò defactò illam habent.

87 Sed obiicies *primò*: Nam ex hac doctrina sequitur, species supernaturales angelicas esse perfectiores speciebus Christi Domini, cùm sint universaliores; sed hoc est falsum & contra N. Salm. tract. 21. disp. 21. num. 14. ergo.

Obiicies *secundò*: Nam sequitur etiam, species supernaturales Angeli & Christi distingui specificè, ut ex se constat: ergo etiam cognitiones: patet consequentia, nam cognitiones distinguuntur per principia; sed hoc est falsum, aliàs scientia infusa in Christo distingueretur specie

specie à scientia infusa Angelorum: ergo species supernaturales Angeli non sunt universaliores quàm species Christi, nec species unius Angeli quàm species alterius.

Ad primam objectionem respondetur, negando sequelam: Quia optimè stat, species angelicas excedere in universalitate species supernaturales Christi Domini; & istas esse illis absolutè & simpliciter perfectiores, propter rationes à nobis tradendas tract. *de Scientia Christi* disp. 4. dub. 3. ubi omnino videndæ sunt.

Ad secundam respondetur, concedendo sequelam. Ex qua tantùm potest inferri, quòd quælibet cognitio omnino adæquata cum specie in Christo sit distincta specificè à cognitione Angeli adæquata insuper cum sua specie; secùs verò si ex pluribus speciebus Christi adæquantibus universalitatem speciei angelicæ, & cœteris paribus desumatur unica & indivisibilis cognitio. Neque ex hoc infertur, scientiam infusam in utroque esse specie distinctam: nam aliunde sumitur unitas vel distinctio scientiæ seu luminis; & aliunde unitas & distinctio speciei: unitas enim & distinctio scientiæ sumitur ex unitate gratiæ seu visionis, à quibus dimanat; & aliunde actus adęquatus & objectum adęquatum in utroque secundùm se est ęquè universale, & hac ratione debet esse ejusdem speciei in Angelo & Christo, quamvis in Christo habitus sit magis intensus quàm in Angelo. Cæterum species productæ sunt accommodatæ ad immaterialitatem uniuscujusque naturæ, ex qua totaliter pendet major aut minor universalitas illarum; & quia natura humana Christi Domini non est æquè immaterialis ac natura angelica, non debuit (etsi posset) ejus species esse æquè universalis ac angelica.

DUBIUM V.

An Angelus inferior comprehendat superiorem?

88 Duplex est species comprehensionis intellectualis juxta analogiam corporalis: alia, quæ coincidit præcisè cum consequtione rei, juxta illud Cant. 3. *Tenui eum, nec dimittam*. Unde quicunque cognoscit alium quidditativè, comprehendit eum hac specie comprehensionis, quia tenet eum intellectualiter. Sed hæc acceptio comprehensionis est nimis lata; & nullus potest dubitare Angelum inferiorem ita comprehendere superiorem. Alia, quæ est propria & stricta, consistit in eo, quod objectum ita cognoscatur, quod nihil sit in eo cognoscibile, quod clarè & distinctè ab ea non cognoscatur. Cujus descriptionem desumpsimus non solùm à fautoribus nostræ sententiæ, quos infrà referemus, sed etiam ab Adversariis (Quod notare oportet in limine hujus controversiæ, ne lis nostra sit tantùm de voce) Et meritò: quia eam ita descripsit Magn. Parens August. ep. 112. per hæc verba: *Totum illum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem; aut cujus fines circunspici vel circumscribi possunt*. Et in lib *de Civit. Dei* cap. 8. ait: *Quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur, quatenus nimirum nihil est in re sic cognita, quod sit extra cognitionem comprehendentis*. Hanc descriptionem adhuc expressius tradit D. Thomas quæst. 20. *de Verit.* art. 5. ubi ait: *Impossibile est, quòd anima Christi sciat omnia, quæ Deus potest facere, sicut impossibile est, quòd comprehendat virtutem divinam. Tunc enim unaquæque res comprehenditur, quando ejus deffinitio scitur. Deffinitio enim est virtus comprehendens rem. Cujuslibet autem virtutis deffinitio sumitur ex his, ad quæ virtus se extendit, unde si anima Christi sciret omnia, ad quæ virtus Dei se extendit, comprehenderet omnino virtutem Dei*. Ubi ad omnimodam & strictam comprehensionem non recurrit (ut volunt Adversarii) ad æqualem claritatem inter objectum cognitum & intellectum cognoscentem. Idem tradit 3. p. q. 10. art. 2. ad 3. ubi hæc habet: *Horum autem quædam sunt in sola potentia divina; & hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere divinam virtutem, & per consequens essentiam divinam: virtus enim quelibet cognoscitur per cognitionem omnium, in quæ potest*. Et in hac 1. p. suprà q. 12. art. 8. ait: *Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia, quæ Deus facit, vel facere potest. Hoc enim esset comprehendere ejus virtutem*. Unde Certè falluntur aliqui, qui ad comprehensionem strictam prærequirunt, ut conditionem necessariam, æqualitatem omnimodam inter modum cognoscentis & modum rei cognitæ; cùm hæc nullatenus exprimatur à D. August. & D. Thom. Et in hoc sensu procedit pręsens dubium.

Pro quo supponendum est, Angelum hac stricta comprehensione comprehendere seipsum, & Angelum inferiorem: quia intellectualitas ejus adæquat in substantia & modo ejus intelligibilitatem, & superat intelligibilitatem inferioris. Unde solum vertimus in dubium, an Angelus inferior comprehendat superiorem? Circa quod adhuc est supponendum, nos non loqui de comprehensione, quæ attingat in Angelo superiori quidquid est cognoscibile in omni linea, sivè pertineat ad lineam supernaturalem, sivè ad omne id quod petit principium supernaturale, ut sunt futura & cogitationes cordium, quia sermo tantùm est de his, quæ naturalem cognitionem non superant.

His ita & necessariò pro intelligentia quæstionis pręlibatis: Circa hoc quæsitum duplex est principalis sententia, & unaquæque illarum habet in triplici Schola suos Patronos. Prima est negativa, cujus patroni ex Schola Thomistica sunt Cajet. Nazar, Zumel, Serra, Lezana, Ferre, Godoy, Gonet, Serna, Carrasco Bayona in suis Manuscriptis, quibus ex parte adhæret Lisbonienfis, quatenus asserit, Angelum inferiorem non comprehendere superiorem, nisi ab eo illuminetur: quæ sententia est valde communis inter modernos. Ex Schola Societatis Suarez, Quiros, Arriaga, & alii. Et ex Schola Scoti plures, suppresso nomine, referuntur.

Secunda est affirmativa, cujus Patroni ex Schola Thomistica sunt Ferrara, Bannez, Victoria, Sotus, Arauxo, Albelda, & N. Salm. in præf. disp. 6. dub. 3. & alii. Ex Schola Societatis Ripalda, Molina, Vazquez ex suppositione, quòd ad comprehensionem non requiratur cognitio actus liberi. Et denique ex Schola Seraphica Delgadillo, & plures alii.

§. I.

Sententia nostra affirmativa.

89 Dicendum est, Angelum inferiorem comprehendere superiorem. Hæc conclusio videtur expressa D. Thomæ 2. Contra gent. cap. 98. ubi docet: *Intellectus Angeli habet virtutem comprehendendi omnes species & differentias entis*. Quæ verba intelligi non possunt de comprehensione minùs propria coincidenti cum cognitione præcisè quidditativa, cùm ex comprehensione probet cognitionem quidditativam; aliàs probaret idem per idem.

Deinde probatur ratione: Angelus inferior vi sua naturali potest quidditativè cognoscere omnia tàm formalia quàm virtualia, quæ naturaliter sunt cognoscibilia in Angelo superiori: ergo potest naturaliter illum comprehendere. Consequens evidenter colligitur ex antecedenti, si vera sunt, quæ prælibavimus cum D. August. & D. Thoma in limine quæstionis, quæ omninò recolenda sunt. Antecedens verò probatur: nam essentia Angeli superioris, necnon omnes modi in ea formaliter existentes, & cuncta in ea eminenter contenta sunt objecta proportionata virtuti Angeli inferioris: ergo. Antecedens probatur: tum quia omne ens naturale est objectum proportionatum cujuslibet intellectus Angeli, ut clarè deducitur ex D. Thoma in hac q. 55. art. 2. ubi ait: *Potentia intellectiva in substantiis spiritualibus, id est Angelis; naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales; inquantùm habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quæ naturaliter cognoscere possunt*. Tum etiam: nam infrà q. 84. art. 7. ait, quòd ita est proprium objectum intellectus angelici, sicut est quidditas materialis intellectus humani; sed hæc est objectum proportionatum nostri intellectus pro hoc statu: ergo omnis substantia angelica est objectum proportionatum cujuslibet intellectus angelici. Tum denique: infrà q. 105. art. 3. docet, quòd Angelus inferior nequit illuminari à superiori de rebus naturalibus, & ad naturalem cognitionem spectantibus: ergo juxta ejus doctrinam Angelus superior, necnon omnia, quæ tàm virtualiter quàm formaliter continentur in eo, pertinent

ad

ad objectum proportionatum intellectus Angeli inferioris.

90 Missis aliis solutionibus minoris momenti: Respondent jam communiter Adversarii, quòd ad rigorosam comprehensionem non sufficit, quòd objectum attingatur secundùm omnia formalia & virtualia illius, sed etiam requiritur, quòd attingatur modo ita perfecto, quo petit naturaliter cognosci; ad quod requiritur, quòd immaterialitas & intellectualitas cognoscentis adæquet in perfectione specifica intelligibilitatem objecti cognoscendi, ac proinde ad comprehensionem passivam Angeli superioris per Angelum inferiorem erat necesse, quòd Angelus inferior cognosceret modo tam perfecto, quo Angelus superior cognoscit seipsum; quod stare non potest propter excessum specificum, quem habet Angelus superior supra Angelum inferiorem.

Sed hæc evasio præocupata manet ex dictis in limine quæst. ex D. August. & D. Thoma: Nam ex eo quòd intellectus creatus cognosceret quidditativè omnia tàm formalia quàm virtualia, quæ continentur in Deo, rectè & ex vi formæ probat D. Thomas in locis suprà adductis, & cum eo Thomistę, comprehendere Deum, quidquid sit de modo majoris perfectionis in cognoscibilitate seu intellectualitate objecti: ergo pariformiter, estò Angelus superior excedat aliquo modo in intelligibilitate & intellectualitate Angelum inferiorem, poterit hic illum comprehendere comprehensione stricta, si semel cognoscit omnia tàm formalia quàm virtualia illius.

91 Deinde refellitur: Christus per scientiam infusam comprehendit comprehensione stricta unionem hypostaticam, & scientiam beatam in communi sententia Adversariorum; non alia ratione nisi quia attingit quidquid tàm formaliter quàm virtualiter continetur in eis, estò cognoscibilitas illorum sicut & intellectualitas, & entitas habeant in seipsis modum majoris perfectionis: ergo licèt Angelus superior excedat inferiorem in modo habendi intellectualitatem & intelligibilitatem, potest hic comprehendere illum, dummodò hic excessus non impediat ad attingenda omnia formalia & virtualia, quæ continentur in eo.

Explicatur: Ad rigorosam comprehensionem alicujus objecti sufficit, quòd inter objectum cognoscibile & intellectum seu virtutem cognoscentem detur convenientia in immaterialitate formaliter sumpta seu quoad gradum, quin obstet aliquis excessus in materialitate materialiter sumpta seu in perfectione specifica, ut liquet in exemplis proximè adductis; sed Angelus inferior convenit cum Angelo superiori in eodem gradu immaterialitatis, cùm hic sit objectum proportionatum illius: ergo licèt Angelus superior excedat in perfectione specifica Angelum inferiorem, potest hic illum comprehendere. Videantur omnino, quæ dicimus tract. *de Scientia Christi* disp. 3. à num. 25. ubi enervatæ manent evasiones Adversariorum, & discrimen intentum ab illis inter rem, quam agimus, & exempla suprà adducta.

Ulteriùs refellitur prędicta solutio: Nam tunc objectum strictè comprehenditur, quando nihil ejus latet evidentem, aut quando nihil est in objecto cognito, quod sit extra cognitionem comprehendentis: quia tunc fines illius circumspiciuntur; vel circumscribuntur; sed, dato quòd Angelus inferior cognoscat omnia formalia & virtualia Angeli superioris, nihil est in objecto cognito, quod sit extra cognitionem comprehendentis: quia adhuc major ille modus cognoscendi, qui est in Angelo superiori, cognoscitur clarè & distinctè ab inferiori: ergo comprehendit illum strictè.

92 Tandem refellitur: Nam species existens in Angelo inferiori & repræsentans superiorem, non solùm quidditativè sed etiam comprehensivè repræsentat illum: ergo etiam Angelus inferior per eam comprehendit eum. Consequentia videtur certè bona: nam cum hæc species sit connaturalissima Angelo inferiori, & cum eo omnimodè proportionata, potest illa adęquatè uti. Antecedens verò probatur: nam species, quæ est ejusdem immaterialitatis cum objecto, nequit non illud repræsentare comprehensivè; sed species existens in Angelo inferiori repræsentans superiorem est ejusdem immaterialitatis cum eo: ergo repræsentat illum comprehensivè. Major, & minor simul probantur: nam hujusmodi species repræsentat Angelum superiorem quidditativè: ergo est ejusdem immaterialitatis cum eo, & repræsentat illum comprehensivè. Patet consequentia: nam non alia ratione repugnat species creata repræsentans Deum quidditativè, nisi quia esset ejusdem immaterialitatis cum Deo, & esset comprehensiva illius.

93 Explicatur hoc, & simul impugnatur solutio communis Adversariorum, maximè Goneti, asserentis, quòd hujusmodì species non recipitur connaturaliter in Angelo inferiori, & quòd secundùm suum *esse* diminutum non est ejusdem prorsus immaterialitatis cum Angelo superiori. Nam primò species existens in Angelo inferiori repræsentans superiorem respicit aliquem intellectum connaturalissimè; sed non intellectum Angeli superioris, ut ex se constat, & non negabunt Adversarii: ergo oportet, quòd connaturalissimè recipiatur in intellectu Angeli inferioris. *Deindè*: Excessus, quem Angelus superior dicit supra entitatem speciei existentis in Angelo inferiori, non tollit, quòd hæc adæquet illum in *esse* repræsentativo & intelligibili: ergo est ejusdem prorsus immaterialitatis cum illo in *esse* repræsentativo seu intelligibili; quod sufficit ad strictam comprehensionem, ut ex se liquet. Probatur antecedens: tum quia excessus, quem Angelus superior dicit supra entitatem speciei existentis in Angelo inferiori, non tollit, quòd duę species existentes in Angelo inferiori & reprçsentãtes duos Angelos superiores se excedant in *esse* repræsentativo specifico seu in intelligibilitate specifica: ergo signum est, quòd unaquæque adæquat suum objectum in *esse* repræsentativo & intelligibili; aliàs mensura perfectionis earum non tàm esset objectum, quàm intellectus. Tum etiam: nam species repræsentans Angelum superiorem continet eadem prædicata formalia illius: ergo adæquat illum in *esse* repræsentativo specifico.

§. II.

Argumenta oppositæ sententiæ.

94 Arguitur primò, *unum Angelum alterum comprehendere* est illum circumscribere, sed Angelus inferior nequit circumscribere vi sua naturali Angelum superiorem: ergo nequit illum comprehendere. Minor probatur: nam ut unus Angelus alterum circumscribat, requiritur omnino, quòd non sit major intelligibilitas circumscripti quàm intellectualitas circumscribentis; ut constat ex circumscriptione locali, ad quam indispensabiliter requiritur, quòd superficies corporis locati non excedat superficiem corporis locantis; sed intelligibilitas Angeli superioris est major quàm intellectualitas inferioris. Patet minor: quia intelligibilitas illius omninò adæquatur cum sua intellectualitate, cùm utraque dimanet ab eadem natura, in qua fundatur.

Hoc est præcipuum fundamentum & à priori Adversariorum: in cujus enodatione necesse est aliquantulùm immorari, ut nervosiùs, quo possimus, ejus vis frangatur. Pro quo notandum est *primò* cum Div. Thoma suprà quæst. 12. art. 4. quatuor esse gradus immaterialitatis juxta totidem gradus facultatum cognoscentium & specierum. Primus est earum rerum, quæ ita habent esse in materia individuali, quòd possint immutare potentiam sensitivam, quæ aliquo modo est elevata à materia. Secundus est earum, quæ partim sunt in materia, & partim elevatæ ab illa, quatenus, estò sint in materia sensibili, possunt à conditionibus individualibus abstrahi: Et huic gradui correspondet intellectus noster pro hoc statu, qui etiam partim est in materia, eo quòd est actus animæ, quæ est forma corporis, à quo aliquo modo dependet in operando; & partim supra illam, quia est entitativè spiritualis. Tertius est earum rerum, quæ omninò sunt separatæ à materia physica, licèt non à potentialitate: Et huic objecto correspondet intellectus eodem modo separatus à materia cum potentialitate ad operandum. Quartus tandem est actus puri, in quo conveniunt omnia prædicata Dei sivè primordialia sivè attributalia: Et huic correspondet intellectus, qui etiam est actus purus. Ex quibus constat, omnes Angelos gaudere eodem gradu immaterialitatis.

Notandum est *secundò*, quòd cùm in Angelis non detur distinctio purè numerica, debet assignari intelligibilitas & intellectualitas formalis, quæ constituat gradum, in quo omnes Angeli conveniant specificè: quia licèt dividatur in plures intelligibilitates seu intellectualitates speci-

specificas; hoc tamen se habet de materiali & per accidens: unde in ratione *gradus* non solùm est generica, sed etiam specifica, non admittens diversitatem specificam plurium intellectualitatum formalium. Sicut essentia divina & attributa conveniunt in eodem gradu formali quasi specifico intelligibilitatis & intellectualitatis, licèt materialiter & quasi per accidens habeant aliquam diversitatem quasi specificam. Cæterùm sicut ista diversitas materialis comparativè ad gradum non obstat, ut essentia divina comprehendatur ab attributo sapientiæ, estò superet illud in immaterialitate de materiali habita; ita excessus, quem dicit Angelus superior supra inferiorem, non obstabit ad comprehensionem, si conveniunt in illo tertio gradu immaterialitatis.

Hinc respondetur, ad comprehensionem sufficere, quòd comprehendens attingat omnia formalia & virtualia objecti comprehensi: quia eoipsò circunscribit illud, ad quod de materiali est aliquis excessus entitativus: sicut superficies locans undequaque circunscribens aliquod corpus, totaliter illud comprehendit, estò superficies locata sit materialiter perfectior quàm superficies locantis. Et hæc est mens D. August. ut ex ejus verbis colligi potest: cui consonat Div. Thomas, dum locis suprà relatis tantùm exigit ad comprehensionem strictam, quòd intellectus cognoscat omnia formalia & virtualia, quæ sunt in objecto. Cui etiam favet exemplum sapientiæ divinæ. Unde estò Angelus superior excedat Angelum inferiorem in intellectualitate & intelligibilitate materiali seu entitativa, hoc non debet obstare ad comprehensionem illius, si semel conveniant in intelligibilitate & intellectualitate formali, & Angelus inferior cognoscat omnia formalia & virtualia Angeli superioris.

95 Sed dices (& erit secundum argumentum) Ad comprehensionem strictam requiritur, quòd modus cognoscentis adæquet modum proprium ipsius objecti; ad quod desideratur, quòd conveniant in immaterialitate de materiali; sed in hac Angelus inferior non adæquat superiorem: ergo nequit illum comprehendere. Major probatur pluribus testimoniis D. Thomæ, qui asserit, intellectum creatum non posse comprehendere Deum, estò posset omnia ejus prædicata tàm formalia, quàm virtualia cognoscere, quia non cognosceret Deum modo perfectissimo, quo cognoscitur, & petit cognosci à seipso. Videatur omnino in hac 1. part. quæst. 12. art. 7. præcipuè ad 2. ubi pro hac explicatione adducit testimonium D. August. relatum in limine quæstionis. Idem tradit quæst. 20. *de Verit.* art. 4. ad 9. ubi ait: *Dato etiam quòd omninò scire omnia, quæ scit Verbum, non adæquaretur numero scitorum quoad modum sciendi, quamvis esset æqualis numerus utrobique.* Quid clarius? Idem tradit 3. part. quæst. 10. art. 2. ad 3. ubi inquit: *Quantitas scientiæ non solùm attenditur penes numerum scibilium, sed etiam secundùm claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animæ Christi, quam habet in Verbo, parificetur scientiæ visionis, quam Deus habet in seipso quantùm ad numerum scibilium, scientia Dei excedit in infinitum quantùm ad claritatem cognitionis.* In quibus locis ratione formæ suadet D. Thomas incomprehensibilitatem Dei ab intellectu creato, quia non potest cognosci secundùm modum perfectum, quo seipsum cognoscit, estò cognosceretur secundùm omnia formalia & virtualia illius: ergo si Angelus inferior non cognoscit Angelum superiorem cum tanta claritate, quanta petit à seipso cognosci, estò cognoscat omnia formalia & virtualia illius, non debet illum comprehendere.

Hoc argumentum propositum est à nobis tract. *de Scientia Christi* disp. 2. num. 9. ubi ejus solutio, omninò videnda est. Nunc addimus, quòd dato per impossibile, quod intellectus creatus videret omnia, quæ tàm formaliter, quàm virtualiter continentur in Deo, adhuc non comprehenderet Deum, benè verò Angelus inferior superiorem, supposito quòd attingat omnia, quæ tàm formaliter, quàm virtualitèr continentur in ipso. Ratio discriminis est: quia intellectus creatus non conveniret cum Deo in eodem gradu immaterialitatis, ut supponi debet, neque in claritate cognoscendi de formali petita. Maximè, quia ex impossibili sequitur quodlibet. At Angelus inferior naturaliter potest cognoscere omnia, quæ tàm formaliter, quàm virtualiter continentur in Angelo superiori; aliundè convenit cum eo in eodem gradu immaterialitatis, & in claritate illum cognoscendi de formali exacta, & Angelus superior tantùm excedit inferiorem in modo cognoscendi quoad aliquem modum cognoscendi de materiali & per accidens petitum; qui excessus non debet impedire ad rigorosam comprehensionem.

96 Arguitur *tertiò*: Angelus inferior illuminatur de aliqua veritate naturali ab Angelo superiori: ergo nequit illum comprehendere. Consequentia est evidenter bona: ideo enim in nostra sententia quilibet Angelus est comprehensivus totius entis naturalis, quia est completè & perfectè intellectualis. Antecedens verò probatur ex D. Thoma infrà quæst. 106. art. 1. ad 2. ubi ait: *Unus Angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturæ, gratiæ, & gloriæ; sed confortando lumen naturale ipsius, & manifestando ei veritatem de his, quæ pertinent ad statum naturæ, gratiæ, & gloriæ.*

Et confirmatur cum D. Thoma 2. dist. 9. quæst. 1. art. 7. ad 4. ubi ait: *Quòd si Angeli haberent naturalia tantùm, adhuc lumen unius excederet lumen alterius; & ita posset esse aliqua illuminatio & perfectio.* Ex quibus verbis formatur argumentum. Data ista hypothesi, quæ est possibilis, Angelus superior posset illuminare inferiorem; sed non circa supernaturalia: ergo circa naturalia; sed eodem modo discurrendum est de lumine naturali nunc existente in utroque Angelo: ergo circa naturalia Angelus superior illuminare potest inferiorem: ergo hic illum comprehendere non valet.

Hoc argumentum retorquetur ad hominem contra Ferre, cujus est: Tum quia Angelus inferior, quando illuminatur à superiori circa naturalia, vel est de veritate, de qua Angelus superior priùs illuminatur à Deo, in quo juxta ejus sententiam consistit rigorosa illuminatio; vel non? Si dicat primum, utique sequitur nec Angelum superiorem comprehendi à seipso, antequam à Deo illuminetur. Si verò hæc illuminatio à Deo facta Angelo superiori non impedit ad comprehensionem, quare obstabit comprehensioni Angeli inferioris? Si dicat secundum, ut fatetur num. 1021. opponitur sibi ipsi: siquidem concedit cum D. Thoma, quemlibet Angelum cognoscere quidditativè omnia, quæ pertinent ad hoc universum, & consequenter omnia, quæ sivè formaliter sivè eminenter sunt in Angelo superiori.

Tum etiam: nam ipse Ferre num. 1197. statuit pro conclusione, quòd, loquendo propriè de illuminatione, circa ea, quæ omni gratia seclusa ab Angelis valent cognosci, non datur inter eos illuminatio. Quod suadet hac ratione: nam cuilibet Angelo datum est immediatè à Deo lumen naturale comprehensivum omnium rerum, quæ cognitione naturali possunt cognosci: insuper datæ sunt ei species repræsentativæ omnium naturalium existentium in hoc universo: his autem duobus principiis potest quilibet Angelus omne ens naturaliter cognoscibile sic plenè cognoscere, quod nulla formalitas, nullusve modus eum lateat: ergo de naturaliter cognoscibilibus ab Angelis non datur propria illuminatio inter eos. Et cùm sibi objecisset illa duo testimonia nobis objecta, interpretatur illa non de illuminatione rigorosa, sed de alia latè accepta, quæ coincidit cum loqutione; aitque solum de naturalibus, quæ viribus naturæ Angelus nequit percipere, Angelus superior prius illuminatus à Deo illuminat inferiorem, ut circa futura libera & possibilia, quæ non continentur in virtute causarum naturalium pertinentium ad hoc universum. En quomodò respondet ad objecta, quæ nobis nunc opponit, & cum ejus doctrina nos etiam respondemus, quin sit necesse aliquid aliud addere præter interpretationem authoritatum D. Thomæ.

97 Ad primam respondetur, D. Thom. estò concedat, illuminationem posse fieri inter Angelos de his, quæ pertinent ad statum naturæ, intelligi de futuris liberis & possibilibus naturalibus, quæ non continentur in virtute causarum naturalium pertinentium ad hoc universum, quod, ut ex se patet, non impedit comprehensionem Angeli inferioris relatè ad superiorem. Ad secundam respondetur, Div. Thomam non debere intelligi de illuminatione rigorosa circa naturalia, quæ sunt partes hujus universi, sed de illuminatione minùs rigorosa circa illa, aliàs Dæmon superior illuminaret circa ea Dæmonem inferiorem, cum habeat perfectius lumen naturale & universaliores species, cujus oppositum docet Div. Thomas infrà quæst. 109. art. 3. ubi ait: *Dicendum, quòd in dæmonibus*

bus non potest esse illuminatio proprie. Propterea in authoritate nobis opposita addit D. Thomas *licèt non complete*, quasi dicat (ut interpretatur Ferre) *non proprie*. Contra istam solutionem obiicit Ferre aliquas impugnationes, quas omittimus: Tum quia ex dictis facilè enodantur: Tum quia æquè militat contra arguentem, ut ex dictis constat.

§. III.

Ultimum argumentum.

98 Arguitur *quartò*: Nam magis distat ab intellectualitate Angeli inferioris intelligibilitas substantiæ superioris, quàm intelligibilitas specierum in ipso Angelo superiori existentium; sed Angelus inferior nequit comprehendere species Angeli superioris: ergo nec Angelum superiorem. Major videtur certa: quia major est intelligibilitas ipsius substantiæ quàm intelligibilitas specierum; cùm ista sumat originem ab ipsa substantia, & *propter quod unumquodque tale, & illud magis*. Minor verò probatur ex D. Thoma quæst. 16. *de Malo* art. 8. ubi ait: *Species intelligibiles superioris intellectus sunt universaliores; & ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus*.

Hoc argumentum nostro judicio retorquetur evidenter ad hominem contra Adversarios. *Primò*: Nam Angelus superior comprehendit seipsum, & tamen per cognitionem, qua seipsum comprehendit, non cognoscit quidditativè suas species in esse repræsentativo, sed ad summum in esse entitativo, aliàs per suam substantiam cognosceret omnia, ut contra nos arguunt Adversarii. ¶ *Secundò*: Species supernaturales Angeli inferioris vel sunt comprehensivæ specierum supernaturalium Angeli superioris, vel non? Si dicatur primum: ergo per species minus universales possunt comprehendi species universaliores. Si dicatur secundum: ergo jam comprehendit in eorum sententia gratiam & scientias, esto magis actuales, quin comprehendantur species. Quare ergo dici non poterit idem de speciebus naturalibus. Unde in omnium sententia hoc argumentum solvendum est.

99 Ad hoc argumentum prætermissis aliis solutionibus, quas tradunt, & perdoctè propugnant N. Salmant. in præf. à num. 89. respondetur permittendo pro nunc maj. si intelligatur de excessu materiali & per accidens se habenti, & concessa minori propter testimonium D. Thomæ, negatur consequentia. Pro quo notandum est, præter convenientiam in immaterialitate hic explicatam triplicem conditionem requiri ad comprehensionem strictam. Prima est, quod supposita convenientia in eodem gradu immaterialitatis fundet cognoscibilitatem & intellectualitatem, non vero appetibilitatem & appetitum. Ex cujus defectu voluntas licèt conveniat in eodem gradu immaterialitatis cum sua radice, & ejus intellectu, objectoque cognoscibili non tamen illud comprehendit, immò nec illud cognoscit, quia in ratione cognoscibilis est extra objectum adæquatum voluntatis.

Secunda est, quòd esto fundet cognitionem, omne autem, quod pertinuerit ad prædictum gradum, contineatur intra objectum proportionatum cujuslibet potentiæ pertinentis ad eumdem gradum. Defectu cujus, licèt omnes sensus exteriores pertineant ad eumdem gradum immaterialitatis tàm inter se, quàm cum objecto sensibili, non tamen quivis sensus externus potest comprehendere, immò nec cognoscere quodlibet sensibile externum, ut patet in potentia visiva, quæ nequit sonum percipere. Quia iste gradus non est ita perfectus, ut quævis potentia ad illum spectans respiciat ut proprium objectum omne id, quod pertinet ad prædictum gradum. Contrarium convenit intellectui, qui habet pro objecto adæquato ens in tota sua latitudine.

Tertia est, quòd cognitio sit una & simplex, & eliciatur per unicam tantum speciem: nam si objectum cognoscatur pluribus cognitionibus, ita ut pars objecti cognoscatur per unam, & pars per aliam, non erit stricta comprehensio, de qua in præsenti. Similiter unicum objectum tantum petit unicam speciem, quia si in se est indivisibile, per unicam tantum speciem reddi debet intelligibile. Sicut si objectum esset productivum speciei sui comprehensivæ, necessariò hæc debebat esse unica, quia ab objecto simplici nequit diffundi nisi unica species. Species ergo, quæ immediatè producitur à Deo, qualis est Angelica, si est comprehensiva, debet esse ad instar illius; vel si hoc non potest esse, debet esse amplior quàm ipsum objectum.

100 Ex his jam constat tota ratio differentiæ inter substantiam Angeli superioris & ejus species, quare nimirum, estò substantia possit comprehendi ab inferiori, secus verò species illius: quia ex una parte substantia inferioris & ejus intellectus conveniunt in eodem gradu immaterialitatis cum substantia Angeli superioris, licèt hæc habeat supra illam aliquem excessum de materiali se habentem: & ex alia unica species sufficit adhuc in sententia Adversariorum ad illam repræsentandam, & unica cognitio ad illam cognoscendam. At ob defectum hujus ultimæ conditionis nequit comprehendere speciem Angeli superioris, aliàs species inferioris esset æquè universalis ac species superioris. Quod parificari potest exemplo speciei infusæ supernaturalis, & scientiæ infusæ, & gratiæ: nam quia gratia & scientia unica specie repræsentantur, & unica cognitione cognoscuntur, possunt comprehendi, & defacto comprehenduntur à scientia infusa supernaturali Angeli inferioris adhuc secundùm illum excessum majoris intensionis & actualitatis, quem habet in Angelo superiori. Species verò supernaturalis Angeli superioris, quia est universalior, nequit per unicam speciem inferioris repræsentari, & ideo nequit comprehendi.

101 Nec contra hoc obest, si obiicias *primò* cum Ferre, quod species Angeli superioris convenit in eodem gradu immaterialitatis cum intellectu Angeli inferioris. ¶ Non (inquam) obest: quia ultra convenientiam in gradu immaterialitatis, & illam duplicem conditionem assignatam, requiritur hæc tertia, quæ quia non habet locum in specie Angeli superioris, benè verò in ejus substantia, propterea Angelus inferior potest comprehendere ejus substantiam, secus verò ejus species.

102 Nec obest, si obiicias *secundò*, ex hoc sequi Angelum infimum non comprehendere omne ens naturale. ¶ Nec hoc etiam obest: quia estò omne ens naturale prout distinctum ab ente intelligibili possit comprehendi, & hoc non collectivè, sed disjunctivè sumptum, non verò omne ens intelligibile. Nec de hoc loquitur D. Thomas, quando de hoc agit, immò illud excipit, ut constat ex verbis in argumento allatis.

103 Nec obest, si obiicias *tertiò*, hanc solutionem non cohærere cum ratione probativa nostræ conclusionis, ubi ad comprehensionem, alicujus objecti sufficere diximus, quod cognoscatur quidquid formaliter & virtualiter est in illo. ¶ Nec hoc obest: quia hoc debet intelligi, quando omnia attinguntur per unicam intellectionem, vel saltem per plures simul. Utrumque deficit in Angelo inferiori respectu speciei superioris: nam nec illam cognoscit per unicam intellectionem, ut ex dictis constat; nec per plures simul, ne dicatur intelligere plura ut plura. Unde estò demus gratis, posse aliquod objectum pluribus cognitionibus comprehendi, hoc non debet intelligi successivè.

104 Nec obest, si dicas *quartò*, non cohærere comprehensionem essentiæ sine comprehensione accidentium sibi debitorum, qualia sunt species intelligibiles. ¶ Non (inquam) obest: nam ex comprehensione essentiæ solùm infertur, quòd cognoscantur, & comprehendantur accidentia, quæ dimanant per modum passionis ab ea, non verò ea, quæ ab extrinseco illi adveniunt; & hoc modo se habent species in Angelo, ut diximus dub. 2. §. ultim.

105 Nec obest si dicas *quintò*, non esse, cur species Angeli superioris nequeat repræsentari per unicam speciem Angeli inferioris, & ita si non est per istam comprehensibilis, non erit ex defectu hujus tertiæ conditionis, sed ex defectu omnimodæ convenientiæ in immaterialitate. Assumptum probatur: nam si propter aliquam rationem non esset repræsentabilis per unicam speciem Angeli inferioris, maximè quia hæc esset æque universalis ac illa; sed hoc est falsum: quia hæc species non repræsentaret quidditativè objecta repræsentata per speciem Angeli superioris: sicut species repræsentans visionem beatificam non repræsentat quidditativè ejus objectum, & in sententia, in qua visio beatifica producit verbum, daretur species creata repræsentans quidditativè hoc verbum, & non objectum per illud repræsentatum.

Non

Non (inquam) obest, propter notam disparitatem inter speciem & verbum cujuslibet obiecti ex una parte, & visionem beatam ex alia: Visio enim beata non est similitudo formalis obiecti, nec precontinet formaliter illud, sed tantum respicit illud specificativè extrinsecè sicut intellectio cujuslibet alterius objecti, & ideo non oportet, quòd species repręsentans visionem repręsentet quidditativè ejus objectum. Cæterùm species continet formaliter in *esse* repręsentativo naturam sui objecti per illam repręsentati, cum sit repręsentatio formalis illius; ideoque si unica species daretur in Angelo inferiori repręsentans speciem superioris etiam repræsentaret obiecta per eam repræsentata, ac proinde esset æquè universalis. Et hac ratione repugnat, quòd unica species Angeli inferioris repræsentet speciem Angeli superioris.

DUBIUM VI.

Utrùm Angelus possit naturaliter cognoscere futura libera, & secreta cordium?

106 Nota *primò*, futura, juxta dicta in nostro tractatu de Scientia Dei, alia esse necessaria, & alia libera seu contingentia. Et rursus futura libera alia esse libera soli Deo, & alia libera creaturis. Et tandem hæc futura alia esse entitativè supernaturalia, & alia entitativè naturalia. Nota *secundò*, cognitionem esse in duplici differentia: alia enim est entitativè supernaturalis elicita per virtutem aliquam supernaturalem, & aliquando media specie supernaturali; & alia naturalis, quæ per oppositum elicitur à virtute & specie naturali.

Pro quo supponimus *primò*, Angelum cognoscere certò vi sua naturali futura necessaria naturalia, quæ necessariò sequuntur aliquam causam naturalem ut eclipses, cursus planetarum, & alia hujusmodi. Quod facilè ostenditur: nam Angelus cognoscit comprehensivè omnes causas naturales, & determinationem necessariam, quam habent ad suos effectus: ergo in prædictis causis cognoscit certò eventus futuros necessarios. Adverte tamen, hoc non intelligi de certitudine metaphysica: quia nulla causa creata est adeò necessitata ad effectum futurum, quod per potentiam Dei absolutam nequeat impediri; & ob hanc rationem nequit futura necessaria infallibilitate metaphysica cognoscere.

Supponimus *secundò*, posse Angelum media aliqua cognitione supernaturali certò cognoscere futura libera, sivè pendeant à voluntate creata, sivè à sola voluntate divina: quia Christus media scientia supernaturali infusa, & plures Sancti & Prophetæ media revelatione seu dono prophetiæ certò ea noverunt. ¶ Supponimus *tertiò*, Angelum vi sua naturali non posse cognoscere certò futura libera supernaturalia: quia hæc adhuc existentia petunt cognitionem supernaturalem.

Supponimus *quartò*, futura libera à causis creatis dependentia posse ab Angelo cognosci cognitione aliqua conjecturali, quia ex aliquibus indiciis probabilibus potest moveri ad cognoscendos eventus futuros, sicut nos non raro eos prænoscimus. Unde difficultas solùm procedit de cognitione certa naturali futurorum contingentium naturalium. Hæc de futuris.

Nota tandem circa secreta cordium, nomine *secreti cordis* intelligi præcipuè actus voluntatis creatæ liberos, & nullo modo manifestos vel per revelationem divinam, vel per directionem illos elicientis, vel per aliquod signum externum, licèt minus principaliter etiam intelligantur actus intellectus & appetitus sensitivi, ut pendent ex libera applicatione voluntatis: quia sine ulla controversia Angelus certò cognoscit actus intellectus & voluntatis, qui sunt omnino necessarii, ut cognitio & amor, quibus alius Angelus cognoscit & amat seipsum, & Deum authorem naturalem: & quando illos eliciens dirigit ad alium Angelum, vel manifestantur per aliquod signum externum infallibiliter connexum cum actu interno, vel si Deus illos revelat, vel tandem media scientia infusa supernaturali ut in Christo. His suppositis.

§. I.

Prima conclusio circa futura libera.

107 Dicendum est *primò*, Angelum viribus solius naturæ non posse certò cognoscere futura omnino libera. Hæc assertio nostro judicio est de fide (quidquid dicant aliqui) cum constet manifestè ex sacra pagina. Unde in illam conspirant non solùm Catholici, sed etiam hæretici, paucis Philosophis antiquis exceptis suæ vanæ Astrologiæ fidentibus.

Et probatur *primò* nonnullis testimoniis sacræ paginæ, ut ex illo Isaiæ 41. *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quod Dii estis vos*. Et cap. 46. *Nec est similis mei: annuntians ab exordio novissimum, & ab initio, quæ nondum facta sunt*. Alia plura testimonia tàm sacræ Scripturę, quàm SS. PP. congerunt N. Salm. in præf. disp. 7. dub. 4. ubi possunt videri.

108 Deinde probatur ratione: nam Angelus nequit certò cognoscere futurum liberum in aliqua causa aut in seipsis: ergo nequit ea certò cognoscere. Antecedens quoad primam partem probatur: Nam causa naturalis adęquata talis futuri est omninò indifferens ad *esse vel non esse* illius: ergo futurum ut certè habiturum existentiam pro tempore futuro nequit in ea cognosci. Consequentia probatur: Tum quia in causa indeterminata nequit cognosci effectus determinatus. Tum etiam: quia in causa indifferenti ad utrumque extremum contradictionis non est ratio, quare magis cognoscatur certo *esse*, quàm *non esse* illius. Tum denique: quia ex antecedenti omninò indifferenti ut tali nequit deduci conclusio determinata: ergo neque in causa indifferenti, ut tali potest certo cognosci effectus determinatus.

Deinde probatur quoad primam partem: Nam ad hoc ut futurum cognosceretur in se ipso, erat necesse, quod haberet existentiam exercitam in se, vel quod existeret in mensura propria cognitionis Angelicæ; neutrum dici potest: non primum, ut supponitur: nec secundum, quia existere in mensura aliena est proprium æternitatis per essentiam: ergo neque potest certò cognosci ab Angelo in seipso.

Explicatur hoc: Nam quod nullo modo est determinatum ad *esse*, nequit certò cognosci ut habiturum existentiam, sed futurum liberum nullo modo est determinatum ad *esse*: ergo non potest certò cognosci. Major liquet. Et minor probatur: Nam futurum liberum solùm potest esse determinatum ad *esse*, quatenus existit in se ipso juxta propriam mensuram, vel juxta mensuram superiorem: nam id, quod non est determinatum in causa, solùm potest esse determinatum ad *esse* per hoc, quod existit in se ipso, vel in mensura superiori, juxta illud axioma, *Omne quod est ex suppositione quòd sit, necesse est esse;* sed futurum liberum nec existit in seipso, ut supponitur: nec existit in mensura Angeli, quia est finita & limitata: ergo.

109 Huic rationi fundamentali potest responderi dicendo, ex ea tantùm sequi, Angelum non habere notitiam intuitivam futuri, quod verissimum est, cum non attingat illud ut exercitè existens, ob quam rationem adhuc Christus nequit cognoscere intuitivè futura. Sed cum hoc stat, quod Angelus notitia certa abstractiva cognoscat futurum liberum, ad quam non parum juvat species, quam de illo habet ab initio sui *esse*. Sic Christus per species infusas, quas habuit ab initio suæ conceptionis, habuit notitiam certam, etsi abstractivam, futurorum.

Sed contra est: Nam species naturalis Angeli estò repræsentet futurum sub ratione cujusdam quidditatis possibilis, non verò repræsentat illud quoad existentiam prout exercendam in tempore determinato: ergo licet Angelus naturaliter cognoscat futurum sub ratione quidditatis possibilis, nequit tamen certò illud cognoscere ut habiturum existentiam in hoc tempore determinato potius quàm in alio. Antecedens probatur: nam species angelicæ sunt tantùm participationes virtuales idearum, quas Deus habet de hoc universo, ut perpetuò docet D. Thomas: ergo solùm repræsentant ea, quæ sunt actu partes hujus universi, vel continentur determinatè in causis quæ sunt partes hujus universi: Jam sic; sed futura libera nec continentur determinatè in causis, quæ sunt partes hujus universi, ut supponitur, nec actu sunt

sunt in seipsis partes hujus universi, ut constat: ergo species angelica non repræsentat futura quoad eorum existentiam, prout exercendam in tempore determinato.

Confirmatur hoc: Nam essentia divina pro priori ad æternitatem & decretum divinum licèt repræsentet futura, prout sunt quædam quidditates possibiles, nequit tamen ea repręsentare quoad existentiam exercendam in tempore determinato, non alia ratione, nisi, quia in se non sunt existentia, nec determinata ad existendum in aliqua causa: ergo potiori titulo quamvis species angelica repræsentet futura, quæ postea extitura sunt, sub ratione quidditatis possibilis, nequit tamen ea repræsentare sub exercitio existendi in tempore determinato.

110 Nec prædictę evasioni favet exemplum de speciebus Christi: nam vel intelligitur de speciebus deservientibus scientiæ infusæ naturali, vel de speciebus deservientibus scientiæ supernaturali? Si dicatur primùm, idem dicendum de illis ac de angelicis, secluso omni principio supernaturali. Si dicatur secundum, fatemur repræsentare futura etiam, quoad statum exercendum in tempore determinato, deservireque ad notitiam certam illorum quoad hunc statum; sed hoc est, quia sunt entitativè supernaturales: & ob hoc idem dicendum est de speciebus supernaturalibus Angelicis, quę deserviunt eorum scientię infusę supernaturali dimananti à scientia beata. Per quod magis roboratur nostra doctrina: nam aliquid tribuendum est speciebus supernaturalibus Christi & Angeli, quod non habeant species naturales utriusque; sed utrumque genus specierum convenit in hoc, quod repræsentat futura, & eorum existentiam per modum cujusdam quidditatis possibilis: ergo præter hoc species supernaturales repræsentare debent exercitium practicum existendi pro tempore determinato, & quę deserviant ad notitiam certam abstractivam hujus exercitii.

Roboratur hoc: Nam hoc, quod est repręsentare immediatè in se ipsis futura quoad statum exercendum in suo tempore, est pręedicatum participabile à creatura, cum hæc formalitas sit quid creatum, verum, & cognoscibile; at quia pertinet ad attributum speciale Dei, nempe ad scientiam divinam & ad ejus essentiam ut repręsentantem futura quoad eorum existentiam exercendam pro suo tempore, rationabile est, quod participetur non à quibusvis speciebus, sed ab eis, quę supremum locum obtinent inter species creatas, quales sunt supernaturales: ergo.

Adde *primò*: quia pręedicatum hoc in Deo est quid supernaturale: ergo potest & solùm debet participari ab aliqua entitate supernaturali, qualis est species supernaturalis. Adde *secundò*: quia estò repugnarent hujusmodi species supernaturales, adhuc requiritur aliquod principium supernaturale ad cognoscenda hujusmodi futura, videlicet, divina revelatio, qua revelantur extra verbum, & ad quam cognoscendam debet communicari aliquod lumen supernaturale, quo cognoscitur evidenter pręfata revelatio, & ex consequenti quod futura habitura sunt existentiam pro tempore futuro, ut contingit in Prophetis: ergo secluso omni principio supernaturali nequit Angelus per species naturales cognoscere futura ut futura.

§. II.

Secunda conclusio circa secreta cordium.

111 Dicendum est *secundò* Angelum non habere virtutem naturalem ad cognoscenda secreta cordium naturalia. Hanc conclusionem passim edocet Scriptura sacra, ex qua unum vel alterum testimonium adducemus: nam 2. Paralip. 6. dicitur: *Tu solus nosti corda filiorum hominum*. Et Jerem. 17. *Pravum est cor hominis & inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor, & probans renes*. In quem locum Hierony. *Nullus cogitationum secreta cognoscit, nisi solus Deus*.

Nec refert, si dicas *primò* cum Scoto in 4. dist. 45. quæst. 4. ad 2. hæc & alia testimonia intelligi de omnibus prorsus cordium secretis præsentibus, præteritis, & futuris, & ex propria perfectione adeò, ut impossibile sit impediri, quin ea cognoscat. ¶ Non (inquam) refert: nam in primis sacra Scriptura & Patres non solum indicant esse proprium Dei cognoscere omnia cordium secreta, sed etiam cognoscere præsentia: ergo contra Scripturam & PP. agit Scotus, dum asserit, Angelum cognoscere secreta cordium præsentia. Deinde Scotus docet, Angelum vi sua naturali posse addito concursu Dei naturali cognoscere secreta cordium præsentia; sed idem est habere ex sua natura virtutem naturalem ad ea cognoscenda, ac ea cognoscere ex propria perfectione; aliàs non posset dici, quod ex propria perfectione cognoscit alia objecta, quæ naturaliter cognoscit: ergo vel non est proprium Dei cognoscere secreta cordium ex propria perfectione, vel negandum est Angelum cognoscere ea propria virtute naturali. Tandem: quia si esset proprium Dei cognoscere secreta cordium, quia non potest ab alio impediri, pariformiter esset proprium Dei cognoscere alia objecta, quia nulla est creatura, quę non possit impediri ab eorum cognitione, ut si denegetur ei concursus communis; hoc est falsum, ut ex se liquet: ergo.

112 Nec refert, si dicas *secundò* cum eodem Scoto, sensum Scripturæ & PP. tantùm esse, quod est proprium solius Dei noscere secreta cordium per modum judicis universalis, quo modo Angeli nec boni nec mali possunt ea cognoscere. ¶ Non (inquam) refert: Nam dum Scriptura & PP. circa cordis secreta singularem Dei scientiam exagerant, non tantùm munus Judicis, sed etiam vim cognoscendi commendant. Unde D. Hieronym. Jerem. 17. ex illis verbis Math. 9. *Cum vidisset Jesus cogitationes eorum* sic argumentatur: *Jesus videt cogitationes, & nullus potest internas cogitationes videre, nisi solus Deus: ergo Christus est Deus*; sed hoc deducit ex sola & simplici secretorum cognitione, non autem ex judiciaria: ergo juxta Scripturam & PP. non solum est proprium Dei cognoscere cordium secreta per modum judicis universalis, sed etiam absolutè.

113 Probatur ratione fundamentali D. Thomæ in hac 1. part. quæst. 57. artic. 4. ad quam aliæ rationes illius, quas adducit aliis in locis possunt reduci. Nam actus liberi creati & omninò occulti tantum subduntur Deo & supposito illos elicienti: ergo nulla alia creatura valet naturaliter & certò eos cognoscere. Probatur consequentia: nam si Angelus posset cognoscere eos, haberet quoddam dominium supra illos: ergo si nulla creatura habet dominium, nequit naturaliter eos cognoscere. Probatur antecedens: Tum quia habere potestatem cognoscendi pro suo libito actus liberos alterius, est quoddam genus dominii supra tales actus: sicut habere potestatem videndi pro suo libito bona occulta in aliqua domo, est quoddam genus dominii supra talia bona. Tum etiam: quia posse cognoscere pro suo libito actum liberum occultum alterius, impedit, quod eliciens talem actum exerceat dominium & potestatem, quam habet ad occultandum talem actum; sed hoc explicat aliquod genus dominii ex parte cognoscentis & subjectionem ex parte actus cogniti: ergo si Angelus cognoscit actus occultos alterius, exercet quoddam dominium supra illos.

114 Huic rationi respondent Scotistæ, quòd aliud est actus liberos voluntatis creatæ subdi solum Deo & illos elicienti in productione; & aliud subdi in cognitione: primum est verum, secundum falsum. Nec per hoc, quòd hujusmodi actus subdantur cognitioni naturali alterius, tollitur absolutum dominium quoad produci vel non produci, vel quoad conservari & non conservari, quod habent Deus & illos eliciens. Unde addunt communiter Recentiores Societatis rationem D. Thomæ non esse efficacem.

Sed qui ita respondent, reverà non callent rationem D. Thomæ. Itaque ut ejus efficacia appareat, potest iterum instaurari in hunc modum: nam Angelus solùm cognoscit naturaliter ea, quæ à causis naturalibus solum dependent, aut cum eis connexionem habent; sed actus liberi voluntatis creatæ non dependent à causa naturali, nec ullam cum ea connexionem habent: ergo Angelus nequit naturaliter cognoscere actus liberos voluntatis creatæ. Minor cum consequentia constat. Et major probatur: nam Angelus solùm cognoscit ea, quæ pertinent ad ordinem universi; sed actus liberi voluntatis creatæ non pertinent ad ordinem universi, sed tantum ea, quæ à causis naturalibus solùm dependent, aut cum eis connexionem habent: ergo Angelus non

cognoscit naturaliter actus liberos voluntatis creatæ.

115 Major probatur (deinde probanda est minor) Nam Angelus non habet species nisi earum rerum, quæ pertinent ad hoc universum, vel earum, quæ cum eis connexionem habent: ergo solum cognoscit naturaliter ea, quæ pertinent ad hoc universum. Antecedens, ex quo consequens legitimè infertur, expresè colligitur ex doctrina D. Thomæ: nam in hac 1. part. quæst. 56. art. 2. ad 4. ait: *Dicendum quòd Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideo si Deus instituisset facere plures Angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus Angelicis impressisset::: unde ejusdem rationis est, quod Deus adderet aliquam creaturam universo, ac aliquam speciem intelligibilem Angelo*: ergo juxta D. Thomam Angelus tantum habet species rerum, quæ pertinent ad hoc universum. Videatur insuper D. Thomas quodlib. 6. art. 19.

116 Deinde probatur minor, prænotando duo. Primum est, quòd licèt Deus sit prima causa hujus universi, non tamen est pars illius, sed supra illud: nam totum hoc universum est ens per participationem, Deus autem ens per essentiam; sed ens per essentiam non est pars entis per participationem, sed supra illud. ergo Deus non est pars universi. Secundum est, quòd totum hoc universum ita Deus ordinavit, ut causæ particulares dependerent in suis operationibus à causis universalibus: unde si aliqua causa particularis fuerit talis conditionis & eminentiæ, ut in sua operatione non dependeat à causis universalibus, sed à solo Deo, hujusmodi operatio procul dubio non pertinebit ad ordinem universi.

His prænotatis probatur evidenter, ni fallimur, illa minor: nam actus liberi voluntatis creatæ sunt talis conditionis, ut non dependeant ab aliqua causa universali creata, sed à solo Deo, & ab eo, qui eos elicit, tanquam à causa particulari: ergo nullatenus pertinent ad ordinem universi.

§. III.

Argumenta contra primam conclusionem.

117 Contra primam conclusionem arguitur *primò*: nam Angelus cognoscit certò id, in quo apparent nunc expressa plura futura libera: ergo etiam potest cognoscere ipsa futura certò. Antecedens probatur: tum quia Angelus cognoscit certò cælestes orbes; sed in illis apparent nunc expressa futura libera, ut constat ex illo Genes. 1. *fiant luminaria ..... ut sint in signa*, & ut interpretatur Origenis, *in signa futuri liberi*. Et ex illo Isai. 34. *Complicabuntur cæli sicut liber*, ubi significari videtur, quod adveniente finali judicio non poterit in motu cœli legi aliquod futurum contingens, sicut nec legi potest, si scriptum esset in aliquo libro semper involuto: ergo nunc cognosci poterit in ejus motu futurum liberum. Tum etiam: nam in quodam libro, qui dicitur *Narratio Joseph*, pro magno apud multos catholicos habito, ut refert Xistus Senens. legitur Patriarcham Jacob ita loquutum fuisse filiis suis: *Legite in tabulis cæli quæcumque eventura sunt vobis & filiis vestris*. Tum denique: quia quilibet homo naturaliter cognoscit certò futura libera in lineis manuum secundum illud Job 37. *In manu omnium hominum signa, ut noverint singuli opera sua*.

Et confirmatur: Nam futura libera non superant vim cognoscitivam hominis vel Angeli: ergo possunt ab eis certò cognosci. Antecedens probatur ex magno Parent. August. lib. 12. super Genes. ad litt. cap. 13. ubi ait, quod anima hominis quando abstrahitur à sensibilibus, potest prævidere futura, ut evenire solet in phreneticis & dormientibus. Quod explicatur exemplo quodam cujusdam Advocati: qui (ut refert Greg. Magn. Dialog. 4. cap. 26.) jam proximus morti prædixit sepeliendum fore apud S. Xistum.

Adde *primò*: Nam dœmon aliquando prædicit futura libera, & prædicere facit hominibus ex suggestione illius. Adde *secundò*: quia divinare per sortes contingere solet de futuris liberis, ut colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 95. art. 8. & opusc. 25. cap. 3. & 4. sed sic divinare potest esse licitum juxta illud Psalm. 30. *In manibus tuis sortes meæ*: ergo Adde *tertiò*: Nam pars Astrologiæ, quæ appellatur *divinatoria & judiciaria* scientia, laudabilis est, ut testatur Ang. Doctor. 2. 2. quæst. 95. art. 5. sed prædicta pars Astrologiæ attingit effectus futuros liberos, qui proveniunt ex causis naturalibus impedibilibus: ergo.

118 Ad argumentum respondetur, negando antecedens. Ad cujus primam probationem debet dici, quòd luminaria cœli solum sunt signa effectuum naturalium, & sic interpretationem Origenis ut erroneam rejiciunt D. August. & D. Thom. Eodem modo debet rejici quælibet interpretatio super illud Isaiæ, si supponit certam prædictionem futurorum contingentium in cœlo ante diem judicii. Ad illud autem de libro, qui dicitur narratio Joseph, facilè dicimus, quod est apocriphus, ut tradit D. Athanas. in sua synopsi. Ad id etiam, quod de lineis manuum adducitur: respondetur, solùm computari inter effectus causarum naturalium insinuantes diversas complexiones & conditiones naturales.

Ad confirmationem respondetur, negando antecedens. Ad cujus probationem ex D. August. desumptam dicimus, animam hominis, sivè sit morti vicina, sivè alienata à sensibus, non gaudere virtute ad certò cognoscenda futura libera sed hoc habere ex Dei revelatione. Vel potest dici, quod cognoscere potest ea futura, ad quæ cœlestis influentia directè vel indirectè habet inclinare, dummodò cognitio hæc sit tantum conjecturalis. Per quod constat ad illud exemplum Advocati. Nam dum moriebatur, cœlum influebat maximam pluviam, ob quam conjecturabat corpus ejus non ducendum fore ad locum à se dispositum, sed ad alium viciniorem.

Ad primum additamentum respondetur, dœmonem vel prædicere futura ex revelatione ipsis mediatè facta, ut aliqua sibi revelari testantur D. August. & D. Thomas 2. 2. quæst. 172. art. 6. ad 1. vel prædicere futura præcognoscendo illa in inclinationibus hominum, à quibus sunt elicienda, & tunc non cognoscere illa certò, sed conjecturaliter, in quorum prædictione solet uti verbis æquivocis, ut nunquam possit falsitatis argui. ¶ Ad secundum respondetur, quod si per sortes inquiratur in causis cœlestibus vel naturalibus, an eveniat aliquod futurum liberum, illicitum est, quia usus hic est superstitiosus. Si tamen per sortes non inquiratur, an res futura ultimarè erit, sed præcisè expectetur quid venturum sit, sicut Gedeon à Deo petiit signum in vellere ad cognoscendum, an per manus ejus populus Israelis salvandus esset, hoc est licitum, ut inquit D. Thomas 2. 2. quæst. 95. art. 8. si concurrant quatuor conditiones, quas Ang. Doctor ibi designat. ¶ Ad tertium dicimus, partem Astrologiæ, quæ prognosticatur futura necessaria à causis naturalibus semper vel ut in plurimùm evenientia, esse veram scientiam, & ut talem approbat D. Thomas: partem vero Astrologiæ, quæ transit ad prædicenda futura libera, esse superstitiosam, & ut talem damnatam à Sixto V. in suo motu proprio incipienti, *Cœli & terræ Creator Deus*, & impugnatam à D. Thoma locis citatis.

119 Arguitur *secundò*: Angelus ab initio habet species omnium futurorum: ergo potest ea certò cognoscere in seipsis. Antecedens est certum in nostra sententia, quia Angelus non acquirit species successu temporis. Consequentia verò probatur: nam Angelus cognoscit certò omne id, quod actu repræsentatur per species in ipso existentes; sed species, quam Angelus habet de omnibus futuris, actu repræsentat futura: ergo etiam illa certò cognoscit. Minor probatur: nam si non repræsentaret actu futura, intrinsecè mutaretur: quia actu repræsentare futurum non est denominatio extrinseca in specie, sed perfectio intrinseca illius, ac proinde acquireret de novo hanc intrinsecā perfectionem, quod absque mutatione sui fieri non valet; sed hoc est expresè contra D. Thomam quodlib. 7. art. 3. ad 2. & quæst. 16. *de Malo* art. 7. ad 13. ergo species, quam habet Angelus, actu repræsentat futura.

Confirmatur *primò*: Nam futurum, antequàm existat in re, jam existit intelligibiliter in specie Angelica: ergo Angelus cognoscens perfectè suam speciem, etiam cognoscit futurum intelligibiliter præcontentum in ea: ergo & poterit certò cognoscere in seipso ipsum futurum. Hæc ultima consequentia rectè deducitur ex prima, & prima ex antecedenti: quia Angelus perfectè cognoscit sua accidentia: ergo si cognoscit speciem repræsentativam futuri, etiam ipsum futurum.

Con-

Confirmatur *secundò*: Nam Angelus scit evidenter se non habere species naturales nisi earum rerum, quæ aliquando erunt: ergo si cognoscit Antichristum secundùm esse intentionale, cognoscit certò, quod Antichristus, qui nunc habet tantum *esse* intentionale, habebit aliquando *esse* verum & reale extra causas: ergo poterit certò formare hoc judicium: *Antichristus erit.*

Confirmatur *tertiò*: Angelus de rebus præteritis habet notitiam certam: ergo etiam de rebus futuris. Antecedens patet, aliàs esset deterioris conditionis quàm homo, qui certò cognoscit præterita. Consequentia probatur: nam ideò nequit certò cognoscere futura, quia non existunt in se, nec determinatè præcontinentur in causa; sed præterita nec existunt in se, nec multoties determinatè præcontinentur in causa: ergo si, hoc non obstanti, Angelus certò cognoscit præterita, etiam poterit certò cognoscere futura.

120 Ad argumentum respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Ad cujus probationem dicimus, speciem angelicam non repræsentare in actu secundo futura quoad exercitium existendi, quod habitura sunt in tempore determinato, quia ad hoc requiritur, quod actu existat in aliqua mensura, vel propria ipsius futuri, vel ipsius Angeli. Benè verum est, quòd talis species repræsentat entitatem futuri, necnon existentiam & durationem illorum, sed hoc debet intelligi per modum cujusdam quidditatis possibilis præcontentæ in virtute causarum naturalium, secus verò quoad exercitium existendi, quod habitura sunt in hoc tempore potius quàm in alio. Unde solùm potest inferri, quod Angelus cognoscit ea certò per modum cujusdam quidditatis possibilis & in actu signato, non verò prout habitura sunt determinatè existentiam sivè in suo tempore determinato, sivè indeterminato. Nec ex hoc sequitur aliqua immutatio in specie, quando actu repræsentat objectum ut existens in suo tempore determinato. Nam, quantum est ex se, habet, quidquid requiritur ad actualem repræsentationem illius quoad exercitium existendi: ob defectum tamen actualis existentiæ non repręsentat illud in actu exercito. Pro qua doctrina elucidanda occurrunt nonnulla exempla; sed sufficit pro nunc exemplum relationis & actus liberi Dei. Relatio enim unica paternitatis ex se sufficiens est, ut actu referatur ad plures filios, ad quos actu non refertur, quando actu non existunt, non ob defectum relationis, sed quia posito primo filio alii non existunt: semel tamen aliis existentibus, statim incipit referri actu non solum ad primum sed etiam ad cœteros, quin ex hoc arguatur aliqua immutatio ex parte relationis, sed ex parte termini. Actus etiam liber Dei potest actu terminari ad creaturas; actu tamen non terminatur ad illas, antequam connotet earum existentiam, quin ob hoc arguatur aliqua immutatio ex parte ipsius actus, sed sufficit immutatio ex parte connotati.

121 Ad primam confirmationem respondetur, futurum existere intelligibiliter in specie angelica per modum cujusdam quidditatis possibilis absolutæ ab omni ordine & connexione cum seipso, prout in *esse* physico extiturum est. Igitur quamvis Angelus cognoscens hanc speciem, cognoscat etiam futurum intentionale, non vero prout habiturum est existentiam, quia ad hoc præter repræsentationem exercitam futuri in actu signato debebat dari etiam repræsentatio exercita futuri in actu exercito, quam non facile convincet arguens.

Secundam confirmationem (quia suam) valdè magnificat Ferre, pro cujus solutione & ingenuè fatetur exilitatem sui ingenii, & desiderat alios audire. Sed non est tanti momenti, ut nequeat quis, etsi inferioris ingenii, illam facilè solvere. Et sic audiat nos, qui innixi doctrinæ N. Salmant. in præf. disput. 7. num. 23. & à num. 32. respondemus, Angelum non solùm habere species repræsentativas rerum, quæ aliquando extituræ sunt, sed etiam possibilium, dummodo contineantur in virtute causarum pertinentium ad hoc universum: quia hujusmodi possibilia in virtute jam pertinent ad hoc universum; & hoc sufficit, ut Angelus habeat species eorum, ut sic hæc cohæreant cum his, quæ diximus num 115. Hoc ergo supposito, facilè intelligitur, Angelum ex eo, quòd cognoscat suam speciem, & individua futura per eam repræsentata, non posse formare judicium certum de eorum existentia, antequam existant, quia hæc species non ea repræsentat nisi per modum cujusdam quidditatis possibilis, & cum aliàs in illa contineantur intelligibiliter non solum futura, quæ verè sunt futura, licèt non ut talia, sed etiam quæ tantum sunt possibilia, non potest certò in specie repræsentante Antichristum (v. g.) cognosci, an sit ex illis objectis, quæ habitura sunt existentiam.

Ad tertiam respondetur, quòd idem dicendum est de præteritis, quæ nunquam cognita fuere ab Angelo, si quando extiterunt, nullum vestigium sui reliquerunt: nam si illud reliquerunt, potest in eo cognoscere certò præterita: quia licèt non sint præsentia in se, sunt tamen in suo vestigio, ad quod maximè juvat acutissimum ingenium ipsius Angeli. Idem dicendum est, si semel illa cognovit, quando erant pręsentia: ad quod sufficit, quod illa species maneret determinata in actu secundo ad cognitionem illorum, quę actualiter terminarunt cognitionem Angeli: quę cognitio debet dici *abstractiva* pręsupponens necessariò intuitivam pręteritam, ac proinde est quasi rememorativa cognitio, quia in Angelis non est propriè memoria. Nam si species hominis manent determinatę ad hoc, ut possit per illas certò cognoscere pręterita, eo quòd aliquando ea cognovit, cur hoc denegandum est Angelis excedentibus hominem in acumine & intellectualitate?

Nec hęc determinatio relinquit aliquid intrinsecum novum in specie, quod antea non habebat (ut sic pręoccupemus quandam replicam) quia hęc est eminentia speciei angelicę, quòd sicut non repręsentat actu singularia usquedum existant; & quando existunt, absque immutatione sui illa repræsentat; sic ob ejus eminentiam durat ejus repræsentatio quoad præterita, si semel deservierit ad cognitionem illorum, quin ad hoc recipiat, aut indigeat aliquo intrinseco superaddito.

§. IV.

Argumenta contra secundam conclusionem.

122 Cogitationes cordis naturales non esse ex natura sua Angelis occultas, sed quia Deus denegat suum concursum Angelis malis ad eas cognoscendas, sentit Scotus pluribus in locis, quem sequuntur omnes ejus discipuli. Scoto suffragantur Gabriel, Durandus, Herbæus, Argentinas, & Henricus. Quibus aggregari ex parte possunt communiter Patres Societatis, quatenus asserunt, rationem D. Thomæ non esse efficacem.

Arguitur *primò*: Nam Angelus habet ex parte sui quidquid requiritur ad cognitionem secretorum cordis: ergo potest naturaliter ea cognoscere. Antecedens probatur: nam intellectus informatus specie repræsentativa alicujus objecti est potens in actu primo ad illud cognoscendum; sed intellectus cujusvis Angeli est informatus specie repræsentante secreta cordium: ergo habet quidquid requiritur ex parte actus primi ad cognoscenda secreta cordium. Minor probatur: nam si ad Angelum dirigantur, jam est informatus specie ea repræsentante; sed hæc directio non ponit speciem in Angelo, nec de novo infunditur à Deo, ut constat ex supra dictis: ergo est informatus specie repræsentante secreta cordium.

Confirmatur: Nam cogitationes cordis sunt ex se objectum proportionatum respectu intellectus angelici: ergo naturaliter potest illa cognoscere. Antecedens probatur: Tum quia sunt objectum proportionatum respectu elicientis: ergo etiam respectu non elicientis. Patet consequentia: nam quidquid continetur intra sphæram objecti proportionati unius Angeli, etiam debet contineri intra sphæram objecti proportionati alterius. Tum etiam: nam omne ens naturale est objectum proportionatum intellectus angelici; sed secreta, de quibus loquimur, sunt ordinis naturalis: ergo idem quod prius. Tum denique: nam substantia, voluntas, & habitus existentes in uno Angelo sunt objectum proportionatum alterius Angeli: ergo etiam actus naturales illius. Patet consequentia: tum à paritate. Tum & quia qui potest intueri principium, etiam potest intueri effectus naturaliter contentos in tali principio.

123 En argumentum à priori Scoti. Ad illud respondetur, quòd Angelus, estò habeat materialiter quidquid requiritur ex parte actus primi ad cognoscenda

in

in altero Angelo secreta cordium, non tamen formaliter: quia ad hoc requiritur aliqua conditio extrinseca, sine qua tàm virtus cognoscitiva illius, quàm species nequeunt exire in actum secundum repræsentandi & cognoscendi. Hæc autem conditio consistit in eo, quòd objectum pertineat ad ordinem universi; quod de secreto cordis dici non valet propter dicta num. 115. vel in eo, quòd unus Angelus suum secretum cordis ad alium dirigat: quia ante directionem istam non pertinent ad ipsum. Unde usquedum secretum unius dirigatur ad alium, nequit ab hoc cognosci, neque species potest actu illud repræsentare. Posita tamen illa directione, statim species illud repræsentat in actu secundo, & Angelus, ad quem dirigitur, potest illud cognoscere. Quod multoties contingit in aliis rebus: nam in primis futurum non repræsentatur quoad existentiam prout exercendam determinatè, usquedum sit actu existens: posito tamen in rerum natura, species illud actu repræsentat, ut vidimus §. præcedenti. Deinde dum unus Angelus alteri tantùm loquitur, nescit alius tertius, an & quid illi loquatur; scit tamen is, cui loquitur, quod, & quid illi loquatur; non quia infundat ei novam speciem, sed quia ad eum dirigit suum conceptum: qua directione supposita, absque ulla immutatione ex parte sui incipit ad illum pertinere; & pertineret ad tertium, si etiam ad eum dirigeretur.

124 Ad confirmationem respondetur, negando antecedens. Ad cujus primam probationem dicimus, quòd ultra convenientiam in immaterialitate insuper desideratur, quòd objectum pertineat ad ordinem universi, vel ad ipsum Angelum cognoscentem. Unde cùm secreta cordium pertineant ad ipsum Angelum elicientem, & non ad alium, antequàm ad eum dirigantur, & aliunde non pertineant ad ordinem universi; hinc est, quòd sunt objectum proportionatum respectu unius, & non respectu alterius. Ad *secundam* dicimus, quòd non omne ens naturale, prout contraponitur supernaturali, est objectum proportionatum intellectus angelici; aliàs actus liber Petri futurus esset objectum proportionatum Angeli, cùm contineatur intra limites ordinis naturalis; quod non concedunt Adversarii. Aliud igitur requiritur, ut aliquid sit objectum proportionatum, nempè quòd pertineat ad ordinem universi, vel ad illud eliciens; quod nec de futuris, nec de actibus liberis existentibus verificari valet, licèt ex diverso capite: nam futurum non pertinet ad illud, quia non habet existentiam; actus verò liber, quia, estò existat, non dependet à causis universalibus hujus universi.

125 Ad ultimam probationem respondetur cum D. Thoma quæst. 9. *de Verit.* art. 4. ad 11. ubi ait: *Cognoscibilitas naturæ angelicæ* (idem intellige de voluntate, quia est proprietas illius) *non dependet ex voluntate Angeli: & ideo non requiritur locutio in Angelis ad cognoscendam naturam, sed ad cognoscendam cogitationem cordis*. Unde sicut natura non est occultabilis, quia est actu pars hujus universi, sic etiam voluntas, ideoque sunt naturaliter cognoscibiles ab altero Angelo. Econtrà verò quia actus liberi non pertinent ad ordinem universi, nequeunt ab alio naturaliter cognosci. Benè verum est, quòd etiam voluntas, prout est principium determinatum actus liberi, est occulta; sed hoc non tollit, quòd ipsa voluntas ut *natura*, seu prout est indifferens vagè, queat cognosci, quia prout sic est necessaria.

Idem dicendum est de habitibus naturalibus sivè infundantur, sivè per actus proprios acquirantur: quia producuntur cum speciali ordine ad hoc universum, cùm possit elicere aliquas operationes pertinentes ad ipsum. Nec refert, quod prædicti habitus eliciantur liberè ab ipsis actibus. Nam etiam actus externi sunt cognoscibiles quoad substantiam, estò dependeant ab actu libero voluntatis. Et ratio utriusque est: quia actus externi quoad substantiam non dicunt dependentiam necessariam ab actu libero voluntatis, nec habitus voluntatis quoad sui permanentiam. Nisi mavis dicere, actus liberos, quatenus liberi sunt, non producere habitus, sed potiùs ut causam naturalem: & ideo rectè cohæret habitus cognosci ab Angelo, quia effectus naturales sunt, secus verò actus, quia esto sint causa illorum, omninò liberi sunt.

126 Arguitur *secundò*: Nam ideo actus liberi unius Angeli non possent ab altero cognosci, quia solùm dependent à Deo & ab illos elicienti; sed hoc non obstat. Probatur minor: Tum quia plura sunt, quæ à Deo tantùm producuntur, ut sunt cœli, anima rationalis, & Angeli; & tamen ab Angelo naturaliter cognoscuntur. Tum etiam: quia actus externi liberi solùm dependent à voluntate hominis; & tamen cognoscuntur ab Angelo. Tum denique: nam actus necessarii intellectus necessarii intellectus & voluntatis, insuper motus primi mobilis solùm fiunt à Deo & à solo Angelo motore; & tamen cognoscuntur ab altero: ergo.

Confirmatur *primò*: Nam unus Angelus comprehendit intellectum & voluntatem alterius Angeli, maximè inferioris: ergo potest certò omnes ejus actus naturales sivè liberos, sivè necessarios cognoscere. Probatur consequentia: nam qui cognoscit comprehensivè potentias alicujus subjecti, etiam potest cognoscere omnes effectus illarum: ergo si unus Angelus comprehendit intellectum & voluntatem alterius, etiam potest certò cognoscere actus liberos illius. Antecedens probatur: nam qui comprehenderet Deum, etiam cognosceret actus liberos illius: ergo.

Confirmatur *secundò*: Quia saltem ex nostra sententia sequitur, posse Angelum naturaliter cognoscere actus internos alterius quoad substantiam: ergo non sunt omninò incognoscibiles ab eo. Probatur antecedens *primò*: quia idem actus potest transire de libero in necessarium; sed potest cognoscere actus necessarios: ergo etiam liberos saltem quoad substantiam. *Secundò*: Angelus potest cognoscere motus liberos quoad substantiam appetitus sensitivi: ergo etiam actus liberos voluntatis quoad substantiam. *Adde*: Quia Magi instructi à dæmone revelant actus liberos intellectus & voluntatis humanæ: & dæmones, qui assistunt energumenis, noscunt imperia mentalia sibiipsis imposita ab Exorcistis: ergo cognoscent actus liberos mentales hominis.

127 Ad argumentum respondetur, negando minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, quòd omnia, quæ in ea continentur, pertinent ad hoc universum; & ideo possunt ab Angelo cognosci, esto tantùm dependeant à Deo. Pro quò sciendum est, universum hoc coalescere ex omnibus naturis creatis corporeis & spiritualibus: nam cùm hoc universum sit valdè perfectum, petit, ut includat in se aliquas naturas, quæ sint perfectæ & purè intellectuales, ut sunt Angeli. Ob hanc solùm rationem homo solet dici *Microcosmos*, id est mundus parvus, seu epilogus continens in se aliquid, in quo conveniat cum cœteris partibus hujus universi majoris, inter quas computantur Angeli. Ex his jam constat ad primam probationem: ideo enim Angeli, anima rationalis, & cœli naturaliter cognoscuntur ab Angelo, quia Deus tribuit ei species omnium rerum spectantium ad hoc universum. Unde non est mirum, quòd estò unicè producantur à Deo, possint naturaliter cognosci ab Angelo.

Ad secundam probationem respondetur, quòd actus externi sunt quoad substantiam Angelo noti, quia per se sunt manifesti. Si verò loquamur de illis quoad ordinationem liberam, procedendum est cum distinctione: nam vel ex se petunt pendere ab actu, electioneque voluntatis; vel non? Si non petunt, non cognoscit illos quoad ordinationem liberam. Si verò petunt, non solùm cognoscit eos quoad substantiam, sed etiam quoad præfatam ordinationem. Sed hoc ideo est, quia sunt manifestativi actus interni: quia eoipso quòd illos ad extrà producat, dirigit illos ad quemlibet Angelum. Et hæc est ratio, quare ex se sunt manifesti, quia sunt ratio formalis manifestandi actus inferiores.

Ad *tertiam* respondetur, actus necessarios ideo esse cognoscibiles naturaliter ab Angelo, estò ab illo non procedant, quia sunt necessariò connexi cum Angelo & illi debiti, habentque se quasi proprietas illius. Unde si Angelus naturaliter cognoscitur cum suis potentiis ab alio, etiam isti actus possunt cognosci. Ad id quod tangit de motu cœlorum: Respondetur, motum illum per se pertinere ad hoc universum; & cùm aliàs sit manifestativus imperii angelici, quo cœlum movet (quia eoipsò quòd cœlum movet, vult suum actum internum per talem motum manifestare) ideo naturaliter cognoscitur talis motus & actus internus, qui est causa illius (idemque dicendum est de motu locali Angelorum) quod de actibus omninò occultis verificari nequit.

128

128 Ad primam confirmationem respondetur, ex vi comprehensionis alicujus naturæ, vel potentiæ non sequi cognitionem certam actuum liberorum, sed solùm necessariorum, ut nunc supponimus contra Vazquez. Ad probationem dicimus, quòd licèt comprehendens Deum etiam cognoscat actus liberos illius, non tamen ex meritis ipsius comprehensionis, sed tantùm arguitivè nimirum haberet cognitionem infinitam, quam nihil potest latere.

Ad secundam confirmationem respondetur, negando antecedens. Quia actus liber, licèt non addat supra necessarium nisi quendam modum accidentalem; dum tamen elicitur libere à voluntate, totus est liber etiam quoad substantiam. Unde si ob hanc rationem nequit ab altero Angelo quoad terminationem liberam cognosci, nec poterit quoad substantiam. Ad primam probationem dicimus, quòd estò idemmet actus possit transire de libero in necessarium, & econtrà; non tamen sequitur ex hoc, quòd Angelus cognoscat semper illum quoad substantiam: quia quando elicitur liberè, non elicitur liberè solùm quoad modum, sed etiam quoad substantiã, cùm possit voluntas pro suo libito illum absolutè non ponere. Contrarium verò accidit, quãdo transit in necessarium; quia adæquatè non potest non poni. Ad *secundam* respondetur, esse notam disparitatem inter actus liberos intellectus & voluntatis,& inter actus appetitus sensitivi: Nam illi non pertinent ad hoc universum adhuc quoad substantiam, quia non dependent ab aliqua causa naturali hujus universi. At motus liberi appetitus sensitivi non solùm dependent à voluntate, sed etiam ab aliis causis hujus universi. Quare optimè potest Angelus cognoscere hos motus quoad substantiam, licèt non quoad ordinationem liberam; nisi essent tales, quòd non possent elici, nisi à voluntate imperarentur. Ex quo infertur, quòd cum immaginatio possit vehementer excitari à passione, & voluntas possit illi non consentire, potest Angelus cognoscere illum motum, quin cognoscat illum actum voluntatis, quo non consentit.

Ad additamentum respondetur, quòd Magi instructi à dæmone interdum revelant actus liberos intellectus & voluntatis; hoc tamen non fit, quia dæmon certò cognoscit cogitationes internas hominis, sed quia eas purè conjecturaliter cognoscit per aliqua signa levissima. Sicut peritissimus Medicus ex levissimis signis conjecturaliter cognoscit infirmitatem latentem, & aliquas affectiones liberas internas ex signis externis. Ad id quod tangit de Exorcistis, quorum imperia mentalia cognoscit dæmon: Dicimus hoc verum esse, sed ortum ducit ex eo, quòd Exorcista dirigit ad ipsum suum conceptum mentalem: qua directione & ordinatione præhabita, jam incipit pertinere ad dæmonem.

DUBIUM VII.

Utrùm Angelus possit naturalitèr certò cognoscere effectus supernaturales & mysteria gratiæ?

129 RES supernaturales sunt in duplici differentia. Aliæ enim sunt præcisè quoad modum; non quia in se sint supernaturales intrinsecè, sed quia ut hìc & nunc circunstantiatæ petunt causam efficientem supernaturalem, ut mortui resurrectio, & visus restitutio. Aliæ verò sunt supernaturales quoad substantiam & intrinsecè, ut unio hypostatica visio beata, gratia habitualis: quæ dicuntur tales, quia sunt supra exigentiam omnis naturæ creatæ & creabilis, neque possunt fieri à causis naturalibus. Has dari in rerum natura cum communi placito Theologorum potiùs supponimus, quam probamus: contra Mastrium in præf. quæst. 10. num. 314. qui interpretans suum Subtilem Doctorem, docet entia supernaturalia quoad substantiam non distingui ab entibus supernaturalibus quoad modum nisi per ordinem ad diversa agentia, quatenus nimirum supernaturale quoad modum non est suprà vires naturæ, nisi quantùm ad circunstantiam, ut si fiat post privationem, vel contra ordinem naturæ: supernaturale verò quoad substantiam est supra vires totius naturæ.

Hæc autem explicatio entis supernaturalis communiter exploditur à Doctoribus. Et meritò: nam si nullus est effectus, qui intrinsecè & quoad substantiam sit supernaturalis, unde argui potest, quod est supra vires totius naturæ? Nam si nullus est effectus intrinsecè & quoad substantiam supernaturalis: ergo intrinsecè est naturalis: ergo non erit supra vires naturales totius naturæ creatæ. Maneat ergo, quòd dantur effectus entitativè & intrinsecè supernaturales, & qui non dicantur tales præcisè per ordinem ad agens ordinis superioris.

130 Inter entia entitativè supernaturalia alia sunt purè divina, ut mysterium SS. Trinitatis; alia purè creata, ut gratia habitualis; alia mixta, ut unio hypostatica, quæ dicit quendam modum creatum, & personalitatem Verbi. Quæstio procedit de omnibus his absque ullo discrimine (licèt soleant in diversis tractatibus juxta qualitatem materiæ excitari) ut sic maneat hæc controversia ex omni capite exhausta: & quia ratio generalis est pro omni mysterio supernaturali sivè creato, sivè increato; & quia sub hac universalitate proponit hanc difficultatem D. Thomas in præf. quæst. 57. art. 5. & fortè non occurret opportunior locus ad hæc omnia pertractanda.

Consultò tamen addimus in titulo dubii *naturaliter*: quia hoc ad hoc potest intelligi in duplici sensu: vel nulla supposita revelatione; vel illa supposita, non verò supponente intrinsecas vires gratiæ, aut aliquod lumen supernaturale. Difficultas procedit in primo sensu; quid verò dicendum sit in secundo, decursu disputationis apparebit. Addimus etiam *certò*, ad excludendam omnem cognitionem conjecturalem circa prædicta mysteria: quia de hac, utpotè exposita errori, non procedit quæstio, sed de cognitione certa aut evidenti. Quæ iterum potest considerari dupliciter: nam alia est cognitio certa horum mysteriorum quoad *an est*, & alia certa, evidens, & quidditativa, seu quoad *quid est*. De utroque modo cognoscendi debet intelligi controversia.

Circa hoc ergo quæsitum duplex militat sententia. Prima defendit, Angelum posse viribus naturæ cognoscere omnia mysteria gratiæ, absque distinctione. Ita Raymundus Lullus. Sed hæc sententia proscripta est à Gregorio XI. ut plures Authores narrant. Ideo alii temperant hanc sententiam dicentes, quod potest illa cognoscere, postquam existunt in rerum natura. Ita Rada, & Angles: quibus ex parte subscribit communiter Schola Scotica cum suo Subtili Magistro 4. dist. 10. quæst. 8. quatenus concedit Angelo virtutem naturalem cognoscitivam aliquorum entium & mysteriorum supernaturalium, licèt non omnium. Secunda sententia absque ulla restrictione est negativa. Quam cum D. Thoma loco suprà relato tenet omnis ejus Schola, & communiter Scholastici cum Magist. Sent. 2. dist. 3.

§. I.

Sententia negativa nostra.

131 DIcendum est, Angelum non posse naturaliter certò cognoscere aliquod mysterium gratiæ. Et probatur ratione D. Thomæ deducta ex loco suprà relato: nam res supernaturales solum pendent ex voluntate divina: ergo Angelus nequit naturaliter certò cognoscere effectum aliquem supernaturalem; sivè aliquod mysterium gratiæ. Antecedens est certum, & supponitur ex doctrina Adversariorum. Et consequentia probatur: nam unus Angelus nequit naturaliter certò cognoscere in altero secreta cordium, eo quòd pendent unicè ex voluntate illius: ergo multo minus potest certò & naturaliter cognoscere res supernaturales, eo quòd pendent ex voluntate divina. Quam rationem desumpsit Ang. Doctor ex Apost. 1. ad Corinth. 2. ubi sic argumentatur: *Quis enim hominum scit, quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita & quæ sunt Dei nemo cognovit, nisi Spiritus Dei.*

132 Hæc ratio D. Thomæ infirma & nullius roboris censetur à Scotistis, necnon à pluribus Recentiorib. extrà scholam D. Thomæ, & ideo multipliciter ei occurrunt. Primò respondent, plura entia esse, quæ solum pendent à voluntate divina, ut existentia Angeli, animæ rationalis, & cœlorum; & tamen cognoscuntur naturalitèr & certò ab Angelo. Maximè, quia si hæc ratio esset efficax,

ficax, probaret utique Angelum non posse cognoscere res, quæ sunt supernaturales præcisè quoad modum, ut resurrectio Lazari, restitutio visus, quia hæc etiam pendent solum à voluntate divina.

Sed hæc solutio non infirmat rationem D. Thomæ, quia non penetrat ejus vires. Ideoque potest iterum fulciri: nam id, quod ita pendet à sola voluntate divina, ut non pertineat ad ordinem universi, non potest certò & naturaliter ab Angelo cognosci, qua ratione usi sumus dub. præced. num. 115. ad probandum, quòd Angelus naturaliter nequit cognoscere certò secreta alterius; sed res supernaturales ita pendent à sola voluntate divina, ut non pertineant ad ordinem universi: ergo nequeunt certò & naturaliter ab Angelo cognosci. Major est, certa, si vera sunt, quæ prælibavimus loco citato circa secreta cordium: Minor verò probatur: nam id, quod tantum pendet à voluntate divina, & à nulla causa universali creata, & nullam connexionem habet cum entibus naturalibus universi, nequit pertinere ad ordinem universi; sed res supernaturales sunt hujusmodi, ut supponitur cum Adversariis: secus verò Angeli, cœli, & anima rationalis, quæ connexionem habent cum hoc universo, ut sunt partes illius: ergo res supernaturales ita pendent à sola voluntate divina, ut non pertineant ad ordinem universi.

Adde: Nam dato quòd universum hoc integretur ex rebus naturalibus & supernaturalibus, adhuc verum est in sententia Adversariorum, quòd res supernaturales non dependent à causis naturalibus illius, neque connexionem habent cum rebus naturalibus: ergo Angelus nequit eas naturaliter & certò cognoscere. Patet consequentia: nam Angelus solum queit certò & naturaliter cognoscere res, quæ connexionem habent cum rebus naturalibus hujus universi, quia de his tantum sunt ei debitæ species.

Id autem, quod additur de rebus supernaturalibus præcisè quoad modum, facilè dispellitur: Nam hæ semel productæ sunt partes hujus universi, connexionem habent cum rebus naturalibus illius, dependentque in suis operationibus à causis ejus naturalibus: non ergo mirum, quod Angelus possit eas cognoscere.

133 Respondent *secundò*, quòd ad hoc, ut Angelus cognoscat rem supernaturalem, immò & ipsam voluntatem divinam, sufficit, quod ipsa res supernaturalis existat actu: nam eo ipso est manifestativa sui ipsius & voluntatis divinæ. Sicut licet unus nequeat videre in seipsa voluntatem alterius, potest tamen videre effectum externum ab ea productum, & ex illo cognoscere ejus voluntatem.

Nec hæc solutio infirmat rationem D. Thomæ: Nam ita se habet effectus supernaturalis voluntatis divinæ, sicut se habet effectus internus voluntatis creatæ, & nullo modo manifestatus per effectum externum: in hoc præcipuè consistit paritas D. Thomæ; sed effectus internus voluntatis creatæ, & nullo modo manifestatus per effectum externum, nequit naturaliter & certò cognosci ab Angelo, neque potest esse medium ad hoc, ut cognoscatur ipsa voluntas creata: ergo neque effectus supernaturalis potest certò & naturalitèr cognosci ab Angelo, nec potest esse medium ad cognoscendam voluntatem divinam. Consequentia est legitima, minor supponitur à respondente, & constat ex dictis dub. præced. Major verò solum eget explicatione: nam eo effectus internus voluntatis creatæ, & nullo modo manifestatus aliquo signo externo, nequit cognosci naturalitèr & certò ab Angelo, quia nullatenus pertinet ad ordinem universi; sed ita se habet effectus supernaturalis voluntatis divinæ, ut constat ex dictis: ergo quoad hoc eodem modo se habent effectus internus voluntatis creatæ, & quilibet effectus supernaturalis voluntatis divinæ.

134 Probatur *secundò* ratione communi Theologorum, per quam magis roboratur ratio præcedens D. Thomæ: Nam res supernaturales & mysteria gratiæ non sunt objectum proportionatum potentiæ cognoscitivæ naturalis angelicæ: ergo Angelus nequit naturaliter & certò ea cognoscere. Antecedens probatur: nam objectum proportionatum cujuslibet potentiæ debet esse in eodem ordine cum ea; sed res supernaturales & mysteria gratiæ, & potentia naturalis cognoscitiva angelica non sunt in eodem ordine: ergo res supernaturales, & mysteria gratię non sunt objectum proportionatum potentiæ naturalis cognoscitivæ angelicæ. Major est certa: nam propterea objectum spirituale non est objectum proportionatum potentiæ corporeæ, quia non sunt in eodem ordine: ob quam rationem docent Scotistæ, visum corporeum non posse naturaliter videre aliquod objectum purè spirituale. Minor probatur: nam objectum spirituale & potentia corporea non sunt in eodem ordine: ergo neque objectum simpliciter supernaturale & potentia naturalis.

135 Respondent *primò* Scotistæ, & alii, quibus hæc ratio videtur infirma, quod objectum proportionatum alicujus potentiæ & ipsa potentia non petunt esse in eodem ordine. Et ita intellectus creatus elevatus lumine gloriæ & Deus, prout est in se, non sunt in eodem ordine; siquidem Deus est in ordine increato & infinito, intellectus verò ut elevatus lumine gloriæ est in ordine creato & finito.

Sed contrà: Nam potentia respiciens aliquod objectum per modum potentiæ simplicis, hoc est independenter ab aliqua elevatione, debet esse in eodem ordine cum illo: ergo ruit solutio. Antecedens probatur, & explicatur aliquibus exemplis: nam primò potentia corporea & objectum proportionatum illius debent esse in eodem ordine, ita ut repugnet, quod potentia corporea saltem absque elevatione videat objectum spirituale. Rursus: intellectus creatus absque elevatione sivè intrinseca sivè extrinseca nequit videre Deum, prout est in se; non alia ratione nisi quia non sunt in eodem ordine: ergo potentia respiciens per modum potentiæ simplicis aliquod objectum debet esse in eodem ordine.

Exemplum intellectus creati ut elevati lumine gloriæ potius obest, quàm faveat huic evasioni. Nam quando objectum est superioris ordinis cum potentia, nisi hæc elevetur saltem per participationem accidentalem ad eundem ordinem, non potest ullo modo reddi proportionatum cum potentia: ob quam rationem quia Deus est ordinis divini & supernaturalis, & intellectus creatus ordinis creati & naturalis, non potest hic Deum attingere, nisi priùs elevetur lumine gloriæ, quod est ordinis supernaturalis & divini per participationem: ergo pariter intellectus creatus usquedum elevetur per aliquam virtutem supernaturalem, nequit respicere res supernaturales ut objecta proportionata illius.

Nec mirum est, quòd intellectus creatus, estò sit ordinis finiti & creati adhuc ut elevatus lumine gloriæ, & Deus sit simpliciter ordinis increati & infiniti, possit intellectus creatus Deum videre: quia ex una parte ens in tota sua latitudine continetur intra objectum extensivum intellectus creati, & hic non concurrit per modum potentiæ simplicis, hoc est independenter ab elevatione ad videndum Deum: si enim concurreret per modum potentiæ simplicis ad cognoscendum Deum, procul dubio deberet esse omninò ejusdem ordinis: ergo intellectus Angelicus nequit sine elevatione cognoscere certò res supernaturales.

136 Respondent *secundò* Scotistæ, quod licèt res supernaturales sint superioris ordinis extrinsecè, hoc est respectu causæ efficientis & subjecti, cui sunt indebitæ; intrinsecè tamen & secundùm entitatem consideratæ, & ut præscindunt ab omni extrinseca habitudine ad causam & subjectum, non sunt altioris ordinis respectu virtutis naturalis cognoscitivæ angelicæ: quia postquam sunt factæ, sunt ordinis naturalis. Ratio hujus est: quia supernaturalitas quoad substantiam non importat in ente supernaturali prædicatum intrinsecum constituens rem in tali *esse*, sed solam extrinsecam relationem ad causam efficientem supernaturalem & ad subjectum, cui sunt indebitæ.

Sed hęc solutio, cui maximè fidunt Adversarii, communiter reiicitur à Doctoribus Thomistis & Societatis, ut notavimus num. 129. ubi explosa manet explicatio hęc entis supernaturalis quoad substantiam: iterumque exploditur multipliciter. *Primò*: Nam res, quę specificatur ab ente intrinsecè supernaturali, nequit non dicere prędicatum intrinsecum constituens eam in *esse* supernaturali; sed plura sunt entia creata, quæ specificantur ab ente intrinsecè supernaturali: ergo important prędicatum intrinsecum constituens ea in *esse* supernaturali. Minor constat in visione beata, actu charitatis, & in unione hypostatica, quæ specificantur à Deo sub ratione *Deitatis*. Major verò probatur, alioquin

quin res, quę est naturalis quoad substantiam, posset specificari ab ente intrinsecè supernaturali, siquidem quoad prædicata intrinseca est ejusdem ordinis cum ente supernaturali quoad substantiam, ut passim concedunt Adversarii.

137 *Secundò*: Nam si ens supernaturale quoad substantiam, solùm est supernaturale, quia petit causam intrinsecè supernaturalem, sequitur quod intellectus elevatus lumine glorię non possit elicere visionem beatam; hoc non potest dici: ergo explicatio illa entis supernaturalis sustinenda non est. Probatur sequela maj. nam per vos ens creatum supernaturale quoad substantiam petit causam intrinsecè supernaturalem; sed per vos lumen gloriæ creatum non importat prædicatum intrinsecum constituens illud in *esse* supernaturali: ergo intellectus elevatus lumine gloriæ nequit elicere visionem beatam.

Vel inversis terminis: sequitur, quod intellectus sine lumine gloriæ, aut sine aliquo supernaturali extrinseco supplente ejus vices, possit præcisè suis viribus naturalibus elicere visionem beatam; sed hoc non concedunt Adversarii: ergo. Sequela mai. probatur: nam lumen gloriæ, necnon visio beata quoad prædicata intrinseca sunt ejusdem ordinis cum intellectu; ut passim fatentur Adversarii; sed intellectus creatus cum lumine gloriæ potest elicere visionem beatam: ergo etiam intellectus sine lumine gloriæ.

Ex quo ulterius infertur, quod voluntas sine habitu charitatis possit elicere amorem Dei supernaturalem propter eamdem rationem: ergo homo sine viribus gratiæ potest se disponere ad gratiam sanctificantem; sed hoc est hæreticum & contra Concil. Trident. sess. 6. cap. 5. & 6 & can. 3. ubi hæc habentur: *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque adjutorio hominum credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit*: ergo.

§. II.

Argumentorum enodatio.

138 TOt, & adeò graves difficultates occurrunt contra nostram conclusionem, ut concernant ferè omnes tractatus Theologicos: unde omnes proponere & resolvere esset in immensum abire. Non omittemus tamen præcipuas & graviores, ut ex earum enodatione magis patefiat veritas nostræ assertionis, & quia ex istarum solutione facile deduci potest eversio aliarum minoris momenti.

Arguitur ergo *primò*: Angelus solo lumine naturali potest evidenter cognoscere unionem hypostaticam; sed hæc est supernaturalis quoad substantiam, & inter entia creata excellentissima: ergo potest Angelus virtute sua naturali cognoscere certò saltem aliqua entia supernaturalia quoad substantiam. Probatur mai. nam Angelus solo lumine naturali comprehendit humanitatem Christi, & consequenter absentiam subsistentiæ propriæ; aliàs evidenter cognoscit non posse terminari subsistentia aliena creata, & subsistere à parte rei aliqua subsistentia: ergo cognoscit evidenter subsistere subsistentia divina.

Nec refert, si dicas, Angelum, estò cognoscat non habere subsistentiam propriam, nec posse terminari subsistentia aliena creata, non tamen penetrare an habeat subsistentiam divinam: quia natura creata potest existere sine ulla existentia, ut suadent N. Salm. tract. 21. disp. 8. à num. 87. ¶ Non (inquam) refert: quia semper instat argumentum circa existentiam divinam, sine qua vel sine propria adhuc per potentiam Dei absolutam nequit poni extra causas. Unde si Angelus cognoscit certò carentiam existentiæ propriæ, potest certò investigare existere per existentiam divinam.

Propter hoc argumentum, & alia similia plures fautores nostræ sententiæ concedunt, Angelum posse viribus naturæ certò cognoscere mysteria gratiæ quoad *an est*, seu abstractivè. Sed hæc doctrina nullatenus sustinenda est propter rationem nostræ conclusionis: nam nullum est medium naturale, in quo possit certò cognoscere mysteria gratiæ: nam vel est causa, vel est effectus. Non in causa: tum quia nulla potest esse causa naturalis alicujus effectus supernaturalis: tum & quia in causa naturali nequit cognosci certo nisi effectus naturalis. Neque in effectu: siquidem effectus undequaque naturalis tantùm petit causam naturalem, ac proinde solùm potest ducere in cognitionem causæ naturalis. Unde missa hac doctrina, melius respondetur negando mai. Ad cujus probationem satis respondetur à nobis tract. de Incarnat. disp. 1. num. 3.

139 Arguitur *secundò*: Nam Angelus vi sua naturali cognoscit corpus Christi esse in Eucharistia; sed modus, quo corpus Christi est in ea est supernaturalis entitativè, ut tradunt N Salm. tract. 23. disp. 6. num. 28. ergo cognoscit certò aliquid supernaturale. Major probatur: nam anima Christi viribus suæ naturæ cognoscit, se & corpus ejus esse ubicumque est; est in Eucharistia: ergo cognoscit corpus Christi esse in Eucharistia.

Ad hoc argumentum respondetur cum D. Thoma 3. part. quæst. 76. art. 7. ubi hæc ait: *Propriè loquendo corpus Christi, secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque immaginatione perceptibile est e sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis. Percipitur, autem diversimodè à diversis intellectibus. Quia enim modus essendi, quo Christus est in hoc Sacramento est penitus supernaturalis, à supernaturali intellectu, scilicet divino, secundum se visibilis est, & per consequens ab intellectu beato, vel Angeli, vel hominis, qui secundùm participatam claritatem divini intellectus videt ea, quæ supernaturalia sunt, per visionem divinæ essentiæ. Ab intellectu autem hominis viatoris non potest cognosci nisi per fidem, sicut & cætera supernaturalia. Sed neque etiam intellectus Angelicus secundum sua naturalia sufficit ad hoc intuendum. Unde Dæmones non possunt videre per intellectum Christum in hoc Sacramento nisi per fidem, cui non voluntariè assentiunt, sed ad eam evidentia signorum convincuntur*. Ex quibus saltem concluditur, Angelum naturaliter non cognoscere unionem supernaturalem, qua corpus Christi est in Sacramento.

Dubium tamen est: An possit naturaliter cognoscere ipsum corpus Christi existere in Eucharistia? ¶ Ad quod probabiliter potest responderi affirmativè: quia est quædam entitas naturalis. Quin ex hoc possit deduci, quod cognoscit certo modum ipsum supernaturalem: quia non repugnat, quod unum cognoscatur non cognito alio, quando unum non est de essentia alterius, nec ejusdem ordinis cum illo, ut in præsenti contingit.

Sed melius dicendum est, quod Angelus non cognoscit naturaliter corpus Christi esse in Eucharistia, quia prout ibi existens non est pars hujus universi, nec habet ordinem ad partes illius. Unde sicut ob hanc rationem Angelus nequit cognoscere naturaliter secreta cordium, ita non potest cognoscere corpus Christi existere in Eucharistia. Anima autem Christi quamvis non possit naturaliter cognoscere modum præfatum supernaturalem, reverà potest cognoscere corpus ejus esse in Eucharistia: quia sicut potest cognoscere sua secreta, quia pertinent ad ipsum, etiam propter eandem rationem potest cognoscere corpus ejus esse in Sacramento. Videantur N. Salm. loco in argumento allegato num. 80.

140 Pro completa solutione hujus argumenti, & aliorum similium: Scienda est mirabilis quædam doctrina D. Thomæ 1. part. quæst. 58. art. 5. ubi inter Angelos bonos, & malos ponit hoc discrimen circa objecta supernaturalia in re existentia, & ait, quod boni non se præcipitant, sicut mali, ad formandum judicium assertorium de his, si non habent sufficientes vires ad ea certò cognoscenda, sed suspensi manent in eorum cognitione, quia non præsumunt se cognoscere aliquid excedens vires suas; & cum vires naturales non sufficiant ad cognitionem objecti supernaturalis, ideò suspendunt judicium de illo, ne incidant in aliquem errorem, qui eis repugnat. Angeli autem mali aliter se habent, quia præcipitant se, & judicant de rebus, quas naturaliter percipere non valent, ideoque se exponunt errori in pœnam sui peccati.

141 Arguitur *tertiò*: Nam Angelus naturaliter cognoscit dotem gloriosam; sed dos corporis est supernaturalis: ergo cognoscit naturaliter aliquod ens supernaturale. Minor est expressa Salmant. tract. 9. disp. 5. num. 40. Major autem probatur: Angelus naturaliter cognoscit effectum dotis: cognoscit enim effectum dotis claritatis, qui est lucere, & effectum dotis subtilitatis, qui est

est unum corpus pertransire aliud; sed cognoscens effectum necessarium connexum cum causa, eadem virtute potest cognoscere ipsam causam, maximè quando effectus est in genere causæ formalis & indistinctus ab ipsa, ut contingit in his dotibus: ergo Angelus naturaliter cognoscit dotem corporis.

Nec præoccupabis vim argumenti, si dicas, dotes esse naturales, ut probabilius docent prælaudati PP. loco citato à num. 41. Non, inquam, præoccupabis: quia opponitur expressè D. Thomæ 3. dist. 26. quæst. 2. art. 1. ad 4. ubi ait: *Claritas hujus vitæ, scilicet naturalis, non est proportionabilis claritati patriæ, sed alterius generis existens*. Idemque tradit aliis in locis relatis à prædictis PP. loco in argumento relato.

Et confirmatur: Nam claritas corporis gloriosi potest naturaliter videri ab oculo corporeo non glorioso, ut tradit D. Thomas in Supplem. 3. part. quæst. 85. art. 2. ergo etiam potest naturaliter cognosci ab Angelo: ergo si est supernaturalis, jam aliquod ens supernaturale potest ab Angelo naturaliter cognosci. Augetur hoc: nam dos corporis gloriosi est proprietas visionis beatæ; sed cognita certò proprietate, etiam potest certò cognosci forma, ex qua dimanat: ergo si Angelus naturaliter cognoscit dotes corporis gloriosi, etiam potest naturaliter cognoscere existentiam visionis beatæ.

142 Ad hoc argumentum respondetur, sustinendo solutionem inter arguendum datam. Ad replicam ex testimonio D. Thomę desumptam dicimus, S. Doctorem ibi non loqui de claritate in seipsa, sed in ordine ad causam efficientem. Quapropter in 4. dist. 44. quęst. 2. art. 4. quęstiunc. 2. ad primum quę adducitur in Supplem. 3. part. loco supra relato ad 1. ait: *Dicendum, quod gloriæ claritas erit alterius generis quàm claritas naturæ quantum ad speciei causam, sed non quantum ad speciem: unde sicut claritas naturæ ratione speciei suæ est proportionata visui, ita claritas gloriosa*. Per quod constat ad confirmationem.

Ad argumentum illius dicimus, quòd estò dos corporea sit proprietas visionis beatæ, non sequitur, quòd illa cognita debeat cognosci ipsa visio beata, quia ex cognitione proprietatis tantum sequitur cognitio formæ, ex qua dimanat, quando sunt in eodem ordine & ejusdem immaterialitatis, quod in præsenti non contingit. Nec pro hac doctrina confirmanda deficit exemplum: potentia enim visiva est proprietas animæ rationalis, & nihilominus ex cognitione potentiæ visivæ non sequitur cognitio certa animæ rationalis, ut ex se constat. Et ratio est eadem utrobique: quia potentia visiva non est proprietas, quæ dicatur ad convertentiam cum anima rationali, nec ejusdem gradus immaterialitatis; nec claritas corporis gloriosi cum visione beata.

143 Arguitur *quartò*: Angelus naturaliter certò cognoscit suum peccatum habituale: ergo cognoscit naturaliter gratiam. Consequentia est legitima: nam eadem virtute, qua cognoscitur privatio formæ, cognoscitur etiam ipsa forma, cum privatio non cognoscatur nisi per speciem formæ, qua privat, & cum peccatum habituale consistat in privatione gratiæ, inde est, quòd si Angelus naturaliter cognoscit suum peccatum habituale, etiam cognoscere possit gratiam. Antecedens probatur: nam peccatum habituale est quid naturale & effectus peccati actualis; sed Angelus cognoscit, quidquid pertinet ad lineam naturalem, necnon peccatum actuale: ergo etiam cognoscit naturaliter peccatum actuale.

Et confirmatur: Nam si homo esset conditus in puris naturalibus, posset cognoscere finem supernaturalem: ergo etiam Angelus. Antecedens probatur: nam peccaret contra finem supernaturalem, cum peccatum habituale illius consisteret in privatione gratiæ: ergo posset cognoscere finem supernaturalem. Probatur consequentia: nam nullus peccat contra aliquem finem sine prævia cognitione talis finis: ergo si peccaret contra finem supernaturalem, cognosceret illum.

Ad argumentum respondetur, negando antecedens. Ad cujus probationem dicendum est, quod Angelus nequit naturaliter cognoscere suum peccatum actuale, quatenus opponitur virtuti & fini supernaturali nisi media revelatione & fide supernaturali, quia licèt entitativè sit quid naturale, aversivè est quid supernaturale. Unde tantum potest naturaliter cognoscere suum peccatum actuale, quatenus opponitur virtuti naturali. Ex quo infertur, quod nullo modo potest cognoscere peccatum habituale, quia per se primò consistit in privatione gratiæ, & ut rectè probat argumentum, solus ille, qui directè potest cognoscere gratiam, potest indirectè cognoscere ejus privationem.

Ad confirmationem respondetur, hominem, in puris conditum solùm peccaturum fore expressè contra finem naturalem, & ideo solum indigebat hunc finem formaliter pro expresso cognoscere. At quia peccando contra finem naturalem, delinqueret etiam appretiativè & virtualiter contra finem supernaturalem, ad quod sufficiebat cognitio virtualis & implicita illius, propterea peccatum habituale consisteret in privatione gratiæ, quia quantum ad affectum peccandi poneret obicem ad introductionem gratiæ, cum peccando expresse contra finem naturalem positivè se indisponeret ad conversionem in finem supernaturalem, & hoc sufficit, ut in illo statu peccatum habituale consisteret in privatione gratiæ.

§. III.

Alia argumenta.

144 Arguitur *quintò*: Angelus naturaliter cognoscit miracula, quæ consistunt in aliqua entitate naturali, v. g. resurrectionem mortui: ergo evidenter cognoscit aliquod ens supernaturale. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: nam hæc miracula petunt causam supernaturalem: ergo cognoscens ista miracula, etiam cognoscit ipsam causam supernaturalem. Patet consequentia: nam cognito effectu ex vi ejusdem cognitionis debet cognosci causa, à qua essentialiter dependet.

Et confirmatur: Angelus naturaliter comprehendit assensum verum, quem hæreticus elicit circa mysterium (v. g.) Incarnationis: ergo potest naturaliter cognoscere hujusmodi mysterium. Antecedens est certum: nam Angelus naturaliter & comprehensivè cognoscit actus occultos alterius, si ad eum dirigantur: ergo cum assensus hæreticalis circa mysterium Incarnationis sit naturalis, naturaliter debet ab Angelo comprehendi. Consequentia verò probatur: nam si Angelus comprehendit talem assensum, etiam cognoscit certò esse verum: nam qui comprehendit essentiam, etiam certo & quidditativè cognoscit proprietates illius, quales sunt veritas & falsitas respectu assensus intellectualis; sed nequit naturaliter cognoscere talem assensum esse verum, nisi cognoscat certo mysterium Incarnationis: ergo.

Ad argumentum respondetur *primò*, cum Theologorum probabilissima sententia asserente Deum ut authorem naturæ posse patrare miracula intra terminos ejusdem naturæ: Nam longè excedit creatio Angeli patrationem hujusmodi miraculorum, cum ad creandum nulla creatura ullo modo possit concurrere, licèt ad patranda miracula creaturæ aliquo modo concurrant: Et certè creatura facta per creationem non dependet à Deo nisi ut ab authore naturali. Quapropter juxta hanc doctrinam dicendum est, Angelum ex cognitione naturali horum effectuum etiam certò cognoscere causam; sed inde nil infertur contra nos, cùm ex hoc tantum arguatur cognitio Dei authoris naturalis, sicut ex effectu facto per creationem. Si verò creatura concurrit ut instrumentum Dei ad patranda hæc miracula, Angelus non cognoscit motionem supernaturalem ad hoc requisitam, nec concursum immediatum illius in hujusmodi effectus.

Si verò ut Author gratiæ concurrit ad præfata miracula (quod difficile est, cum non ordinentur intrinsecè ad finem supernaturalem) Respondetur (& erit secunda solutio) quod Angelus ex vi cognitionis miraculorum non cognoscit certò causam illorum adhuc quoad *an est*: quia estò ex cognitione effectus cognoscat causam, quando sunt ejusdem ordinis, secus verò quando causa est superioris ordinis. Ad quod habenda est etiam præ oculis illa doctrina egregia D. Thomæ relata num. 140. qua ponit differentiam inter Angelos bonos & malos: erit enim necessaria pro hoc & aliis argumentis ejusdem artificii.

Ad confirmationem respondetur, quòd estò Angelus cognoscat comprehensivè assensum naturalem, qui dependet ex objecto naturali, nequit tamen comprehen-

cere

dere assensum, cujus veritas aut falsitas dependet ex objecto supernaturali, sivè conditione aliqua supernaturali. Assensus ergo verus, quem elicit hæreticus de mysterio Incarnationis, dependet tanquam ex conditione à revelatione, cui licèt non assentiatur sub motivo supernaturali sed naturali, adhuc tamen nisi hac præsupposita non posset elicere illum assensum. Unde qui naturaliter cognosceret hujusmodi assensum, nulla prævia revelatione illi facta, nullo modo posset cognoscere, an sit verus vel falsus.

145 Arguitur *sextò*: Angelus habens actum supernaturalem experitur se illum habere: ergo potest eum naturaliter cognoscere. Antecedens probatur: nam nos experimur habere actus supernaturales, quibus credimus, speramus, & amamus Deum: ergo etiam Angelus.

Et confirmatur *primò*: Nam Angelus beatus per actum reflexum experitur se habere visionem beatam: ergo per illum cognoscit ipsam beatam visionem. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam Angelus saltem naturaliter cognoscit existentiam suorum & nostrorum habituum supernaturalium: nam videt suos & nostros habitus naturales produci & augeri per actus: videt etiam, dum elicit, vel elicimus actus fidei, spei, & charitatis, non produci & augeri habitus naturales: ergo dum experitur se, aut nos elicere actus fidei, spei, & charitatis, cognoscit certò existentiam habituum & actuum supernaturalium. Aliis terminis: dum elicit actus fidei; spei, & charitatis, cognoscit certò non esse naturales, quia actus naturales jam cognosceret esse tales: ergo cognoscit certò esse supernaturales. Patet consequentia: nam non datur medium inter actum naturalem, & supernaturalem.

Confirmatur tandem authoritate D. Thomæ 1. 2. quæst. 112. art. 5. ad 2. ubi ait: *De ratione scientiæ est, quod homo certitudinem habeat de his, quorum habet scientiam; & similiter de ratione fidei est, quod homo sit certus de his, quorum habet fidem: & hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicunque habet fidem, certus est se habere*: ergo homo certò cognoscit per actum reflexum independenter à revelatione se habere fidem supernaturalem.

Ad argumentum respondetur, quod estò Angelus naturaliter cognoscat se credere, sperare, & diligere; non tamen experitur naturaliter qualitatem actus credendi, sperandi, & amandi, dum hujusmodi actus sunt supernaturales: sicut & nos, dum credimus, speramus, & diligimus supernaturaliter, hoc experimur habere, sed non cognoscimus naturali cognitione, an tales actus sint supernaturales, ob quam rationem non possumus certò cognoscere & experiri nos esse in gratia, ut cum Concilio Trident. sess. 6. cap. 9. tradunt N. Salm. tract. 14. disp. 9. dub. unico, ubi de hoc specialem quæstionem instituunt. De visione beata est alia ratio: quia per scientiam supernaturalem cognoscit se habere visionem beatam, quia habet speciem quidditativam de ea, vel per ipsam visionem quatenus reflectitur supra seipsam. Per quod patet ad primam confirmationem. ¶ Ad secundam respondetur, negando antecedens. Pro quo recolenda est celebris illa doctrina D. Thomæ circa differentiam Angeli boni, & mali circa objectum sibi excedens: circa quod bonus suspendit judicium, ne se exponat errori; cui malè & temerariè malus se subiicit in pœnam sui peccati. Et nec unus nec alius certò potest cognoscere actus proprios, vel alienos supernaturales, estò cognoscat actus elicitos non esse naturales.

146 Ad tertiam ex authoritate D. Thomæ depromptam: Respondetur *primò* cum N. Salm. loco suprà relato num. 16. concedendo, fidelem certò cognoscere se habere fidem. Quia cùm actus fidei sit certus, & ad intellectum pertineat, potest de se per se ipsum certificare intellectum. Unde non certificatur de illo per aliquem actum naturalem, ut arguens intendit, sed per ipsum actum fidei per quandam reflexionem, sicut de visione beata suprà dictum est. Ex quo nequit desumi argumentum ad actus supernaturales voluntatis, quia ex se non afferunt certitudinem de seipsis, sicut nec pertinent ad lineam intellectivam.

Respondetur *secundò*, D. Thomam in prædicto testimonio loqui de certitudine objectiva, seu circa objectum; secus verò de certitudine circa actum. Pro quo notandum est, quòd cum dicitur, fidelem habere certitudinem suæ fidei, potest designare objectum: Et in hoc sensu verum est, quòd habet certitudinem de objecto, quod credit, quia innititur infallibili Dei testimonio. Vel designat actum credendi, non determinando tamen, quòd actus sit hujus vel alterius ordinis: Et hoc modo etiam habet certitudinem sui actus, quia evidenter experitur se credere & subiicere Ecclesiæ catholicæ. Vel tandem designat qualitatem actus credendi: Et in hoc sensu falsum est, quòd fidelis habeat certitudinem fidei supernaturalis: quia hoc nec est revelatum à Deo, nec habet speciem propriam illius. Ducimur etiam ad hanc responsionem ex eo, quòd ad actum supernaturalem fidei requiritur motio supernaturalis voluntatis, sine cujus certitudine nequit haberi certitudo de ipso actu fidei. Homo autem nequit habere certitudinem de hac motione voluntatis, sicut nec de attritione supernaturali quia pertinent ad lineam affectivam. Et hac de causa nequit habere certitudinem de actu fidei supernaturalis.

147 Pro completa hujus notitia solùm restat explicare, quo pacto principia aliqua naturalia attingunt certò vel probabiliter mysteria supernaturalia. Videmus enim, Thelogia, cum sit in nostra sententia qualitas naturalis, versatur certò circa mysteria gratiæ, & species naturales deserviunt ad assensum fidei supernaturalis. Videmus insuper, quod Theologi per principia naturalia suadent sæpè mysteria gratiæ, sicut D. Thomas, ex eo quod intellectus per quæcunque intellectionem naturalem producit verbum, arguit Patrem æternum producere Verbum divinum.

Sed quantùm ad Theologiam nostram unum prò certò habendum est, quod nec elicit actus entitativè supernaturales, nec attingit objectum entitativè supernaturale ut tale, id est sub motivo supernaturali, sed ut naturale, & sub motivo naturali. Pro quo sciendum est, quod licèt Theologia supponat pro radice divinam revelationem & assensum fidei, at nec divina revelatio, nec assensus fidei elevant supernaturaliter ipsam Theologiam. Præsupposito tamen assensu fidei ex motivo revelationis divinæ Theologia solum contemplatur connexionem connaturalem inter præmissas & conclusionem, ut liquet in hoc enthymemate: *Christus est rationalis: ergo est risibilis*. Supposita enim tanquam regula extrinseca revelatione, & cognitione fidei circa mysteria gratiæ, Theologia tantum contemplatur connexionem, quæ datur inter rationale & risibile, quæ, ut constat, est naturalis; sed nec hoc modo illam attingeret, nisi præcederet revelatio, & assensus fidei, quod signum est, ut nullum principium naturale destitutum auxilio & lumine supernaturali possit investigare mysteria supernaturalia. Sed pro hoc vide, quæ diximus tract. 1. disp. 1. dub. 4.

148 Quantùm ad species deservientes fidei aut prophetiæ, concedendum est esse entitativè naturales, quia non repræsentant per se primò supernaturalia sed tantū naturalium: v. g. species, quæ deservit fidei ad cognitionem Trinitatis, non repræsentat per se primò Trinitatem, sed primariò creaturas, & secundariò se extendit ad repræsentandam Trinitatem per quandam analogam similitudinem. Supposita enim apprehensione terminorum & revelatione, cui intellectus firmiter adhæret, non est necessaria nova species, ut eliciat assensum fidei, quia sufficit nova coordinatio prædictarum specierum, quæ est supernaturalis, & ad quam præsupponitur ex parte specierum novum auxilium supernaturale, ut tradit D. Thomas 2. 2. quæst. 173. art. 2. ad 2. & quæst. 8. *de Pot.* art. 9. ad 5. Unde duplex principium supernaturale datur ad actum fidei vel cognitionem propheticam: aliud se tenens ex parte potentiæ, & hoc est habitus fidei; & aliud se tenens ex parte specierum, & hoc est illud auxilium: & utrunque est tota ratio agendi, ut alibi diximus.

149 Quantùm ad rationes Theologicas, quæ assumuntur ad suadenda mysteria gratiæ: Dicimus, per tales rationes non suaderi certò aut probabiliter positivè prædicta mysteria, sed tantùm ostendi non repugnantiam talium mysteriorum per solutionem argumentorum. Ex hoc tamen non probatur, rationes naturales quibus utūtur Theologi, convincere adhuc probabiliter ipsa mysteria: quia nullum mysterium gratiæ adhuc probabiliter continetur positivè in principio naturali. Dicitur tamen

men probabiliter negativè illa ostendere, quod est idem ac dicere, quòd solùm probat ea per aliquid non repugnans rectæ rationi & veritatibus naturalibus, quod est magis occurrere argumentis, quæ prætendunt suadere eorum impossibilitatem, quàm eorum possibilitatem positivè ostendere. Sed nec his rationibus possent Theologi uti, nisi prævia cognitione eorum media revelatione & fide. Quæ doctrina perspicuè explicatur à D. Thoma 1. part. quæst. 32. art. 1. ad 2. & videri potest in N. Salm. tract. 14. disp. 3. num. 5.

Quid dicendum sit de dœmonibus & hæreticis, qui eliciunt assensum circa aliqua mysteria gratiæ destituti auxilio supernaturali, vide quæ diximus tract. 1. disp. 1. dub. 2.

DUBIUM VIII.

An Angelus possit simul intelligere plura ut plura: *Et an intelligat discurrendo & componendo?*

TRia hæc, quæ ad modum cognitionis Angelicæ conducunt, & de quibus tractat ex professò Div. Thomas quæst. 58. in 2. 3. & 4. articulo, sub uno dubio brevitatis causa complectimur. Sed ad majorem ejus claritatem illud secabimus in tres assertiones per totidem §§.

§. I.

Prima assertio circa cognitionem plurium.

150 DIcendum est *primò*, Angelum non posse simul intelligere plura ut *plura*. Conclusio est D. Thomæ loco citato art. 2. & quæst. 85. art. 4. aliisque in locis, quæ congerunt N. Salm. in præf. disp. 8. dub. 1. Consonatque cum Philosopho, qui 2. Topic. cap 4 ait: *Contingit intelligere unum, scire verò plura*. Quæ verba D. Thomas quæst. 8. *de Verit.* art. 14. ad 7. sic explicat: *Dicendum: quod scientia nominat habitum, intelligere verò actum. Formæ autem possunt esse simul plures in intellectu ut in habitu, non verò ut in actu perfecto, ut ex prædictis patet. Et ideo contingit simul multa scire, non simul multa intelligere.* Angelicum Doct. sequuntur communiter ejus discipuli.

Et probatur ejus ratione in præf. Nam Angelus non potest simul plura ut *plura* intelligere unica tantum operatione; sed nec pluribus: ergo nequit simul plura ut *plura* intelligere. Major probatur (deinde probanda est minor) Nam *sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti*, ut ait D. Thomas in præf. ergo Angelus unicà operatione nequit intelligere plura ut *plura*. Deinde probatur minor tùm ex D. Thoma loco ult. cit. ex 1. part. ubi ait: *Impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis & diversarum specierum: sicut impossibile est, quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris.* Tum etiam: quia impossibile est, quod eadem forma terminetur pluribus existentiis, & eadem linea pluribus punctis; sed intellectio est terminus ultimus intellectus sicut punctum lineæ, & existentia formæ, cum sit existentia illius in esse intelligibili: ergo impossibile est, quod Angelus intelligat simul plura ut *plura* pluribus intellectionibus.

151 Respondebis huic rationis, ex illa tantùm sequi intellectum non posse plura ut *plura* simul intelligere, quando ponit totam suam attentionem, totumque conatum in uno objecto, secus verò si divideret attentionem circa objecta, itaut pars attentionis (ut sic dicamus) sit circa unum objectum, & pars circa aliud: quia tunc utraque intellectio non erit sub actu perfecto: & propter aliquid assumptum est illud vulgare axioma: *Pluribus intentus minor est ad singula sensus*. Adde: nam sicut idemmet calor, quando calefacit plura ligna, elicit simul plures calefactiones inter se non ordinatas, ac proinde ut *plures*, ita Angelus poterit elicere plures intellectiones disparatas, & ejusdem generis.

Sed hæc evasio facilè dispellitur: Nam quòd intellectus non ponat totam suam attentionem & conatum in intelligendo objectum, non tollit, quod ipsa intellectio sit ultima actualitas intellectus; sed hoc ipso nequit dari locus, ut habeat aliam ultimam actualitatem disparatè se habentem cum illa: ergo estò intellectus Angeli non ponat totum conatum in unoquoque objecto, adhuc non potest plura objecta disparata simul intelligere. Probatur minor persistendo in exemplis suprà adductis: nam eo ipso quod corpus figuretur una figura, nequit simul figurari alia, neque forma terminata una existentia potest alia terminari: ergo nec intellectus pluribus intellectionibus. Axioma illud non desumptum fuit ex eo, quod intellectus intelligat simul pluribus intellectionibus plura ut *plura*, sed ex eo quod intellectus noster dum intelligit hoc objectum, cito transit ad aliud, & fluctuat de hoc in illud.

Additamentum etiam dispellitur: Nam idemmet calor potest elicere simul plures calefactiones, quæ sunt plures præcisè materialiter, hoc est ratione subjecti, in quo recipiendæ sunt: si enim subjectum non multiplicaretur, actio maneret immultiplicata; sed intellectiones, quibus Angelus intelligeret plura ut *plura*, non possunt multiplicari ratione subjecti, ut ex se liquet: ergo nequit pluribus intellectionibus intelligere simul plura ut plura. *Adde*: Nam calor, quatenus est ex parte virtutis, non elicit plures calefactiones nisi per modum unius, quatenus sub una ratione inferunt passiones & calores productos; sed intellectiones provenirent ab intellectu, ut sunt diversæ formaliter, cum provenirent à diversis speciebus intelligibilibus: ergo estò calor possit elicere simul plures calefactiones, intellectus autem nequit elicere simul plures intellectiones.

§. II.

Fundamenta oppositæ sententiæ.

152 OPpositam opinionem tenent Suarez lib. 2. cap. 37. Molina in præf. disp. 1. Vazquez disp. 220. cap 2. & alii ab his citati. Et arguitur *primò*: Angelus potest simul cognoscere omnia ea, quæ unica specie repræsentantur; sed potest illa simul cognoscere pluribus cognitionibus: ergo potest intelligere simul plura ut *plura*. Major videtur certa. Et minor probatur: Nam demus, quòd Angelus utatur hac specie inadæquatè, v. gr. quatenus repræsentat Petrum; sed potest retenta hac cognitione cognoscere Paulum: ergo illos cognosceret simul duplici cognitione. Minor probatur: Nam per hoc quod incipiat cognoscere Paulum, non desinit cognoscere Petrum, aliàs nunquam posset illos simul cognoscere adhuc unica cognitione.

Confirmatur *primò*: Angelus potest simul uti pluribus speciebus, pluresque simul habere cognitiones: ergo potest intelligere plura ut plura. Probatur antecedens: Angelus utitur simul essentia divina per modum speciei, sua substantia item per modum speciei, & aliis speciebus accidentalibus: aliunde nequit earum objecta intelligere unica cognitione ut ex se liquet: ergo:

Confirmatur *secundò*: Angelus movens cœlum intelligit illud & motum; sed simul potest alia cognoscere: ergo duplici cognitione & specie: ergo potest intelligere plura ut plura. Hæc ultima consequentia infertur ex prima, & prima ex præmissis: nam diversa est species, qua Angelus cognoscit Angelum à specie, qua cognoscit cœlum: ergo idem dicendum est de cognitionibus. Similiter Angeli custodes semper vel ferè continuo sunt in intellectione eorum, quos custodiunt; sed non ob hoc desinunt alia cognoscere: ergo. Tandem dœmones sunt in perpetua cognitione suorum cruciatuum; & tamen cognoscunt simul alias res naturales, quæ non habent ordinem ad prædictos cruciatus: ergo.

Confirmatur *tertiò*: Nam Angelus habet plures species disparatas: ergo potest intelligere plura ut plura. Probatur consequentia: Tum quia si habet plures species disparatas, etiam plures cognitiones disparatas; sed hoc est intelligere plura ut *plura*: ergo. Tum etiam: nam potest uti simul omnibus speciebus, & ita cognoscere simul totum hoc universum; sed non unica cognitione: in cujus enim mentem venit, quod Angelus potest unica cognitione cognoscere tam diversa objecta superiora & inferiora, sicut sunt ea, quæ continentur in toto hoc universo? ergo necesse est, quòd pluribus cognitionibus disparatis totum hoc universum simul cognoscat.

153 Ad

153 Ad argumentum respondetur, quòd estò Angelus pro suo libito possit uti inadæquatè specie repræsentante Petrum & Paulum; nunquam tamen haberet simul duplicem intellectionem, itaut ex his duabus simul cognoscat Petrum & Paulum; sed si modo illa utens inadæquatè solùm cognoscit Petrum, postea utens illa adæquatè eliciat unicam tantum intellectionem, qua cognoscat simul utrunque nō per modū *plurium* sed per modū *unius*. Sicut si Angelus esset in duobus locis inadæquatis inter se distantibus, ubi plures effectus produceret nō illos produceret per modum plurium quia haberent inter se connexionem tàm ex parte locorum, quàm ex parte virtutis: ex parte locorum, quia sunt intra sphæram activitatis angelicæ: ex parte virtutis, quia sunt inadæquati. Sed nota: quod intellectio hæc secunda distingueretur essentialiter à prima: eo quod unius objectum in ratione talis distinguitur ab objecto alterius. Sicut intentio alicujus finis adæquati distingueretur essentialitèr ab intentione ejusdem finis, si conjungeretur cum altero fine inadæquato, & cum illo faceret unum finem adæquatum.

Ad primam confirmationem respondetur, quòd Angelus utens illa triplici specie, & eliciens triplicem intellectionem non intelligit plura ut plura, sed plura ut unum, vel per modum unius, quia attingit sua objecta cum quadam subordinatione. Et ratio est: quia omnes species accidentales subordinantur propriæ substantiæ, quatenus id, quod per eas intelligit, intelligit ad modum propriæ substantiæ: quia per intellectionem sui, ad quam movetur à Deo ut Authore speciali, (sicut de motu cordis solet dici) constituitur in actu, ut possit alia intelligere: & hac ratione omnes species accidentales, & intellectiones eis correspondentes subordinantur propriæ substantiæ & ejus intellectioni, & ob eandem rationem non sunt inter se disparatæ. Deinde propria substantia & aliæ species superadditæ exemplantur à modo repræsentandi essentiæ divinæ, qua primò cognoscit se, & secundario alia à se. Unde cum visio beata sit participatio formalis illius cognitionis divinæ, nequit non sibi subordinare alias species & cognitiones: ideoque tria illa intelligere simul non est simul plura ut plura intelligere, sed plura per modum unius. Potestque hoc explicari exemplo animæ, quæ secundum eandem partem movetur motu augmentationis alterationis & localis, quin ex hoc arguatur, quod habet motus plures ut plures, eo quod hi tres motus habent quamdam subordinationem. Hanc solutionem quoad primam partem tradit D. Thomas quæst. 8. *de Verit.* art. 14. ad 6. & quoad secundam ibi ad 11.

Ex dictis constat ad secundam confirmationem: Nam licèt Angelus cognoscat cœlum per speciem superadditam; attamen cœlum & ejus motus quodammodo pertinent ad substantiam Angeli moventis, & ordinatur ad perfectam sui cognitionem: ideoque pro eadem cognitione cum propria cognitione computari debet. Ex quo infertur, quod sicut cognitio sui compatitur simul cum cognitione aliarum rerum, quin verificetur intelligere plura ut plura, ita ex eo quod cognoscat simul cœlum, quod movet, & alia objecta, non sequitur intelligere plura ut plura. Per quod etiam constat ad id, quòd tangit de Angelis custodibus, quia eodem modo respondendum est. Ad ultimum exemplum respondetur, Angelum non habere aliam speciem præter essentiam suam ad cognoscendos suos, cruciatus, quia per illam cognoscit omnia accidentia sibi inhærentia.

154 Ad tertiam confirmationem respondetur, concedendo Angelum posse simul uti pluribus speciebus disparatis. At in illo casu non eliceret plures intellectiones disparatas ob rationem datam pro nostra conclusione; sed uteretur illis speciebus coadunatis, quatenus partialiter possunt concurrere ad eandem numero intellectionem, media qua Angelus cognoscit comprehensivè, si velit, totum universum. ¶ Vel dicas: quòd estò haberet plures intellectiones utendo illis speciebus, omnes tamen illæ ordinantur ad unum numero objectum. Pro quo sciendum est, quòd in sententia valde plausibili Thomistarum, beatitudo naturalis Angeli non consistit præcisè in cognitione, qua Angelus seipsum & consequenter Deum Authorem naturalem cognoscit, sed in cognitione, qua per omnes species naturales omnia objecta naturalia cognoscit, & ex consequenti Deum: quia hæc cognitio est perfectissima, & in cognitione perfectiori naturali debet beatitudo naturalis consistere, sicut & beatitudo supernaturalis, in supernaturali.

Si verò inferas: ergo *beatitudo naturalis vel non est simplex qualitas, vel habet aliquam simplicem cognitionem* elevatissimam & superexcedentem cognitionem propriam & cognitionem aliarum rerum sigillatim cognitarum. Concedimus primam partem dilemmatis. Ex quo nullum sequitur inconveniens: Nam estò repugnet beatitudinem supernaturalem patriæ esse aggregatum plurium cognitionum, eo quòd potest pertingere ad attingendum Deum prout est in se, secus vero repugnat in beatitudine naturali ob oppositam rationem. Ex quo constat illas plures intellectiones non esse plures ut plures, cum subordinentur ad idem numero objectum formaliter. Vel potest assignari aliud unum objectum, nempè, cognoscere quæ & quanta sit collectio omnium intelligibilium naturalium, ad quæ Angelus naturalitèr potest se extendere quoties voluerit, quæ omnia comparantur ut una numero collectio, & ad illam attingendam sufficit unica intellectio.

155 Arguitur *secundò*: Nam visus potest videre plura ut *plura*: ergo multò melius intellectus potest intelligere plura ut *plura*. Antecedens probatur: nam visus multoties utitur pluribus speciebus, ut cùm simul videt plures arbores, plures flores; aliàs elicit plures visiones, cùm visio corporalis non possit specificari à tot diversis objectis sub aliqua ratione communi: ergo nihil ei deest, ut videat plura ut *plura*.

Confirmatur *primò*: Non repugnat plures species per modum *plurium* esse simul, vel in eodem medio, vel in eodem intellectu: ergo nec repugnat hunc habere plures intellectiones per modum *plurium*. Consequentia constat à paritate. Et antecedens quoad primam partem probatur: nam defacto in eodem medio recipiuntur simul plures species, quæ inter se sunt disparatæ, sicut species albi, & nigri. Similiter quoad secundam partem: nam etiam in intellectu tàm nostro quàm angelico simul sunt plures species nullam inter se dicentes coordinationem aut connexionem: ergo non repugnat plures species per modum *plurium* esse simul, vel in eodem medio, vel in eodem intellectu.

Confirmatur *secundò*: Nam in eodem subjecto sunt plures qualitates inter se disparatæ & ejusdem ordinis & generis: ergo etiam possunt esse simul in eodem intellectu plures intellectiones disparatæ & ejusdem generis. Consequentia à paritate constat, & antecedens probatur: nam albedo & nigredo sunt qualitates inter se disparatæ & ejusdem generis; & tamen possunt simul esse in eodem subjecto: ergo.

156 Ad argumentum respondetur cum D. Thoma quodlib. 7. artic. 2. ad 1. quod visus (idemque dicendum est de aliis potentiis corporeis) omnia illa objecta videt per modum unius, ad quod sufficit esse quoad situm sic disposita, ut unico ictu possint videri, ut patet in funiculo florum. Ex quo deducitur species non esse per modum *plurium*. Vel dicas, quod possunt videri per modum plurium, sed hoc est propter extensionem organi & potentiæ visivæ: qua ratione potest secundum diversas sui partes, diversas sensationes habere, quod, ut ex se constat, nequit habere locum in intellectu. Vel tandem dicas, quòd estò nostro aspectu videantur illa omnia objecta simul tangi, at corrigendum est judicium ob rationem nostræ assertionis, licèt brevissima morula, quę inter sensationem & sensationem intervenit, det occasionem deceptioni.

Ad primam confirmationem respondetur cum D. Thoma loco proximè relato ad 3. ubi ait: *Dicendum, quòd jam patet ex dictis, quòd non eodem modo se habet intellectus in habitu ad intelligibilia in habitu, quæ sunt in ipso ut dispositiones, & intellectus in actu ad intelligibilia in actu, quæ sunt in ipso ut ultimæ perfectiones*. Et ob hanc rationem possunt vel in intellectu, vel in medio esse plures species disparatæ, quia sunt in illis vel tanquam in fluxu, vel tantum dispositivè & in actu imperfecto; intellectiones verò sunt in actu perfecto, cum sint ultimæ perfectiones intellectus. *Et ideo non est simile* concludit D. Thomas ibi ad 5.

Ad secundam confirmationem etiam respondetur cum D. Thoma quæst. 8. *de Verit.* art. 14. quòd illę qualitates vel considerantur in actu imperfecto, ut cùm sunt in *fieri*, v. g. cùm aliquis actualiter dealbatur, tunc albedo

do est in *fieri*, & nigredo in *corrumpi*, & sic bene possunt esse simul in eodem subjecto. Vel considerantur in actu perfecto & quieto, & sic albedo & nigredo nequeunt esse simul in eo. Si verò aliæ sunt in eodem subjecto, in diversa formaliter potentia erunt, & sic non erunt per modum *plurium*.

§. III.

Secunda conclusio circa discursum.

157 Dicendum est *secundò*, Angelum non intelligere discurrendo. Pro cujus intelligentia recolantur, quæ ad explicationem discursus formalis notavimus tract. de Scientia Christi disp. 4. Hæc conclusio est expressa D. Thomæ pluribus in locis, præsertim in hac quæst. 58. art. 3. & quæst. 8. *de Verit.* art. 15. ubi ait: *Sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita & Angeli omnia quæ cognoscunt. Unde & intellectuales dicuntur, & habitus principiorum in nobis dicitur intellectus.* Idem tradit 1. 2. quæst. 89. art. 4. ubi inquit: *Intellectus Angeli, sicut in primo dictum est, non est discursivus, ut scilicet procedat à principiis in conclusiones, seorsim utrunque intelligens, sicut in nobis contingit. Unde oportet, quod quandocumque consideraet conclusiones, consideret eas, prout sunt in principiis.* Angelicum Doct. sequuntur omnes ejus discipuli.

Probatur duplici ratione D. Thomæ. Prima est: Ut Angelus discurreret, necesse erat, quod cognosceret conclusiones cognitione realiter distincta & causata ex cognitione principiorum; sed cognitio, quam habet Angelus de conclusionibus, non est hujusmodi: ergo non intelligit discurrendo. Major continet deffinitionem discursus proprii & formalis. Minor probatur: nam in Angelis non datur cognitio conclusionis, quæ non sit cognitio principiorum: ergo non cognoscit conclusiones cognitione distincta & causata ex cognitione principiorum. Antecedens probatur: nam *Intelligentia* aliter cognoscit conclusionem ac *rationale*; sed Angelus *Intelligentia* vocatur & habetur ab omnibus: ergo aliter Angelus cognoscit conclusionem ac *rationale*. Jam sic; sed *rationale* cognoscit immediatè conclusionem in seipsa, & non in principio: ergo Angelus non cognoscit conclusionem nisi in principio. Major, in qua tantum potest esse difficultas, suadetur: nam *Intelligentia* essentialiter distinguitur à *rationali*: ergo aliter cognoscit conclusionem, ac *rationale*. Patet consequentia: nam modus operandi sequitur modum essendi.

Explicatur hoc: Nam in nobis ex imperfectione & debilitate luminis provenit, ut visis principiis non possimus in eis & ex vi ejusdem cognitionis cognoscere conclusiones: ergo cùm Angelus habeat fortius & perfectius lumen poterit in principiis videre conclusiones: ergo si homo ob sui imperfectionem petit discurrere, Angelus ob oppositam rationem non debet discurrere, sed unico & simplici actu debet attingere principia & conclusiones.

158 Qua ratione profundè intellecta, facilè enervatur communis solutio Adversariorum: qui ajunt, ex ratione D. Thomæ tantùm inferri, quòd Angelus necessariò non discurrat, non verò quòd non possit discurrere pro sua libertate. Quod maximè verificatur in nostra sententia, affirmante Angelum posse uti pro suo libito inadæquatè qualibet specie, itaut possit cognoscere unum objectum repræsentatum per eam, & non aliud, & sic poterit uti specie ut repræsentante principia, & postea moveri ad cognoscendam conclusionem.

Sed hæc evasio enervata manet, ut diximus, si rectè ratio Div. Thomæ percipiatur. Nam proprietas hominis, ut homo est, nequit ullo pacto competere Angelo; sed discurrere est proprietas hominis, ut homo est: ergo nequit Angelo convenire adhuc pro exercenda sua libertate. Minor probatur: nam discurrere est proprium rationalis, ut rationale est: quia ratiocinari & discurrere idem sunt, & certum est, quod ratiocinari est proprium rationalis, ut rationale est; sed homo ut *homo* est rationalis, itaut rationale sit differentia, per quam homo essentialiter distinguitur ab Angelo: ergo discurrere est proprietas hominis, ut homo est.

Roboratur hoc: Nam Angelo non est connaturale discurrere, aliàs non distingueretur à rationali rigoroso: ergo nequit adhuc pro exercenda libertate discurrere. Probatur consequentia: nam si non est ei connaturale discurrere, connaturale est ei non discurrere; sed non est in Angeli potestate mutare modum connaturalem ipsius, sicut nec ejus natura potest mutari pro beneplacito suæ voluntatis: ergo nequit pro exercenda libertate discurrere.

Confirmatur: Nam nequit negari, quòd *discurrere* est maxima imperfectio in natura intellectuali, sicut intelligere per species acceptas à rebus & minùs universales; sed quia intelligere per species acceptas à rebus & minùs universales est proprium hominis, ut homo est, nequit Angelus pro suo libito intelligere per eas: ergo cùm discurrere sit imperfectio hominis, ut homo est, nequit Angelus pro suo libito discurrere.

159 Secunda ratio nostræ conclusionis desumitur ex D. Thoma in præf. Et potest reduci ad hanc formam: Angelus est substantia suprema inter intellectuales creatas: ergo nequit intelligere sua objecta discurrendo. Consequentia probatur: nam Angelum intelligere sua objecta discurrendo est acquirere suam perfectionem intellectualem per motum proprium naturæ intellectualis inferioris; sed substãtia suprema inter intellectuales creatas nequit acquirere suam perfectionem per motum competentem naturæ intellectuali inferiori: ergo Angelus non cognoscit sua objecta discurrendo. Minor probatur: nam ita se habet substantia suprema inter intellectuales creatas, sicut substantia suprema inter naturas corporeas; sed substantia suprema corporea nequit acquirere suam perfectionem per motus, quibus inferiores acquirunt suam perfectionem: ergo neque substantia suprema inter intellectuales creatas potest acquirere suam perfectionem per motum competentem naturæ intellectuali inferiori: ergo cum propri um sit rationalis acquirere suam perfectionem intellectualem per motum intellectualem, scilicet per discursum, planè infertur, Angelum non posse illam acquirere per discursum.

160 Quæ ratio non solùm probabiliter, ut sentit Zumel, sed etiam demonstrativè convincit nostram conclusionem: Nam esto probatio à simili non sit demonstrativa, benè verò quando fundatur in aliquo principio inconcusso: sicut ratio D. Thomæ ad probandam in Deo voluntatem est demonstrativa, estò eam probet per aliquid simile, nempè per appetitum innatum: quia fundatur in illo solido fundamento, videlicet quòd ad quamlibet formam sequitur necessariò suus appetitus. Idem ergo accidit in nostro casu: nam estò ratio D. Thomæ procedat à simili, fundatur tamen in alio non minùs solido fundamento, nempè quòd primum in unoquoque genere habet actu & sine motu suam perfectionem, quam inferiora per motum acquirunt. Quod est universalissimum principium demonstrans à priori nostram assertionem.

161 Nec dicas, falsum esse, suprema corpora non habere suam perfectionem per motum: Nam per motum localem solis illuminantur & perficiuntur: item per motum localem proprium acquirunt sibi aliquam perfectionem, cum sint in potentia connaturali ad illum motum intrinsecè recipiendum.

Contrà est: Nam ut ratio Div. Thomæ sit efficax, sufficit, quod corpora cœlestia non sint in potentia ad acquirendam perfectionem simpliciter talem, seu quæ pertinent ad suum *esse*; sed estò corpora cœlestia sint in potentia ad aliquam perfectionem secundùm quid talem, semper tamen sunt in actu respectu perfectionis simpliciter talis: ergo. Probatur mai. quia hoc ipso quod corpora inferiora acquirant suam perfectionem pertinentem ad suum *esse* per motum generationis, nutritionis &c. rectè deducitur corpora superiora, quia prima, non posse acquirere suam perfectionem simpliciter talem per hujusmodi motus propter principium universale suprà insinuatum.

Ex quo declaratur comparatio intenta à D Thoma: nam ita se habet substantia intellectualis suprema, sicut substantia materialis suprema: & ita se habet illa ad suam perfectionem intellectualem, sicut hæc ad suam perfectionem substantialem; sed hæc non acquirit suam perfectionem substantialem per motum competentem substantiæ materiali inferiori: ergo nec Angelus debet acquirere suam perfectionem intellectualem per motum proprium naturæ intellectualis inferioris, qualis est discursus.

Adde: Nam esto corpori cœlesti conveniat aliquis motus, at iste motus est perfectissimus, & elevatissimus

supra

supra omnes motus, ut tradit D. Thomas infrà quæst. 110. art. 3. sed ex motu perfectissimo nequit rectè deduci in substantiis intellectualibus perfectissimis inter creatas motus imperfectissimus inter intellectuales, qualis est discursus: ergo eo ipso, quod à corporibus cœlestibus relegentur motus imperfectissimi, rectè infertur relegari ab Angelo motum per discursum.

§. IV.

Argumentorum enodatio.

162 Oppositam sententiam universaliter intellectam tenet Scotus in 2. dist. 7. quæst. 1. quem sequitur communiter ejus Schola. Cui adhæret ex parte Schola Societatis, quatenus plures ex eis docent, Angelum pro suo libito posse discurrere circa omnia objecta. Ita Molina, Ripalda, & Quiros disp 65. sect. 2. Et alii tenent ex necessitate discurrere circa objecta supernaturalia, futura contingentia, & secreta cordium. Sic Suarez, Arrubal, Amicus, Granados, & Arriaga.

Arguitur *primò*: Angelus se habet ad intelligenda sua objecta naturalia, sicut anima rationalis in statu separationis, ut habetur in D. Thoma infra quæst. 89. *fere per totam*; sed juxta Angel. Doct. anima in statu separationis potest discurrere erga naturalia: igitur etiam Angelus. Probatur min. nam 3. p. q. 11. art. 3. ad 3. ait *Et ideò uti collatione & discursu est connaturale animabus beatorum, non autem Angelis*.

Hoc argumentum, quatenus opponitur nostræ sententiæ, nullam habet difficultatem: tum propter authoritatem quæ nobis obiicitur, ubi Angel. Mag. esto concedat animæ separatæ discursum, secùs verò Angelo. Et meritò: quia anima rationalis adhuc in statu separationis distinguitur essentialiter ab Angelo, estque rationalis, qua ratione estò possit habere adhuc in illo statu intellectum discursivum, secus verò Angelus. Tum etiam: nam loco citato ex 1. p. art. 5. in resolutione art. loquens de compositione, & discursu, concludit, quod non habent locum in anima separata. Unde hoc argumentum potius est pro nobis quàm contra nos.

Habet tamen non parvam difficultatem tum in conciliando hæc & alia testimonia, tum in aperiendo verum sensum D Thomæ in hac materia. Pro quibus videndus est Petrus Bergomensis in Tabula Aurea & Concordantiis locorum D. Thomę aliquam oppositionem apparentem inter se habentium. Qui in dubio 186 hęc & alia loca ad concordiam reducit dicendo, quod in 3. part. loquitur de scientia infusa, per quam pro suo libito potest uti discursu; quod non contingit in hoc statu, & de scientia hìc acquisita: Quod est idem ac dicere, quod per hanc de necessitate discurrit, per illam vero habet possibilitatem, licèt non necessitatem. Quapropter in 3. dist 31. q. 2. art. 4. in corp. docet D. Thomas, quod anima damnatorum, quia caret scientia infusa, & solùm habet scientiam hìc acquisitam, de necessitate discurrit. Hucusque Bergomensis. Nec contra hoc obest testimonium ex 1. part. quia ibi tantum loquitur de conversione ad phantasmata, non de discursu, ut legenti totum articulum constabit.

Sed si hæc solutio non placet, dicatur secundùm Sernam & alios, quod in 3. part. loquitur D. Thomas de anima beata specificativè sumpta non reduplicando statum: quę explicatio habet magnā vim in D. Thoma: nam 2. Contra gent. cap. 81. & 3. Contra gent. cap 48. ait, quod anima totaliter separata à corpore assimilatur substantiis separatis quoad modū, quo intelligunt. Juxta quā doctrinam firmiter, & probabiliùs tenendum est, animam separatam per nullam scientiam posse discurrere. Nec contra hoc obest locus ex 3. Sent. quia ibi non loquitur ex mente propria, sed ex mente Magistri. Vel potest dici, quod retractavit sententiam.

163 Arguitur *secundò*: Tunc datur discursus formalis, quando una cognitione cognoscitur unum objectum connexum cum alio, & hoc cognoscitur alia cognitione causata per primam; sed Angelus potest hoc modo cognoscere sua objecta: ergo potest discurrere. Minor probatur *primò*: nam Angelus cognoscit seipsum ut effectum Dei una cognitione, & motus ex hac cognitione cognoscit alia ipsum Deum, cum Deum abstractivè cognoscat, & seipsum quidditativè & intuitivè. *Secundò*: Nam una cognitione cognoscit hominem esse rationalem, & alia esse risibilem; cùm secunda sit scientifica, secus vero prima. *Tertiò*: Nam in Angelis existit virtus consiliativa, quę dicitur *Eubulia*: ergo potest habere unam cognitionem causatam ab alia. Patet consequentia: nam hæc virtus dicit inquisitionem, & consequenter discursum. *Quartò*: Angelus cognoscit conclusiones in seipsis & non in principio, cùm habeat cognitionem specificatam ab illis, utpotè scientificam: quod stare non potest, nisi attingat conclusiones in seipsis & non in principio; aliàs non specificaretur ab illis, sed à principio.

Et confirmatur: Nam modus operandi voluntatis angelicę conformatur cum modo operandi intellectus angelici; sed modus operandi voluntatis angelicæ est per actus, quorum unus causatur ab alio: ergo similem modum operandi habet intellectus angelicus. Major continet expressam doctrinam D Thomæ infra q. 64. art. 2. Minor probatur: Nam in Angelis dantur intentio, & electio realiter distinctæ; sed isti actus ita se habent, quod electio causetur ex intentione: ergo modus operandi, quem habet Angeli voluntas, ita se habet, ut unus actus causetur ex alio.

164 Ad argumentum respondetur, concessa mai. neg. min. Ad cujus primam probationem dicimus, quod benè potest eadem cognitio esse simul intuitiva, & abstractiva in ordine ad diversa obiecta, ut concedit Mastrius cum aliis Scotistis in hoc tract. q. 10. num. 325. Sic cognitio Dei est intuitiva respectu existentium & abstractiva respectu possibilium: & visio beata est intuitiva & quidditativa respectu Dei, & abstractiva respectu non existentium. Pariter ergo eadem cognitione Angelus potest intuitivè cognoscere seipsum, & abstractivè Deum.

Ad secundam probationem respondetur negando assumptum. Nam cognitio, qua Angelus cognoscit hominem esse risibilem, non est diversa ab ea, qua cognoscit esse rationalem, licèt prout terminata ad risibilitatem ut deductam à rationalitate sit scientifica, secus vero prout terminata ad rationalitatem secundùm se. Nam licèt in nobis cognitio scientifica, & non scientifica distinguantur realiter, eo quòd habitus principiorum & scientia distinguuntur etiam in nobis realiter; non vero in Angelis ob oppositam rationem: nam eminentia, quam Angelus habet supra modum, quo homo intelligit, petit, ut identificetur in eo intelligentia & scientia: sicut in scientia beata hoc contingit. Ex quibus infertur magna differentia, quæ datur inter scientiam nostram, & angelicam: & consistit in eo, quòd nostra specificari potest à conclusionibus, ut tradunt eruditè N. Salm. tract. 8. disp. 1. à num. 81. angelica verò à principiis. Quod præ oculis habere debes, ut aliæ difficultates facilè enodentur.

Ad tertiam respondetur, quòd estò in Angelis detur Eubulia, & consilium, non inde infertur dari in eo discursum formalem: in Deo enim datur consilium, & Eubulia, juxta illud Apost. ad Ephes. 1. *Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ*; & tamen in eo nequit dari discursus formalis. Et ratio est, quia consilium solùm dicit inquisitionem, & discursum in subjecto discursivo ut tradit D. Thomas 1. part. quæst. 22. articul. 1. ad 1. secus verò in subjecto non discursivo: quia consilium tantùm petit discursum & inquisitionem, quando juditium non est certum de rebus agendis: si vero est certum de illis, erit consilium, & Eubulia, sed absque discursu & inquisitione. Hanc certitudinem judicii habere Angelum absque inquisitione & discursu expressè tradit D. Thomas infrà quæst. 59. art. 3. ad 1. ubi ait: *Unde in Angelis est electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis*, cum Paulo ante dixisset: *sicut autem existimatio hominis in speculativis differt ab existimatione Angeli in hoc, quòd una est absque inquisitione, alia verò per inquisitionem; ita in operativis*. Ad quartam probationem respondetur sicut ad secundam.

Ad confirmationem respondetur cum D. Thoma infrà q. 60. art. 2. in corp. ubi satis abundè & clarè ponit differentiam inter intellectum & voluntatem per hæc verba: *Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus & voluntatis: quia, ut suprà dictum est, cognitio intellectus fit se-*

secundùm quod res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quod non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam, à quibus in alia quodammodo movetur. Sed actus appetitivæ virtutis est econversò secundùm ordinem appetentis ad res. Quarum quædam sunt secundum se bona, & ideo secundum se appetibilia. Quædam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, & sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter ut finem, & aliquid per electionem ut ordinatur ad finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis non ratiocinativa; sed invenitur in eis dilectio naturalis & electiva.

165 Arguitur *tertiò*: Ideo Angelus nequit discurrere, quia nequit transire de potentia ad actum in linea intellectuali; sed hoc est falsum: ergo potest habere discursum formalem. Minor probatur: nam Angelus ab initio suæ conditionis non est semper in actuali cognitione omnium objectorum, aliàs non esset in eo successio inter intellectiones, sed omnes essent simul, quod est falsum, ut infrà dicemus: ergo transit de potentia ad actum cognitionis: ergo etiam potest esse in actu respectu unius cognitionis, itaut sit in potentia & moveatur ad aliam cognitionem, in quo consistit discursus formalis.

Confirmatur: nam potest Angelus pro suo libito videre principia, & ibi sistere, & posteà per aliam cognitionem videre conclusiones; hoc autem est discurrere: ergo. Probatur major: nam potest Angelus uti inadæquatè suis speciebus, itaut licèt species una repræsentet principia & conclusiones, possit illa uti ad cognoscenda præcisè principia, & posteà uti illa ad cognoscendas unicè conclusiones in seipsis: ergo. Antecedens probatur: nam Angelus sæpè utitur specie repræsentante Petrum & Paulum ad cognoscendum præcisè Petrum: ergo potest uti inadæquatè suis speciebus.

Ad argumentum respondetur, concedendo majorem rectè intellectam, & negando minorem. Et ad ejus probationem dicendum, quod Angelo non competit esse in actuali cognitione omnium suorum objectorum, ob generalem rationem *creaturæ*, ne dicatur, quod cognoscit simul infinita cathegorematicè, vel quod cognoscit plura ut *plura*, quod creaturæ repugnat. Aliunde ejus actualitas non est tanta, ut licèt sit in actuali cognitione sui non tamen in actuali cognitione omnium objectorum, quia hoc est proprium Dei: sufficit enim, quòd sit semper in actu primo, ut sic teneat gradum medium inter Deum, & homines. At moveri de una cognitione in aliam est proprium intellectus humani seu rationalis, sicut transire de potentia ad actum per motum rigorosum ad acquirendam propriam perfectionem est proprium corporis inferioris & non superioris. Unde estò Angelus possit esse in potentia respectu intellectionis, secùs verò respectu motus discursivi.

Ad confirmationem respondetur: fatendo, quòd Angelus potest uti inadæquatè specie universali repræsentante plura objecta, & specie repræsentante principia & conclusiones, itaut solùm cognoscat principia & non conclusiones (hoc ultimum gratis admittimus, quia non est adeò certum) At quando cognoscit conclusiones, non potest uti inadæquatè illa specie, itaut cognoscat conclusiones in seipsis & non in principiis. Tum quia ad salvandam libertatem Angeli in cognoscendo sufficit, quòd possit uti inadæquatè specie repræsentativa rationalis & risibilis, quatenus cognoscit rationale & non risibile. Tum etiam: quia uti inadæquatè specie ad cognoscendas conclusiones in seipsis est proprium intellectus humani & rationalis, qui, utpotè inferior, petit attingere conclusiones in se ipsis ut motus ex cognitione principiorum, quod intellectui superiori repugnat. Unde estò Angelus possit uti specie ut repræsentativa præcisè principiorum, nequit tamen ea uti ad cognoscendas conclusiones immediatè in seipsis, sed semel quod velit cognoscere conclusiones, debet cognoscere eas in principiis, ne dicatur convenire cum intellectu humano. Qua solutione bene intellecta facilè enervantur aliquæ replicæ, quæ contra illam ebullire videntur.

166 Prima est: Angelus potest se movere cognitione imperfecta alicujus objecti ad cognitionem perfectam: ergo potest discurrere. Consequentia constat: quia nihil aliud desideratur ad discursum formalem. Antecedens probatur: nam Angelus sæpè se movet ex cognitione conjecturali alicujus objecti ad certam cognitionem illius: ergo potest se movere à cognitione imperfecta ad perfectam. Antecedens probatur: nam Angelus cognoscens conjecturaliter ex aliquo signo externo aliquem actum internum, cum quo non est necessario connexum, cognoscit tantùm conjecturaliter actum internum; sed ex hac cognitione conjecturali movetur ad habendam cognitionem certam, cum cognoscens sibi deficere aliquam perfectionem moveatur ad illam appetendam & acquirendam: ergo.

Secunda est: Nam potest moveri à cognitione inadæquata ad adæquatam alicujus objecti: ergo. Antecedens probatur: nam ex cognitione hominis ut rationalis potest moveri ad cognitionem hominis ut rationalis & risibilis: ergo potest moveri ex cognitione inadæquata ad adæquatam.

Tertia: Nam si intellectus Angeli est liber ad utendum inadæquatè specie repræsentativa rationalis & risibilis, & ut repræsentat præcisè rationale, non est ratio, quare non sit liber ad utendum illa, ut repræsentat præcisè risibile.

Ad primam respondetur, quod Angelus ex cognitione conjecturali alicujus objecti non movetur ad cognitionem certam illius, quia simplici intuitu cognoscit connexionem talem qualem signi externi cum actu interno, & cognito signo externo, conjecturaliter sine discursu cognoscit actum internum in signo externo. Et licèt carentia & desiderium alicujus perfectionis supponat motum discursus, & fortè localem in subjecto capaci tum discursus, tum virtutis sufficientis ad acquirendam talem perfectionem, non vero in subjecto inepto ad utrunque.

Ad secundam respondetur, quod licet Angelus specie repræsentante rationale & risibile possit uti inadæquatè, quatenus repræsentat præcisè rationale: at non movetur postea per discursum ex hac cognitione ad cognoscendum rationale simul & risibile, in quo imbiberetur discursus formalis: immò nec homo potest hoc facere, cum non possit hunc discursum efformare: *Homo est rationalis: ergo est rationalis & risibilis*: quia medium nunquam ingreditur conclusionem, & ideo nunquam movetur ex principiis cognitis ad cognoscenda principia cum conclusionibus. Si ergo hoc non habet locum in homine, quantò minus in Angelo.

Ad tertiam respondetur, verum esse, quòd Angelus potest uti inadæquatè specie, quæ repræsentat rationale & risibile, præcisè ut repræsentat rationale, non verò potest illa uti, ut repræsentat præcisè risibile. Quia objectum secundarium nequit cognosci sine primario, estò primarium possit cognosci sine secundario. Species autem Angelica repræsentat per se primò principia, & secundariò conclusiones; ideoque nunquam potest uti specie, ut repræsentet conclusiones, quamvis possit uti ea, ut repræsentat præcisè principia.

§. V.

Corollarium præcedentis assertionis.

167 Ex dictis infertur, Angelum non discurrere erga objecta supernaturalia. Hoc corollarium admittitur ab omnibus Thomistis. Et meritò: nam estò D. Thomas in hac quæst. 58. loquatur universaliter; tamen in quæst. 8. *de Verit.* art. 15. ad 2. determinatè docet, non discurrere erga supernaturalia. Idem determinatè docet ibidem circa motus cordis. Et probatur: nam Angelus vel essentialiter est indiscursivus, vel connaturaliter; sed eo ipso nequit discurrere circa supernaturalia: ergo. Probatur minor: nam gratia elevans intellectum non facit illum deterioris conditionis, ac erat pro priori ad elevationem, cùm sit proprium gratiæ perficere naturam: ergo cùm sit perfectio vel essentialis, vel connaturalis Angeli non posse discurrere, etiam hoc debet conservare erga supernaturalia.

Et confirmatur *primò*: Nam estò Deus elevet liberaliter naturam per gratiam & alia dona, elevat tamen eam juxta modum proprium, quem exigit tàm in actu primò, quàm in actu secundò: hac enim ratione diximus suprà, species supernaturales angelicas esse universales, sicut naturales. Similiter D. Thomas infra quæst. 62. art. 6. ait, Angelos consequtos fuisse gratiam & gloriam juxta quantitatem naturalium. Item quia modus con-

connaturalis Angeli est, quod in primo suo actu moveatur specialiter à Deo ad cognoscendum & amandum ipsum authorem naturalem, ideo etiam specialiter movetur à Deo ad ipsum diligendum supernaturalitèr per primum actum: ergo similiter à quando elevat per gratiam, est juxta modum connaturalem, quem habet Angelus in non discurrendo.

Confirmatur *secundò*: Nam forma de se non discursiva non elevat subjectum non discursivum ad discurrendum; sed lumen supernaturale de se non est discursivum, cum juxta Angelic. Doct. 1. 2. quæst. 9. art. 1. ad 1. tantum sit discursivum ratione subjecti, hoc est, si in subjecto discursivo recipiatur: ergo cum Angelus non sit subjectum ex se discursivum, nequit circa objecta supernaturalia discurrere.

168 Sed obiicies: Angelus circa supernaturalia potest habere unam cognitionem causatam ex alia: ergo potest discurrere. Antecedens probatur: dæmon, visis miraculis Christi, conjecturabat divinitatem illius; sed tunc habebat unam cognitionem causatam ex alia: ergo. Minor probatur: quia non est eadem cognitio miraculorũ & divinitatis: nam miraculorum erat clara & infallibilis, divinitatis fallibilis, & obscura: ergo erant diversæ cognitiones, quarum una causabatur ex alia. Quibus potest addi, quòd in Angelis datur admiratio, ut constat ex illo Isaiæ 63. *Quis est iste, qui venit de Edom?* sed hæc affert discursum: ergo.

Et confirmatur: nam lumen Theologicum distinguitur in Angelo à lumine fidei: ergo discurrit, quando attingit conclusiones Theologicas. Consequentia probatur *primò*: Nam ideo suprà diximus non posse discurrere, quia eodem actu attingit principia & conclusiones; sed eo ipso quòd lumen Theologicum sit distinctum à fide, per actum fidei attingit principia; & per actum Theologiæ attingit conclusiones: ergo discurrit. *Secundò*: Nam ideo nos discurrimus, quia per habitum principiorum attingimus principia, & per sapientiam attingimus conclusiones; sed hoc idem contingit in Angelo circa supernaturalia ob rationem proximè datam: ergo.

Ad objectionem respondetur, negando antecedens. Et ad ejus probationem dicimus, quod Angelus, visis miraculis, simplici intuitu eodemque actu conjecturabat in illis Divinitatem Christi. Nec obstat, quòd illa cognitio sit fallibilis & infallibilis: nam si eadem numero cognitio respectu diversorum objectorum potest esse intuitiva & abstractiva, quidditativa & non quidditativa, ut suprà vidimus, etiam poterit esse clara & obscura, fallibilis, & infallibilis respectu diversorum. ¶ Ad additamentum respondetur, in Angelis dari admirationem latam, quatenus est cognitio alicujus objecti repentinè & extraordinariè manifestati; non verò admirationem rigorosam, quatenus cognito effectu ignoratur causa, & ex vi cognitionis illius accenditur desiderium cognoscendi causam per aliam cognitionem, quod pertinet ad discursum formalem: quia eodem actu cognoscit effectum & causam.

169 Ad confirmationem respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Ad cujus probationem dicendum, quòd si scientia nostra non attingit principia saltem ut connexa cum conclusionibus, jam adest sufficiens fundamentum ad discernendum modum attingendi conclusiones Theologicas, quem habet Angelus, ab eo quem habet homo pro hoc statu: siquidem Angelus per habitum fidei attingit principia secundùm se, & per habitum Theologiæ attingit simplici intuitu & unico actu principia ut connexa cum conclusionibus, & ipsas conclusiones, cùm homo nunquam & nullo modo attingat eodem actu principia & conclusiones. Si verò scientia nostra, quæcunque illa sit, attingit etiam principia ut connexa cum conclusionibus (quod valde probabile est in via D. Thomæ, ut alibi diximus) adhuc adest fundamentum ad discernendum modum Angeli à modo nostro: nam nos uno actu attingimus principia supernaturalia secundùm se, id est per actum fidei; alio & secundo actu attingimus eadem principia non secundùm se, sed ut connexa cum conclusionibus; & alio & tertio actu attingimus conclusiones in seipsis, & propter distinctionem horum actuum adest in nobis discursus formalis. Cæterùm Angelus licèt per lumen & actum fidei attingat principia supernaturalia, nunquam tamen attingit conclusiones ex illis deductas immediatè in seipsis, sed alio secundo actu attingit principia ut connexa cum conclusionibus & ipsas conclusiones in ipsis principiis: ideoque deficit ei conditio essentialis ad discursum formalem.

§. VI.

Tertia assertio circa compositionem.

170 Dicendum est *tertiò*, Angelum circa nulla objecta posse facere compositionem, & divisionem formalem. Hæc conclusio, quæ procedit contra Scotistas, defenditur communiter à Thomistis cum suo Angelic. Præcept. in præf. art. 4. & infrà quæst. 85. art. 5. ubi potest videri, & à pluribus Recentioribus Societatis. Et probatur ratione: nam qui semper cognoscit prædicatum in subjecto, vel subjectum in prædicato, non facit compositionem aut divisionem; sed Angelus hoc modo cognoscit propositionem: ergo non cognoscit componendo, & dividendo. Major constat: Tum quia *componere* aut *dividere* nihil aliud est quàm una apprehensione attingere subjectum, & alia prædicatum, & postea prædicatum cum subjecto per affirmationem conjungere, aut per negationem dividere. Tum etiam: quia ideo homo componit, aut dividit formaliter, quia cùm sit imperfectus in cognoscendo, non potest statim ac apprehendit aliquam rem, inspicere simul omnia, quæ illi conveniunt, aut disconveniunt, sed indiget alio actu realiter distincto. Minor verò probatur: nam Angelus non cognoscit simplici apprehensione aliquod objectum, cùm omnis cognitio angelica sit judicativa, ut tradit D. Thomas quæst. 85. citata: ergo semper cognoscit prædicatum in subjecto, aut econversò.

171 Obiicies *primò*: Nam Angelus cognoscit multoties diversis speciebus subjectum & prædicatum alicujus propositionis: ergo componit, & dividit formaliter. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: quia si habet plures species, etiam plures cognitiones, siquidem cognitiones specificantur ab eis; sed in hoc stat compositio aut divisio formalis: ergo. Major est certa in D. Thoma 1. part. quæst. 14. art. 14. ubi diversitatem cognitionis subjecti à cognitione prædicati in nobis probat ex diversitate specierum, & sic ait: *Quod quidem in intellectu non contingit propter hoc, quod species intelligibilis sic repræsentat unum, quod non repræsentet aliud.* Et in hac quæst. 58. art. 2. asserit de Angelis, quod omnia illa simul possunt intelligere, quæ una specie repræsentantur, non tamen illa, quæ diversis repræsentantur.

Secundò: Angelus aliquando cognoscit extrema diversi ordinis, naturalis videlicet, & supernaturalis: ergo tunc datur duplex cognitio & conceptus. Antecedens est certum, & constat in hac propositione, *D. Petrus est prædestinatus*. Consequentia verò probatur: nam eadem cognitio idemque conceptus nequit esse naturalis & supernaturalis; sed subjectum petit cognitionem & conceptum naturalem, & prædicatum, supernaturalem: ergo dabitur duplex cognitio & conceptus.

Solutio harum & aliarum objectionum pendet ex intelligentia cujusdam quæstionis summulisticæ, nempè, *An propositio mentalis sit simplex qualitas.* Circa quam duplex inter Thomistas & extraneos versatur sententia: Prima ait, non esse simplicem qualitatem; quod est idem ac dicere, quòd ad propositionem mentalem concurrunt non solùm præsuppositivè, sed etiam formaliter, duplex species, duplex cognitio, & duplex verbum seu conceptus, quibus attinguntur subjectum & prædicatum propositionis extrinsecæ. Juxta quam sententiam respondetur, hanc esse differentiam inter hominem & Angelum, quòd estò Angelus habeat plures species, mediis quibus potest pro suo libito attingere subjectum una cognitione, & alia distincta & disparata prædicatum; at quando cognoscit propositionem, cognoscit subjectum, copulam, & prædicatum unica tantùm cognitione & specie expressa. Nam estò detur duplex species impressa, utraque adunatur ab intellectu, ut eliciat unicam illam cognitionem, ad quam unaquæque concurrat partialiter. Contrarium evenit homini, qui propter suam imperfectionem non tantùm duplici specie, sed etiam duplici cognitione cognoscit subjectum & prædicatum. Juxta quod facillimo negotio satisfit objectioni.

Secunda, & certè probabilior, asserit, propositionem mentalem esse simplicem qualitatem; juxta quam

magis

magis urget objectio. At D.Thomas illam proponit hoc modo. Primò homo attingit simplici apprehensione subjectum, & alia prædicatum, itaut simplici intuitu nequeat attingere primò utrunque: posteà ex speciebus subjecti & prædicati format tertiam speciem utrunque per se primò repræsentantem: sicut, ut ait Mag. Angelic. ex speciebus montis & auri format aliam tertiam repræsentantem montem aureum, & ex speciebus generis & differentiæ format aliam tertiam repræsentantem totam speciem. Media autem hac specie, vel illis primis adunatis attingit subjectum, & prædicatum æquè primò vel per affirmationem, vel negationem, & in hac cognitione simplici, connotante tamen necessariò illam duplicem apprehensionem, consistit compositio & divisio formalis intellectus.

Quo supposito: Angelus distinguitur ab homine quoad hoc in duobus. Primò: quia omnis cognitio Angelica est judicativa & non solum apprehensiva: nam quamvis possit duabus speciebus & duabus cognitionibus pro suo libito attingere subjectum & prædicatum seorsim, id est extra propositionem, ut cernere licet in extremis hujus propositionis, *Homo non est lapis*, adhuc cognitio hominis est judicativa, & similiter cognitio lapidis. Secundò: quia quando hic & nunc attingit illa extrema coadunata, non tangit illa æquè primò, sed prædicatum cognoscit in subjecto, & per speciem subjecti; & hac ratione compositio seu divisio formalis non habet locum in eo. Si verò prædicatum est supernaturale & subjectum naturale, in prædicato cognoscit subjectum, quia ab illo unicè specificatur. Juxta quam doctrinam intelligendus est D. Thomas locis citatis.

§. VII.

Cuidam interrogationi fit satis.

172 PRo complemento doctrinæ traditæ in tota hac disputatione: Inquires, per quam speciem Angelus cognoscat sua accidentia? Hoc videbatur desiderari ad perfectam notitiam omnium intelligibilium, quæ ab Angelo cognoscuntur. Ad hoc respondendum est, quod Angelus cognoscit accidentia sivè in se, sivè in alio existentia per speciem repræsentantem essentiam objecti cogniti. Hæc resolutio (quæ tantum procedit de accidentibus naturalibus) videtur expressa D. Thomæ quodlib. 7. art. 3. ad 1. ubi ait: *Sicut per unam speciem concreatam potest cognoscere diversa individua, ita etiam multò amplius potest per unam cognoscere quidquid est in uno individuo, ut non oporteat eum aliam speciem habere: non qua cognoscit colorem & odorem unius pomi, sed simul cognoscendo hoc pomum, cognoscit quidquid est in pomo illo & essentialiter, & accidentaliter.*

Ratione verò probatur: nam species Angelica est participatio divinæ essentiæ secundum quòd habet rationem speciei intelligibilis: ergo sicut essentia divina repræsentat essentiam cujuslibet rei cum omnibus suis accidentibus, ita species Angelica. ¶ Et confirmatur *primò*: Nam quia species Angelica est universalis, repræsentat directè non solum naturam specificam sed etiam individua: ergo etiam repræsentat essentiam rei cum omnibus suis accidentibus. Confirmatur *secundò*: Nam juxta D. Thomam loco supra relato per eandem speciem, qua repræsentatur causa, repræsentantur effectus ipsius, etiamsi sint contingentes, dummodo actu existant: ergo per speciem repræsentantem aliquam naturam atomam & ejus individua, possunt repræsentari cuncta accidentia in eo actu existentia. Patet consequentia: nam omnia accidentia sunt effectus prædictæ naturæ sivè per modum principii activi, sivè per modum principii passivi.

173 Sed obiicies: Nam si species angelica repræsentans naturam, repræsentaret omnia accidentia illius adhuc contingentia, repræsentaret simul rationes inter se oppositas & repugnantes, v. gr. albedinem & nigredinem, sessionem & stationem, vitam & mortem, quæ eidem naturæ successivè insunt, hoc non cohæret cum natura speciei angelicæ, quæ, cum sit uniformis, nequit tantam varietatem accidentium repræsentare: ergo species angelica repræsentans naturam alicujus rei, nequit repræsentare accidentia illius contingentia, etiamsi actu existant. *Adde*: Nam si repræsentaret simul substantiam & accidentia, esset in *esse* intelligibili substantia & accidens: siquidem species est in *esse* intelligibili id quod repræsentat; hoc videtur repugnans: ergo.

Ad objectionem respondetur, concedendo majorem, & negando minorem: Nam non est contra uniformitatem speciei angelicæ, ut simul & uniformiter repræsentet rationes illas oppositas tanquam objecta partialia, quia hoc petit eminentia illius speciei. Unde hæc repræsentatio variorum accidentium & eventuum, estò sit sub diversis temporibus, non est cum varietate se tenente ex parte speciei, sed præcisè ex parte objectorum, ut suprà diximus de futuris dum actu existunt, & de cogitationibus cordis, dum actu diriguntur ad Angelum. ¶ Ad additamentum respondetur, quod species non est ejusdem naturæ in *esse* intelligibili nisi cum objecto primario, ut diximus dub. 4. Accidentia autem tantum sunt objectum secundarium speciei angelicæ, & natura objectum primarium. Unde ex hac parte non est, cur repugnet ei, quod repræsentet naturam cum omnibus suis accidentibus.

Ex dictis infertur *primò*, quòd substantia Angeli cognoscentis repræsentat actus liberos illius, & consequenter species accidentalis existens in uno Angelo & repræsentans essentiam alterius repræsentat omnia accidentia illius, necnon actus ejus liberos. ¶ Infertur *secundò*, Dæmones per suam essentiam repræsentare & cognoscere proprios cruciatus, ut supra diximus in hoc eodem dubio: ad quod sufficit, quod sint accidentia in eo existentia. ¶ Infertur *tertiò*, Angelum moventem cœlum per speciem, quæ repræsentat cœlum, repræsentare etiam motum, ut etiam supra in hoc dubio diximus.

DISPUTATIO III.

De Voluntate Angeli.

FInitis his, quæ ad Angelicum intellectum spectant, quæ ad voluntatem ejus pertinent, examinanda veniunt. In quo plures & gravissimæ quæstiones solent excitari. In hac autem disputatione inter secabimus ea, quæ tantum sunt propria voluntatis Angelicæ.

DUBIUM I.

Utrùm Angelus intelligat, & amet se; & Deum finem naturalem omninò necessariò?

1 D. Thomas in præf. quæst. 58. art. 1. inquirit: *Utrùm intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.* Et quæst. 60. art. 1. interrogat: *Utrùm in Angelo sit amor & dilectio naturalis.* Ad hos articulos explicandos, excitamus cum communi calculo Doctorum dubium in titulo propositum, cujus resolutio præparat viam ad ea, quæ dicenda sunt in dubio sequenti. Sed supponimus *primò*, Angelum nulla objecta extrinseca cognoscere necessariò quoad exercitium: quia nulla est necessitas, ob quam Angeli debeant esse semper in actuali cognitione omnium rerum naturalium. Videatur insuper D. Thomas quæst. 16. *de Mal.* art. 6. ad 4. ubi hoc expressè docet. ¶ Potiori titulo supponimus *secundò*, Angelum non diligere necessariò omnia objecta naturalia & supernaturalia. Ita colligitur ex D. Thoma quæst. 60. supra relata art. 2. Et ratio hujus est: quia in primis finem supernaturalem non amant necessariò nisi in statu beatitudinis. Deindè alia objecta non habent necessariam connexionem cum fine naturali aut supernaturali: ergo non amant necessariò omnia objecta naturalia & supernaturalia. Præsertim quia in Angelo est liberum arbitrium: ergo oportet, quod illud exerceat circa aliqua objecta: ergo saltem circa omnia objecta naturalia & supernaturalia præter seipsum & Deum finem naturalem, & supernaturalem in statu beatifico. ¶ Supponimus *tertiò*: Angelum amare se necessariò quoad specificationem: quia est determinatus ad suum *esse*, ut ne-

nequeat habere odium sui ut pluribus in locis docet Div. Thomas. Unde difficultas solum est, an cognoscat, & amet se, & Deum finem naturalem quoad exercitium?

§. I.

Quadruplex assertio.

2 Dicendum est *primò* Angelum necessariò quoad exercitium se cognoscere. Hæc conclusio colligitur ex Div. Thoma quæst. 8. *de Verit.* art. 6. ad 7. ubi ait: *Intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiæ ejus, sed respectu ejus semper est in actu.* Et art. 14. ad 6. ait: *Mens Angeli intelligit: quod ideò contingit, quia mens Angeli intelligit per essentiam suam, qua semper informatur.*

Et probatur ratione fundamentali, quam expendunt N. Salm. in præf. disp. 9. num. 57. & reducitur ad hanc formam: nam Angelus petit necessariò esse in actuali cognitione alicujus objecti; sed nullum est aptius quàm ipse Angelus: ergo est necessitatus quoad exercitium ad cognitionem sui. Minor videtur innegabilis, quia nullum est objectum sibi magis proportionatum, ubique magis unitum. Major vero probatur: nam Angelus est sufficienter constitutus in actu primo ad cognoscendas alias quascunque res naturales; sed non esset hujusmodi, nisi esset in actuali cognitione alicujus objecti: ergo petit necessariò esse in actuali cognitione alicujus objecti. Major est certa: quia ad actualitatem & perfectionem Angeli, pertinet, ut sit sub actu primo perfecto & completo ad omnes res naturales cognoscendas, & propterea infunduntur ei omnes species ab initio suæ creationis. Minor probatur: nam Angelus nequit se movere ad alias res cognoscendas nisi in vi alicujus motus præcedentis, quia ut aliquid se moveat, necesse est assignare in eo partem aut quasi partem per se motam, & partem aut quasi partem per se moventem: quod difficilè assignaretur, nisi præcederet aliquis actus necessarius, in vi cujus posset moveri ad alias res cognoscendas: ergo Angelus non esset sufficienter constitutus in actu primo ad cognoscendas alias quascunque res naturales, nisi esset necessariò in actuali cognitione alicujus objecti.

Explicatur hoc: nam omnis motus debet reduci in alium primum motum determinatum ab ipsa natura, qui sit causa cæterorum, & propterea omnes motus vitales animalis reducuntur ad motum cordis, qui procedit à natura velut proprietas illius, ipsique semper convenit: ergo similiter omnis cognitio naturalis Angeli debet reduci in aliam primam cognitionem, quæ se habeat velut proprietas illius; sed nulla aptior potest assignari quàm cognitio sui: ergo.

Explicatur magis: nam Angelus est indifferens & liber ad cognoscendas alias quascumque res, & ad utendum his speciebus potius quàm aliis: ergo debet præsupponi cognitio alicujus, in vi cujus possit excitari ad eas cognoscendas: ergo debet præsupponi cognitio sui. Hæc ultima consequentia patet ex prima, & prima ex antecedenti: Nam omnis libertas supponit aliquam cognitionem.

Confirmantur hæc omnia cum D. Thoma 2. Contra gent. cap. 92. nam omnis substantia vivens necessariò debet habere aliquam operationem vitæ, respectu cujus semper sit in actu secundo, licèt in ordine ad cœteras operationes vitæ sit in potentia: sic videmus, quod animalia semper sunt cum motu cordis, & fortè cum motu nutritionis, licèt non semper sentiant; sed Angeli sunt substantiæ nobilissimæ & viventes, & non habent aliam operationem vitalem præter *intelligere & velle*: ergo semper sunt necessariò in actu secundo intelligendi aliquod objectum; sed hoc nequit esse aliud præter suam substantiam, quæ inter omnia intelligibilia est ei valde connaturalis: ergo necessariò seipsum intelligit.

3 Dicendum est *secundò*, Angelum necessariò quoad exercitium cognoscere Deum Authorem & finem naturalem. Hæc conclusio evidenter colligitur ex præcedenti: nam Angelus, si cognoscit se necessariò quoad exercitium, etiam comprehendit se necessariò quoad exercitium, quia par ratio est ad unum ac ad aliud: ergo nequit se necessariò cognoscere, nisi eadem necessitate cognoscat omne id, quod ad sui comprehensionem requiritur; sed nequit se comprehendere, nisi cognoscat per eandem cognitionem Deum Authorem naturæ; ergo necessariò quoad exercitium cognoscit Deum Authorem naturæ. Minor subsumpta probatur: nam ad comprehensionem alicujus objecti requiritur cognitio omnis formalitatis & habitudinis necessariæ illius; sed Angelus dicit habitudinem necessariam ad Deum suum Authorem naturalem: ergo necessariò debet cognoscere hanc habitudinem; sed hæc habitudo nequit cognosci necessario, quin necessario quoad *an est* cognoscatur terminus illius: ergo.

4 Dicendum est *tertiò*, Angelum necessariò quoad exercitium diligere se. Hæc conclusio colligitur ex D. Thoma quæst. 60. hujus primæ partis art. 1. & art. 3. Et probatur ratione Div. Thomæ deducta ex quæst. 16. *de Malo* art. 2. ad 6. Nam Angelus cognoscit se necessariò quoad exercitium: ergo etiam amat se necessariò quoad exercitium. Consequentia probatur: nam operatio voluntatis debet esse omninò proportionata cum operatione intellectus, ita id exigente sympathia, quæ datur inter has duas potentias: ergo si Angelus intelligit se necessariò quoad exercitium, etiam debet se amare necessariò quoad exercitium. Accedat nunc Div. Thomas loco citato: *Quantum ad hoc* (inquit) *operatio ejus immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cujus operatio proportionatur operationi intellectus.*

Roboratur hoc: nam ex eo quòd Angelus seipsum necessariò semper intelligat, necessariò sequitur, quòd velit seipsum semper intelligere; sed nequit velle seipsum intelligere, quin velit seipsum amare: ergo si necessariò seipsum intelligit, etiam eadem necessitate seipsum amat. Consequentia est legitima. Et minor est certa: nam idem est velle sibi aliquam perfectionem ac se amare: unde cum intelligere se sit maxima perfectio Angeli, si hanc necessariò quoad exercitium diligit, etiam necessariò quoad exercitium se amat. Major probatur: nam ad omnem actum intellectus circa objectum amabile necessariò sequitur aliquis actus voluntatis; sed ad actum necessarium, quo seipsum intelligit, nequit habere actum, quo velit non intelligere, ut supponitur: ergo necessariò sequitur actus, quo velit seipsum intelligere.

5 Probatur *secundò* ratione: Nam tunc voluntas est necessitata quoad exercitium ad diligendum aliquod objectum, quando ex parte illius nulla apparet ratio mali positivi, aut ex parte ipsius exercitii; sed ita se habet Angelus in ordine ad seipsum: ergo Angelus est necessitatus quoad exercitium ad dilectionem sui. Minor quoad primam partem facilè conceditur ab Adversariis, cum uniformiter nobiscum teneant Angelum esse necessitatum quoad specificationem ad sui dilectionem, quod non posset stare, si appareret respectu sui aliqua ratio mali positivi. Quoad secundam verò partem probatur: nam nequit ex parte exercitii apparere aliqua ratio mali, nisi in ipso exercitio appareat aliquid fastidii seu molestiæ, vel ipsum exercitium sit impeditivum alterius nobilioris exercitii; sed neutrum dici potest: non primum, nam amor proprius non generat Angelo fastidium, sed delectationem: nec secundum, quia amor sui non impedit, sed potius juvat ad dilectionem Dei: ergo nulla apparet ratio mali positivi aut ex parte sui aut ex parte exercitii.

Roboratur hoc: nam propterea nos apprehendere possumus in exercitio nostræ voluntatis aliquid fastidii & molestiæ, quia dum sumus in via, omnes actus exercentur dependenter à potentiis sensitivis, quæ agendo repatiuntur, quæ repassio potest apprehendi ut laboriosa, atque ita molestari: qua ratione voluntas nostra est libera quoad exercitium ad dilectionem sui; sed hoc non habet locum in Angelo: ergo.

6 Dicendum est *quartò*, Angelum esse necessitatum quoad exercitium ad diligendum Deum Authorem naturalem. Ita colligitur ex D. Thoma quæst. 60. art. 5. Et probatur *primò* ratione: nam Angelus diligit se necessariò quoad exercitium: ergo etiam Deum Authorem naturalem. Consequentia probatur: nam Angelus dilectione naturali plus diligit Deum quàm se ipsum: ergo si diligit se necessariò quoad exercitium, etiam Deum Authorem naturalem. Patet consequentia: nam voluntas dum diligit necessariò, operatur quantùm potest. Antecedens verò probatur: nam pars magis amat bonum totius quàm suum; sed Deus habet rationem boni

ni per modum totius continentis omne bonum, & Angelus comparatur per modum boni particularis, & partialis: ergo plus amat Deum quàm se ipsum. ¶ Et confirmatur: Nam charitas perficit naturam Angeli juxta modum ipsius Angeli; sed charitas in Angelo magis inclinat in dilectionem Dei, quàm in se ipsum: ergo naturali & necessaria dilectione plus diligit Deum quàm seipsum. Videatur Div. Thomas loco proximè relato.

7 Probatur alia ratione satis fundamentali, quæ erit major expensio rationis propositæ num. 2. & major confirmatio conclusionis præcedentis. Quæ ut melius percipiatur, tria sunt notanda. Primum est, quòd Angelus ob sui naturalem perfectionem & actualitatem petit, ut ab initio suæ productionis habeat quidquid pertinet ad constituendum eum in actu primo ad hoc, ut absque speciali applicatione Dei possit facilè & promptè prorumpere in omnes suas operationes. Per quod distinguitur ab homine, qui estò petat moveri specialiter à Deo respectu primæ operationis; attamen quia est magis potentialis quàm Angelus, non petit tantam actualitatem, ut semper sit in actu primo ad movendum se.

Secundum est, quòd ut voluntas Angeli seu hominis sit satis constituta in actu primo, requiritur, quòd sit in actu respectu intentionis finis. Et ratio est: quia voluntas non movet se ad media nisi ex intentione finis; juxta illud commune proloquium Philosophorum, & Theologorum, quod ita se habet finis in agibilibus, sicut prima principia in speculabilibus. Unde sicut intellectus movetur specialiter à Deo ad assensum primi principii, ita debet specialiter moveri à Deo ad primam dilectionem & intentionem finis. Et si Angelus petit ob sui actualitatem esse semper in actu, ad hoc ut possit se movere ad omnes alias operationes ad differentiam hominis, sequitur, quod semper & incessanter sit in dilectione & intentione finis. Pro quo habendum est etiam ante oculos id quod diximus num. 2.

Tertium est quod voluntas Angeli ratione suæ maximæ actualitatis, & perfectionis non solùm petit esse semper in actu volitionis respectu boni in communi per modum ultimi finis, sed etiam respectu Dei ultimi finis in particulari. Et ratio hujus desumitur *primò* ex discrimine, quod datur inter hominem & Angelum: nam homo ratione suę potentialitatis incipit ab universalioribus, videlicet à ratione entis, & à ratione boni in communi, & hac ratione satis constituitur in actu primo ad movendum se ex proprio motu ad omnia intelligibilia & diligibilia in particulari, si à Deo specialiter moveatur ad cognoscendum ens in communi, & ad intentionem beatitudinis in communi. Angelus verò ob suam excessivam actualitatem petit, ut habeat cognitionem & amorem ultimi finis in particulari. Secundò desumitur ex eo, quòd intentio cujusvis alterius finis in particulari esset mala ob quam rationem non potest ad eam moveri specialiter à Deo. Aliunde sicut Deus ultimus finis in particulari est, qui primò proponitur Angelo, ut constat ex dictis conclusione secunda, ita Deus ultimus finis in particulari debet ab Angelo primò amari.

8 Ex his formatur ratio satis fundamentalis hujus quartæ assertionis: nam Angelus ex natura sua petit, quod producatur à Deo cum omnibus requisitis ex parte actus primi completi & adæquati ad movendum se in omnibus operationibus naturalibus tàm ex parte intellectus, quàm ex parte voluntatis; sed ut constituatur in actu primo completo ad movendum se in omnibus suis operationibus, petit, quod producatur à Deo sub actu dilectionis ipsius super omnia: ergo petit semper, & incessanter esse sub actu dilectionis Dei finis naturalis super omnia: ergo amor Dei finis naturalis est Angelo omninò necessarius. Hæc ultima consequentia legitimè deducit ex prima: & prima ex antecedenti. Major constat ex primo notabili; & minor ex secundo, & tertio.

§ II.

Opposita sententia cum suis fundamentis.

9. Contra primam, & secundam conclusionem sentit Vazquez disp. 219. cap. 3. num. 8. Et arguitur *primò*: Nam quælibet virtus Angeli est finita & limitata; sed est contra rationem virtutis finitæ & limitatæ esse necessariò in actuali consideratione alicujus objecti: ergo Angelus non est necessitatus ad actualem considerationem sui, & Dei Authoris naturalis. Probatur min. nam virtus finita, & limitata est potentialis; sed de ratione virtutis potentialis est, quod possit separari ab actu secundo: ergo est contra rationem virtutis finitæ & limitatæ esse necessariò in actuali consideratione alicujus objecti.

Et confirmatur *primò*: Nam ad perfectionem Angeli spectat, ejus operationes vitales esse liberas & voluntarias: ergo & quod possit cessare ab omni cognitione, & consequenter à consideratione sui. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam, licèt Angelus esset necessitatus ad aliquam actualem cognitionem, non opus esset, quod necessariò esset determinatè in aliqua, sed vagè: ergo non petit esse determinatè in cognitione sui.

Ad argumentum respondetur, quod de ratione virtutis infinitæ ita est esse in actuali consideratione sui, quòd sit sua intellectio per essentiam, & quòd nullatenus possit separari à suo actu secundo. Unde non erit contra rationem virtutis finitæ, limitatæ, & potentialis, quod sit semper in aliquo actu secundo, dummodo distinguatur realiter ab illo, & possit divinitus ab eo separari: ut liquet in animali, quòd semper est in motu cordis: & in Sole, qui semper illuminat. Ita ergo potest contingere in Angelo, qui estò sit naturaliter in actuali consideratione sui, & Dei Authoris naturalis, non propterea argui debet virtutis infinitæ.

Ad primam confirmationem respondetur; quod cognitio, qua Deus se cognoscit, est vitalis, item visio beata est vitalis; & tamen non est contra earum perfectionem esse necessarias, & non liberas. ¶ Ad secundam satis constat ex dictis: quia Angelus debet esse determinatus ad cognitionem determinatam, eo quòd à seipso non potest determinari ad illam.

10 Contra tertiam, & quartam conclusionem sentiunt ex Thomistis Ferrara 3. Contra gent. cap. 109. Joannes à Sancto Thoma, Contenson. Et ex Societate Vazquez, Martinon. Herrera in præf. q. 12. sect. 1. Echavarria disp. 8. cap. 4. & alii. Pro qua.

Arguitur *primò* ex D. Thoma 1. 2. q. 10. art. 1. ad 2. ubi ait: *Non oportet, quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solùm quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi:* ergo juxta Div. Thomam solùm voluntas divina semper est in actu volendi.

Ad hoc argumentum respondetur, D. Thomam non negare, sed potius affirmare, quod voluntas creata, dum habet certam dispositionem ad amandum aliquod objectum, semper, & incessanter illud amet, ut contingit in voluntate beati in ordine ad objectum beatificans, & in voluntate Angelica in ordine ad se, & ad Deum finem naturalem. Si verò in voluntate creata non adsit specialis hæc dispositio, nullum objectum amat necessariò quoad exercitium. Et hæc est mens Div. Thomæ.

11 Arguitur *secundò*: Nam voluntas Angeli non necessitatur quoad exercitium ad illum actum, in quo potest apparere aliqua ratio mali; sed in dilectione sui potest apparere aliqua ratio mali: ergo Angeli voluntas non est necessitata quoad exercitium ad dilectionem sui. Minor probatur: Tum quia talis actus est finitus & limitatus: ergo potest apparere in eo aliqua ratio mali. Tum etiā: quia dilectio sui potest apprehendi ut impeditiva exercitii libertatis: ergo potest apprehendi sub ratione mali. Patet consequentia: nam exercitium libertatis est maximum bonum voluntatis. Tum denique: quia potest obstare aliis actibus, quibus voluntas Angeli potest exerceri: ergo in dilectione sui apparet aliqua ratio mali. Patet consequentia: quia fortè est impeditiva majoris boni.

Respondetur distinguendo majorem *in quo potest apparere aliqua ratio mali* positivi aut privativi, concedo majorem, negativi, nego minorem. Et distinguitur min. *aliqua ratio mali* positivi aut privativi, nego minorem; negativi, concedo minorem. Et negatur consequentia. Contra quam distinctionem nulla ex tribus probationibus urget. Non prima: nam bonum creatum, ex eo quòd

quòd sit finitum, solùm petit habere aliquam rationem mali negativi; & si ad eum diligendum non est specialis ratio, etiã potest apprehendi aliqua ratio mali positivi. Ad id autem quod non habet aliquam rationem mali positivi, sed tantùm negativi, benè potest voluntas creata necessitari quoad exercitium, dummodo adsit ad hoc specialis ratio, ut contingit in amore beatifico, & in dilectione naturali, qua Angelus diligit seipsum. *Nec secunda*: nam quando aliquis actus versatur circa objectum dignum amore necessario, & cognitum, ut tale, exercitium libertatis circa illud non potest apparere sub ratione mali, ut liquet in amore beatifico; maximè si non impediat exercitium libertatis circa alia objecta, vel non impediat dilectionem majoris boni. Et hæc omnia habet dilectio naturalis Angeli, qua diligit se ipsum: nam in primis Angelus est dignus amore necessario, præcipuè proprio, ob rationem datam in nostra assertione; deinde non impedit exercitium libertatis erga alia objecta, sicut nec amor beatificus impedit exercitium libertatis erga objecta creata, & cognitio, qua Angelus cognoscit seipsum, non impedit cognitionem aliorum objectorum; & tandem dilectio sui non impedit dilectionem Dei Authoris naturalis, quæ reverà est dilectio majoris boni, sed potius juvat ad illam, sicut cognitio sui juvat ad cognitionem Dei. Per quod constat ad tertiam.

12 Arguitur *tertiò* (& procedit specialiter contra quartam conclusionem) Nam si ob aliquam rationem Angelus amaret Deum necessariò quoad exercitium, maximè quia amat se necessariò, & dependet essentialiter à Deo; sed hæc ratio non urget: ergo non amat Deum necessariò quoad exercitium. Minor probatur: nam amor alicujus connexi cum alio non arguit amorem illius, cum quo connectitur.

Confirmatur: Dilectio naturalis Dei est incompossibilis cum ejus odio; sed Angeli mali Deum odio habent: ergo non diligunt eum amore naturali. ¶ Augetur difficultas: nam cùm dæmon sit per peccatum aversus à Deo fine supernaturali, nequit esse conversus ad Deum finem naturalem, aliàs esset simul conversus, & aversus ab eo: ergo Angelus non est necessitatus quoad exercitium ad dilectionem Dei naturalem.

Ad argumentum respondetur dicendo, quòd Angelus amat Deum finem naturalem necessario quoad exercitium, non solùm quia dependet ab eo essentialiter, sed etiam quia ratione suæ ultimæ actualitatis petit constitui in actu primo completo ad diligenda omnia alia objecta; & non constituitur in eo nisi per intentionem efficacem ultimi finis in particulari, qui est Deus Author naturalis.

13 Ad confirmationem respondetur, Angelos malos odio habere Deum ut justum Judicem, quatenus ab eo privantur fœlicitate supernaturali & ab eodem ut agente supernaturali torquentur. Cum quo rectè cohæret, quòd Deum ament ut bonum universale totius naturę & conservatorem sui *esse*. Quam solutionem desumpsimus ex D.Thoma in præf. quæst. 60. art. 5. ad 5. ¶ Ad augmentum difficultatis respondetur, quòd non repugnat Angelum esse aversum à Deo fine supernaturali; & conversum ad Deum finem ultimum naturalem; dummodò conversio hæc non sit dilectio illius super omnia appretiativè & omninò efficax adhuc in linea naturali: & hoc modo dæmones diligunt Deum finem naturalem. Pro cujus intelligentia notandum est, quòd dilectio Dei super omnia & omninò efficax adhuc in linea naturali, debet secum afferre, ut obediatur Deo omnibus modis & quoad omnia, in quibus ipsa lex naturalis præcipit, sivè dictat esse obediendum. At quia inter dictamina luminis naturalis continetur hoc, nempè *Obediendum est Deo, & cuilibet superiori legitimè præcipienti*, consequens est, ut hujusmodi lex dictet saltèm indirectè, quòd obediendum est Deo in ordine ad præcepta supernaturalia. Ex quo infertur, quòd Angelus frangens directè aliquod præceptum supernaturale, nequit remanere cum dilectione naturali super omnia appretiativè, quia hæc supponit subjectum omninò paratum ad adimplenda præcepta supernaturalia, quando vires suppetunt. Unde nec talis dilectio, quæ existit in statu peccati quoad entitatem, respicit Deum finem naturalem ut finem absolutè ultimum. Et hac ratione non repugnat, quòd in dæmonibus detur conversio ad Deum finem naturalem cum aversione à fine supernaturali.

DUBIUM. II.

Utrùm Angelus possit per se primò directè, & immediatè peccare contra legem naturalem?

EX dictis dubio præcedenti facilè deducitur resolutio hujus difficultatis. Circa quam duplex versatur sententia. Prima est affirmativa, quam tenent Scotistę cum suo Subtili Doctore in 2. dist. 23. quæst. unica, & Recentiores Societatis cum Suarez lib. 3. *de Angelis* cap. 7. num. 6. Secunda est negativa, quam defendit D. Thomas locis infrà referendis, quem sequuntur N. Salm. in præf. disp. 9. dub. 2. & 3. & alii Thomistæ.

§. I.

Sententia communis Thomistarum.

14 DIcendum est, Angelum non posse directè peccare contra legem naturalem. Hæc conclusio probatur *primò* clarissimis testimoniis D. Thomæ. Nam in hac 1. part. quæst. 63. art. 1. ad 3. ait: *Naturale est Angelo, quòd convertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quòd est principium naturalis esse. Sed quòd convertatur in ipsum, secundùm quòd est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est amore gratuito, à quo averti potuit peccando*. Ergo juxta D. Thomam Angelus nequit directè peccare contra finem naturalem. Item quæst. 16. *de Malo* art. 3. universaliter asserit, primum peccatum Angeli non potuisse cõsistere in aliquo pertinente ad ordinem naturæ. Et art. 5. ad 10. ait: *Liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile quantùm ad naturalia sua, sed solùm habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quæ potest converti, vel ab eis averti*.

Deinde probatur ratione fundamentali ex prædictis testimoniis deducta: Nam Angelus necessariò amat Deũ Authorem & finem naturalem: ergo non potest peccare contra ipsum ut Authorem & finem naturalem; sed peccare contra legem naturalem est peccare contra Deum Authorem & finem naturalem: ergo Angelus non potest peccare contra legem naturalem. Antecedens constat ex dictis dubio præcedenti. Et consequentia probatur: nam amor Dei super omnia ut finis supernaturalis excludit omne peccatum contra Deum finem supernaturalem, itaut licet cum prædicto amore possit compati libertas in ordine ad media, id est ad eligendum hoc, vel illud medium, non tamen manet libertas ad eligenda media contraria tali fini: v. g. quia beatus est omninò necessitatus ad diligendum Deum finem supernaturalem, nequit eligere media moraliter opposita huic fini, licèt maneat liber ad amandum hoc, vel illud medium conducens ad talem finem: ergo amor Dei super omnia ut Authoris & finis naturalis excludit omne peccatum contra Deum Authorem & finem naturalem.

15 Huic rationi respondent *primò* Adversarii, negando antecedens: Existimant enim, Angelum non esse necessitatum quoad exercitium ad diligendum se, & Deum finem & Authorem naturalem. Sed hoc evasio præoccupata & impugnata manet ex dictis dub. præced. quin sit necesse addere.

Respondent *secundò*, Angelum necessariò amare Deum ut Authorem naturalem amore concupiscentiæ, quo amat Deum ut bonum sibi, & ut ab eo conservetur, secus verò amore amicitiæ. Porrò amor amicitiæ. Dei finis naturalis est, qui excludit omne peccatum, non tamen amor concupiscentiæ.

Sed hæc solutio etiam manet impugnata ex dictis à num. 6. Nam amor, quo Angelus necessariò diligit Deum finem naturalem, est non solùm amor concupiscentiæ sed etiam amor amicitiæ: ergo hujusmodi amor excludit omne peccatum. Antecedens probatur: Tum quia Angelus plus diligit Deum finem & Authorem naturalem quàm seipsum, ut cum Div. Thoma probavimus loco citato; sed eo ipso nequit esse amor præcisè concupiscentiæ: nam dum quis amat aliquod bonum, ut bonum sibi, plus diligit seipsum, cùm illud amet propter seipsum: ergo amor, quo Angelus necessariò diligit Deum finem naturalem, est amor amicitiæ. Tum

etiam: nam prædictus amor debet terminari ad Deum ut ultimum finem naturalem, ut constat ex dictis num. 7. sed amor terminatus ad Deum finem naturalem non solùm est amor concupiscentiæ, sed etiam amor amicitiæ: ergo. Minor probatur: nam hujusmodi amor est super omnia: qua ratione amor charitatis, quo diligimus Deum finem supernaturalem, est amor amicitiæ: ergo est amor amicitiæ.

Diximus *amor amicitiæ*: qui non intelligendus est de strictâ amicitia, propter ea quæ docent N. Salm. tract. 19. disp. 1. dub. 4. Sed de amore amicitiæ minùs strictę, qui coincidit cum amore benevolentiæ, quo diligitur Deus super omnia, qui quoad præsens in idem recidit.

16 Probatur insuper alia ratione ex aliis locis D. Thomæ deducta: Nam nequit dari aliquod peccatū in voluntate, quin aliquis defectus moralis pręcedat in intellectu; sed in intellectu angelico nequit pręcedere aliquis defectus moralis circa agibilia ordinis naturalis: ergo Angelus nequit directè peccare contra finem naturalem. Major ex infrà dicendis dub. 7. satis constabit: minor verò probatur: nam omnis defectus intellectus reducitur ad errorem, ignorantiam, aut inconsiderationem; sed nullus ex his defectibus habet locum in Angelo circa agibilia naturalia: ergo. Minor quoad primam & secundam partem satis liquet: nam Angelus habet scientiam habitualem & species omnium rerum naturalium sivè ordinis speculativi sivè ordinis practici: ergo non habet locum in eo error aut ignorantia. Quoad *tertiam* suadetur: nam Angelus est necessitatus quoad exercitium ad actualem considerationem Dei Authoris & finis naturalis, ut diximus dub. præced. sed ex hac actuali consideratione Dei manet determinatus ad considerandum actu omnia agibilia circa finem, quoties occasio eorum occurrerit, ut contingit in visione beata, quæ est necessaria consideratio Dei finis supernaturalis, & hac ratione beatus manet determinatus ad considerandum actu omnia agibilia circa prędictum finem, quoties occasio eorum occurrerit: ergo neque potest præcedere in ejus intellectu defectus moralis inconsiderationis.

17 Nec apparet quid valeant huic rationi respondere Adversarii, si præsupponantur in præs. quę dicta sunt dub. præced. nisi dicant: quòd Angelus tantùm est necessitatus ad actualem considerationem Dei speculativam, secus verò ad considerationem practicam.

Sed contrà est: Nam Angelus ea cognitione cognoscit Deum necessariò, qua cognoscit illum ut ultimum finem naturalem, & qua movetur ad amandum eum super omnia: ergo hujusmodi cognitio est practica & non tantum speculativa. ¶ Et confirmatur: nam quia cognitio, qua Angelus cognoscit se ipsum, est comprehensiva, cognoscit Deum necessario; sed ut sit cognitio comprehensiva, etiam desideratur, quòd cognoscatur Deus practicè & affectivè, aliàs cognitio non esset tanta in ratione cognitionis, quantum est objectum in ratione cognoscibilis: ergo.

18 Probatur alia ratione: nam ita se habent Angeli inter naturas intellectuales creatas sicut corpora cœlestia inter alia corpora sublunaria; sed corpora cœlestia sunt adeò perfecta, ut sint omninò indefectibilia in suis operationibus naturalibus: ergo etiam Angeli sunt indefectibiles in suis operationibus naturalibus.

Neque effugies vim hujus rationis, si dicas cum Suario loco suprà relato, esse notam disparitatem inter corpora cœlestia & Angelos: siquidem illa tantum habent operationes naturales & necessarias, Angeli verò sunt liberi.

Non (inquam) effugies vim suprà dictæ rationis. Nam non est contra naturam intellectualem & liberam, quòd sit necessitata quoad exercitium in ordine ad finem naturalem, immò ita id exigit ratione suę perfectionis natura Angelica: ergo quamvis corpora cœlestia solum habeant operationes necessarias, & Angeli liberas, debet excludi ab Angelis omnis defectus moralis in ordine ad finem naturalem, sicut à corporibus cœlestibus excluditur omnis defectus in suis operationibus naturalibus.

19 Ultimò probatur conclusio: Nam non repugnat aliqua creatura intellectualis, cui sit connaturaliter debitus amor Dei super omnia finis naturalis: ergo etiam est possibilis creatura, cui repugnet peccatum intra ordinem naturæ; sed hæc creatura est Angelus defactò existens: ergo Angelus nequit peccare contra finem naturalem. Antecedens videtur certum: nam si nulli creaturæ esset debitus, non esset naturalis, sed supernaturalis, quia supernaturale dicitur id, quod est suprà debitum cujusvis creaturæ creatæ, aut creabilis. Prima consequentia legitimè deducitur ex antecedenti propter dicta in prima ratione. Minor subsumpta probatur: nam creatura intellectualis possibilis, cui naturalitèr sit debitus amor Dei super omnia finis naturalis, est aliquis Angelus etsi perfectior nunc existentibus; sed si dabilis est Angelus ex possibilibus, cui sit debitus amor Dei super omnia finis naturalis, etiam est debitus Angelo defactò existenti: siquidem est ejusdem immaterialitatis cum eo, habetque de formali tantam actualitatem ac ille haberet: ergo Angelo defactò existenti debitus est amor Dei super omnia finis naturalis.

§. II.

Fundamenta oppositæ opinionis.

20 Arguitur *primò* authoritate: Nam D. Hieronym. Epist. 146. ad Damas. ait: *Solus Deus est, in quem peccatum non cadit: cætera, cum sint liberi arbitrii, in utranque partem possunt suam flectere voluntatem.* ¶ Confirmatur ex D. Thoma in præs. quæst. 63. art. 1. ad 2. ubi ait: *Corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita neque in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed suprà actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.* Idem tradit in 2. dist. 23. quæst. 1. art. 1. ubi inquit: *Impossibile fuit ut servata libertate liberi arbitrii, alicui creaturæ conferretur, ut secundum conditionem suæ naturæ peccare non posset:* Ergo cum Angeli sint liberi in ordine naturali, consequens est, quòd in prædicto ordine sint defectibiles. Accedit ad hæc, quòd Patres nulla facta mentione ordinationis creaturæ ad finem supernaturalem, absolutè negant possibilitatem alicujus creaturæ ab intrinseco impeccabilis.

Ad argumentum cum confirmatione respondetur, quòd ex libertate creaturę tantùm sequitur, non esse absolutè & omninò indefectibilem in omnibus suis operationibus, quod salvatur per hoc, quòd sit defectibilis directè circa finem supernaturalem, & indirectè circa finem naturalem. Nec aliquid aliud deducitur ex D. Hieronym. & D. Thom. Cum quo componi valet, quod non possit deficere directè circa finem naturalem propter rationes traditas pro nostra conclusione. ¶ Ad additamentum respondetur, quòd ut Patres, non facta mentione ordinationis ad finem supernaturalem, possent absolutè proferre, quòd nulla creatura est indefectibilis, satis erat, quòd omnis creatura sit ex natura sua ordinabilis in prędictum finem, erga quem nulla est absolutè indefectibilis.

21 Sed dices: Id, quod convenit alicui secundùm ordinem naturæ & in ordine ad finem illius, absolute illi convenit, quamvis ex providentia supernaturali oppositum ei conveniat: sicut quia Angelus est incorruptibilis, quia intra ordinem naturæ nullam habet causam suæ corruptionis, propterea dicitur absolutè incorruptibilis, quamvis supernaturaliter possit à Deo destrui: ergo si Angelus est indefectibilis intra ordinem naturæ, etiam est absolutè indefectibilis, estò ut elevatus ad ordinem supernaturalem sit defectibilis; sed hoc est contra communem sententiam SS. PP. ergo.

Respondetur, quòd Angelum esse destruibilem solùm convenit ei supernaturaliter attenta potentia Dei absoluta, ideòque absolutè de eo verificatur, quòd ex natura sua est immortalis: At Angelus ita est indefectibilis directè intra ordinem naturæ, quòd sit directè defectibilis secundùm communem providentiam ordinis supernaturalis & intra prædictum ordinem, & indirectè intra ordinem naturalem. Et hac ratione absolutè potest proferri, quòd est defectibilis.

22 Arguitur *secundò*: Nam peccatum contra præceptum supernaturale est etiam contra præceptum naturale; sed Angelus peccare potest contra pręceptum supernaturale: ergo etiam contra præceptum naturale. Major, in qua est difficultas, probatur: nam posito præcepto supernaturali, lex naturalis præcipit illud observare: ergo

qui

qui transgreditur præceptum supernaturale, etiam violat legem naturalem observationem præcepti supernaturalis præscribentem.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd lex naturalis non præcipit directè observationem præcepti supernaturalis, sed tantùm indirectè, ideoque qui transgreditur præceptum supernaturale, ex vi hujus solùm delinquit indirectè intra ordinem naturalem, quod nos non negamus.

23 Arguitur *tertiò:* Nam si Angelus esset impeccabilis directè contra præcepta naturalia, etiam esset impeccabilis contra præcepta supernaturalia; sed hoc est falsum: ergo est peccabilis contra legem naturalem. Sequela probatur: nam ideò per nos est impeccabilis contra præcepta naturalia, quia petit esse semper in actuali dilectione Dei finis naturalis; sed ex hoc infertur, Angelum esse impeccabilem contra præcepta supernaturalia: ergo si est impeccabilis contra præcepta naturalia, etiam contra præcepta supernaturalia. Minor probatur: nam amor Dei Authoris naturalis opponitur cum quolibet peccato gravi etiam in ordine supernaturali: siquidem vera amicitia propter aliquem titulum opponitur cum vera inimicitia etiam ex alio titulo: nemo enim potest esse amicus & inimicus alicujus personæ sub diversis formalitatibus.

Et confirmatur: Nam ex vi prædictæ rationis sequitur, Angelum non posse peccare adhuc indirectè contra finem naturalem: quia violationi indirectæ contra finem naturalem opponitur amor naturalis Dei super omnia.

Ad argumentum satis constat ex dictis num. 12. quod dilectio Dei super omnia finis naturalis opponitur cum omni peccato, dum est talis formaliter super omnia, secus verò quando solum perseverat talis dilectio naturalis Dei quoad entitatem. Porrò dilectio Dei super omnia ut finis naturalis solùm perseverat formaliter, dum conjungitur cum dilectione Dei super omnia ut finis supernaturalis, vel quando non adest peccatum directè contra finem supernaturalem. Si verò Angelus peccat contra finem supernaturalem, tunc adest dilectio Dei naturalis quoad entitatem, sed non est absolutè & simplicitèr super omnia adhuc in linea naturali, ut diximus numero citato, neque est ibi sub formalitate veræ amicitiæ, quia ad hanc requiritur amor Dei super omnia formaliter ut talis. ¶ Ex his etiam respondetur ad confirmationem, quòd dilectio Dei super omnia formaliter ut talis adhuc in linea naturali opponitur violationi indirectæ contra finem naturalem, non verò sumpta præcisè quoad entitatem. Ex quibus infertur, quòd si Angelus non peccaret contra finem supernaturalem, aut non esset elevatus ad prædictum finem, sed esset in puris naturalibus conditus, tunc necessario haberet amorem Dei naturalem super omnia formaliter ut talem, & nulla posset esse transgressio præcepti.

24 Arguitur *quartò:* Dœmones quotidie peccant contra legem, & finem naturalem invidendo, detrahendo, & nocendo hominibus: ergo Angeli possunt peccare contra legem naturalem.

Ad hoc respondent communiter Thomistæ, hæc peccata & alia similia, quæ directè sunt contra legem naturalem, dœmones exequi ex odio Dei ut Authoris supernaturalis: ideòque directè solùm esse contra legem supernaturalem, licèt indirectè sint contra legem naturalem.

DUBIUM III.

Utrùm repugnet creatura essentialiter impeccabilis?

25 OCcasione dubii præcedentis hoc communiter excitant in præsenti Scholastici. Pro quo notandum est, tripliciter posse excogitari naturam aliquam ex se impeccabilem: vel quia ejus voluntas est prima regula honestatis, & hac ratione solus Deus est impeccabilis; vel quia non est capax dictaminis rationis, & hoc pacto bruta peccare non possunt; vel quia superiori regulę ita subjecta est ex natura sua, ut ab ea deflectere non possit; & de hac creatura procedit hoc dubium.

Supponimus tamen tanquàm certum de fide, nullam dari defactò creaturam intellectualem, quę ex se sit impeccabilis. Et colligitur ex illo Job 4. *In Angelis suis reperit pravitatem quantò magis hi, qui habitant domos luteas?* Ubi affirmatur, naturam Angelicam & humanam defactò peccasse. Idem passim docent SS. PP. qui videri possunt apud Gonetum. Supponimus deinde, per donum aliquod gratuitum extrinsecè adveniens posse aliquem reddi simpliciter impeccabilem, ut liquet in beatis & humanitate Christi. Propterea inquirimus, an sit possibilis creatura, quę essentialiter sit impeccabilis?

Circa quam difficultatem duplex est Authorum sententia. Prima asserit, hujusmodi creaturam ex natura sua & essentialiter impeccabilem esse possibilem. Pro hac referuntur Magist. in 1. dist. 44. cap. 2. Okam ibidem quęst. unic. N. Bachon in 2. dist. 38. art. 2. Mai. in 2. dist. 23. quęst. 2. concl. 2. Gabriel quęst. unic. art. 2. concl. 2. & ex Recentioribus Ripalda tom. 1. *de Ente supernaturali* disp. 23. à sect. 7. & apud ipsum Valentia, Becanus, Henrice, plurésque alii ex Societate, cum quibus consentit Scotus in 2. dist. 23. quæst. unic. §. *Dico igitur*, ubi in fine ait, nullum esse fundamentum efficax ad negandam hujusmodi creaturæ impeccabilis possibilitatem, licèt fateatur magnum esse authoritatis pondus.

Secunda defendit hujusmodi creaturam metaphysicam repugnantiam involvere. Ita communiter Theologi, quibus suffragantur N. Salmant. in præf. disp. 9. dub. 1. Pro qua stare videntur plures Patres, ut infrà videbimus, dum eorum testimonia expendemus.

§. I.

Resolutio dubii ex mente SS. PP. & D. Thomæ.

26 DIcendum est, repugnare metaphysicè creaturam intellectualem essentialiter impeccabilem. Probatur hæc conclusio ex SS. PP. qui explicantes illud Apost. ad 1. Timoth. 6. *Qui solus habet immortalitatem*, non solùm id intelligunt de immortalitate, quæ opponitur physicæ destructioni, sed etiam de ea quæ opponitur morti morali per peccatum. Ita D. Ambros. *de Fide* cap. 3. ex prædictis infert: *Ergo corruptionis & mortis, etiamsi non moriatur aut peccet, capax est omnis creatura.* Clariùs id docet D. August. contra Maximin. lib. 3. cap. 12. *Cuicunque naturæ rationali præstatur, ut peccare non possit, non est hoc naturæ proprium, sed gratiæ: & per hoc solus Deus habet immortalitatem, qui non cujusquam gratia, sed natura sua, nec potuit, nec poterit aliqua mutatione peccare.* Idem tradit Hieronym. epist. 146. ad Damas. *de Filio prodigo.*

27 His testimoniis tripliciter occurrunt Adversarii. Primò dicunt, in illis non negari omni creaturæ immortalitatem, utcumque, sed immortalitatem à se, & sine dependentia ab alio modo quo eam habet Deus. Secundò ajunt, quòd ideo Deus dicitur solus immortalis & impeccabilis, quia omnis creata justitia comparata cum Deo quasi injustitia potest existimari. Tertiò asserunt, Patres in prædictis locis solùm de creaturis existentibus, non de possibilibus loqui.

Sed econtrà est: Quia nulla ex his evasionibus est juxta mentem SS. PP. Non prima: nam sicut creaturam non esse Deum est per se notum, ita creaturam non esse impeccabilem à se; sed Patres non intendunt probare creaturam non esse Deum, sed hoc supponunt: ergo non tantùm volunt excludere impeccabilitatem à se, sed etiam impeccabilitatem absolutam. Præsertim: nam si creatura redditur impeccabilis, hoc non habet ex conditione suæ naturæ, sed ex dono gratiæ, ut inquit D. August. ergo juxta Div. August. nulla creatura potest esse impeccabilis ex natura sua sivè impeccabilitate à se; sivè impeccabilitate dependenter ab alio, aliàs inutilis esset recursus ad donum gratiæ.

Nec secunda: nam PP. suprà relati jam supponunt, nullam creaturam esse capacem impeccabilitatis per essentiam & increatæ: item supponunt, quod omnis justitia creata, etiam proveniens ex dono gratiæ, comparata cum Deo injustitia reputatur: ergo in prædictis testimoniis excludunt ab omni creatura creata & creabili impeccabilitatem absolutam ex natura sua, cujus creatura est capax per gratiam.

Nec tertia: Tum quia Patres loquuntur de omni crea-

creatura in universali; sed sub *omni creatura* comprehenditur etiam omnis creatura possibilis: ergo sentiunt nullam creaturam possibilem esse ex natura sua impeccabilem. Tum etiam: nam de solo Deo affirmant esse ex natura sua impeccabilem; sed prædicta particula est exclusiva omnis creaturæ creatæ & creabilis: ergo. Tum denique: quia eadem ratio militat in omni creatura possibili, ac in creatura defactò existenti, ut infrà patebit.

28 Probatur insuper aliis testimoniis PP. in quibus videntur inferre peccabilitatem in creatura ex ipsa creaturæ ratione, seu ex eo quòd facta est ex nihilo. Ita D. August. cap. 3. *de Fide ad Petrum*, quem locum uberrimè pertractans D. Fulgentius ibi ait: *Ideo creaturas à Deo factas deficere posse peccando, quia ex nihilo conditæ sunt.* D. Greg. 25. Moral. cap. 5. *Ex eo itaque, quòd creatura est, deorsum ire habet.* Denique Damasc. lib. 2. *de Fide* cap. 3. cum præmisisset, Angelos ex bono in malum mutabiles esse, hanc subdit rationem: *Quod enim creatum est, mutationi quoque subsit, necesse est.* Quę verba expendens ait: *Omne creatum vertibile, solum autem increatum invertibile. Intellectualis igitur natura ut rationalis potestate libera est: ut creata verò vertibilis, potestatem habens proficiendi in bono, & in deterius prolabendi.* Ex quibus testimoniis non solùm infertur mutabilitas ut sic, sed etiam mutabilitas per peccatum ex ratione communi creaturæ liberæ, seu ex eo quod facta est ex nihilo; sed omnis creatura intellectualis possibilis est libera & facta ex nihilo: ergo nulla creatura intellectualis possibilis est juxta mentem PP. ex natura sua impeccabilis.

29 Tandem probatur nonnullis ex innumeris testimoniis D. Thomæ. Nam in hac 1. p. quæst. 63. art. 1. ait: *Dicendum, quòd tàm Angelus, quàm quæcunque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicunq; creaturæ hoc convenit, ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ.* Et postquàm hujus rationem subdit, ita concludit: *Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest: in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum conditionem suæ naturæ.* Sed quia in hoc testimonio videtur loqui de creaturis defactò existentibus, licèt possit applicari possibilibus, probatur ex his, quæ docet quæst. 24. *de Verit.* art. 7. in 2. argum. *Sed contra*, ubi ait: *Proprietas naturæ superioris non potest inferiori naturæ naturaliter convenire nisi in superiorem naturam convertatur. Sicut non potest fieri, quod aqua naturaliter sit calida, nisi convertatur in naturam ignis, vel aeris. Sed habere indefectibilem bonitatem est divinæ proprietas naturæ: ergo non potest esse quod alicui alteri naturæ conveniat naturaliter, nisi in divinam naturam convertatur, quod est impossibile.* Id expressiùs docet in corpore ejusdem articuli his verbis: *Respondeo dicendum, quòd nulla creatura nec est, nec esse potest, cujus liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat, quòd peccare non possit:* ergo juxta D. Thomam nulla est dabilis creatura intellectualis, quæ essentialiter sit impeccabilis.

§. II.

Ratio fundamentalis D. Thomæ.

30 Probatur *primò* ratione D. Thomæ, quam affert loco proximè relato ex 1. part. Nam virtus, quæ non est regula suæ operationis, nec hujusmodì regulam habet inseparabiliter sibi conjunctam, potest deficere à rectitudine debita tali operationi, subindeque peccare; sed nulla voluntas potest à Deo produci, quę sit regula suę operationis, vel ex natura sua habeat sibi illam conjunctam: ergo nulla voluntas potest produci, quæ sit ex natura sua impeccabilis. Major explicatur ratione, & exemplo. Ratione: nam actus solùm petit necessariò procedere conformis virtuti operativæ, à qua immediatè exit: ergo si principium proximum non est regula moralitatis, non petit necessariò evadere conformis tali regulæ. Et ideo quia Deus solus est formaliter ipsissima regula moralitatis, est essentialiter indefectibilis. Vel beatus, quia illam habet connexivè & inseparabiliter, necessario petit cum illa conformari. Exemplo: nam si manus artificis esset ipsa regula incisionis, artifex non posset nisi rectè lignum scindere; sed quia in artifice creato oppositum contingit, ideo accedit ei prædictam incisionem aliquando esse rectam, & aliquando obliquam.

Minor verò probatur: nam regula operationibus voluntatis debita, est ultimus finis, quia finis ultimus se habet in practicis sicut primum principium in speculativis: unde sicut principium primum regulat omnes conclusiones, ita ultimus finis omnes operationes; sed nulla voluntas creata est suus ultimus finis, neque ex natura sua petit esse conjuncta suo ultimo fini maximè supernaturali: ergo nulla voluntas potest à Deo produci, quæ sit regula suæ operationis, vel ex natura sua habeat sibi illam conjunctam.

31 Huic rationi respondent Adversarii negando maj. quia conformitas cum regula operationis potest oriri ex eo, quod voluntas habeat ex natura sua talem determinationem, ut si talis regula ab intellectu proponatur, petat conformari cum illa, quin sit necesse, quod sit ipsa regula operationis, vel habeat sibi conjunctam talem regulam.

Qui ita respondent, reverà non callent rationem D. Thomæ, & sic hæc evasio manebit satis impugnata, si iterum fulciatur: nam nulla potest esse voluntas creata, quæ sit ex natura sua determinata ad conformandum se cum regula moralitatis, nisi ex natura sua petat omnia principia requisita ad talem conformitatem; sed nulla est possibilis voluntas creata, quæ ex natura sua petat omnia principia requisita ad conformandum se cum regula moralitatis: ergo nulla voluntas est producibilis, quæ ex natura sua petat conformari cum regula moralitatis: Minor probatur: nam præcipua regula moralitatis est ultimus finis supernaturalis: ergo sola illa voluntas petit ex natura sua omnia principia ad conformandum se cum ultimo fine supernaturali, quæ est determinata ad amorem Dei super omnia ultimi finis supernaturalis; sed nulla voluntas potest produci, quæ ex natura sua petat amorem Dei super omnia ultimi finis supernaturalis, quia hoc est proprium solius voluntatis supernaturalis, qualis est divina: ergo.

32 Respondent Adversarii, hoc ratiocinium solùm probare, nullam voluntatem creatam aut creabilem habere determinationem absolutam ad conformandum se regulæ, non verò tollere ab ea, quòd habeat determinationem conditionatam, nempè ad hoc, ut si ei proponatur regula operationum, & habeat omnia principia requisita ad amorem Dei supernaturalem, petat cum illa conformari. Ad hanc autem necessitatem conditionatam, prout ab absoluta distinguitur non requiritur, quòd intellectus habeat naturaliter cognitionem rerũ supernaturalium, sed sufficit, quod si talis cognitio supernaturalis adsit, & aliunde habeat sufficientiam expeditam, necessitata maneat voluntas ad sequendum ductum supernaturalem, vel ad non se disconformandum positivè cum prædicta regula. Hoc autem non repugnat omni voluntati possibili, quia potest produci aliqua, quæ solum specificetur à bono honesto.

Sed contrà est *primò*: Nam nulla voluntas potest produci, quæ, adhuc stante debita propositione finis ultimi supernaturalis cum omnibus principiis sufficientibus ad se conformandum cum prædicto fine, sit ex natura sua determinata ad conformitatem cum illo: ergo nulla voluntas potest produci, quæ ex natura sua habeat determinationem aut absolutam, aut conditionatam ad se conformandum cum regula operationum moralium. Antecedens probatur: nam si hoc ita esset, stante propositione per fidem, & supposito in ea habitu charitatis, esset determinata omninò ad dilectionem Dei supernaturalem super omnia: hæc enim est unica determinatio ad excludendum omne peccatum circa finem supernaturalem, sed adhuc supposito habitu charitatis, & propositione per fidem, nulla voluntas creata potest produci, quæ sit omninò determinata ad dilectionem Dei supernaturalem super omnia: siquidem solus Deus clarè visus necessitat voluntatem ad amandum Deum finem supernaturalem: ergo.

33 *Secundò* & præcipuè: Nam repugnat voluntas creata specificata adæquatè à bono præcisè honesto: ergo nulla voluntas creata potest produci, quæ ex natura sua sit determinata sivè absolutè, sivè conditionatè ad se conformandum cum regula operationum moralium. Consequentia est legitima. Tum quia si non specificatur adæquatè à bono honesto, necesse est, quòd respiciat pro objecto adæquato non solùm bonum honestum, sed etiam utile, delectabile, & apparens, subindeque non sit de-

terminata præcisè ad bonum honestum. Tum etiam: nam ob oppositam rationem docent Adversarii, posse dari voluntatem creatam, quæ sit ex natura sua determinata ad se conformandum cum regula operationum moralium. Antecedens verò probatur: nam nullus intellectus potest produci, qui non habeat pro objecto adæquato verum in tota sua universalitate: ergo nulla potest produci voluntas, quæ non habeat pro objecto adæquato bonum in tota sua universalitate. Antecedens est certum: nam propterea intellectus nunc existens respicit pro objecto adæquato omne ens & omne verum, quia caret materia, quæ ratio tenet in omni intellectu possibili, ut ex se liquet. Consequentia verò probatur: Tum quia voluntas est appetitus rationalis proportionatus cum intellectu: ergo si nullus est possibilis intellectus, qui non respiciat pro objecto adæquato verum in tota sua universalitate, nulla est etiam possibilis voluntas, quæ non respiciat pro objecto adæquato bonum in tota sua universalitate. Tum etiam: quia voluntas, utpotè potentia cœca & consequens intellectum, nullum habere potest limitativum circa suum objectum nisi ex parte intellectus: ergo idem quod priùs.

34 Nec refert, si dicas cum Scoto, Rada, aliisque Recentioribus, non repugnare Deum producere naturam intellectualem non liberam.

Non (inquam) refert: Tum quia hæc controversia procedit de natura intellectuali libera. Tum etiam: quia non potest fingi Angelus aut homo, qui careat libertate, nisi ex eo, quòd careret voluntate, estò habeat intellectum: vel ex eo quòd haberet voluntatem omninò determinatam ad quodlibet objectum in particulari, eo modo quo beatus ratione visionis beatæ est omninò determinatus ad diligendum Deum (nam posse produci alium hominem, vel Angelum alterius speciei ab homine & Angelo nunc existentibus, qui non habeant, aut petant intellectum & voluntatem, omninò chimæricum existimamus) sed neutrum dici potest: nō primum, quia repugnat natura intellectualis cum intellectu sine voluntate aut sine existentia ad illam: hac enim ratione demonstrant Theologi Deum habere voluntatem. Videantur, quæ diximus tract. 4. disp. 1. dub. 1. præsertim num. 8. Maximè: quia dato casu quòd per miraculum posset produci natura intellectualis sine voluntate, quam semper exigit, adhuc radicaliter esset defectibilis, quia peteret voluntatem ejusdem rationis cum nostra, & idem dic de prædicta natura spirituali comparativè ad intellectum.

Nec secundum: nam repugnat voluntas creata non libera: ergo etiam repugnat voluntas creata omninò indefectibilis. Antecedens probatur: tum ex D. Bernardo tract. *de Gratia & lib. arbit.* ubi ait: *Ubi voluntas, ibi libertas.* Et ex Damasc. lib. 2. *de Fide* cap. 3. *Id omne quod ratione utitur, arbitrii quoque libertate præditum est.* Tum etiam: nam repugnat voluntas, quæ non respiciat pro objecto adæquato bonum in communi, ut probavimus num. præced. sed voluntas respiciens bonum in communi, est essentialiter libera: siquidem supponit judicium indiferens intellectus proponens quodlibet objectum in particulari sub ratione *boni* & *mali*: ergo.

§. III.

Aliæ duæ rationes.

35 PRobatur *secundò* ratione D. Thomæ, quam latè expendit loco suprà relato *de Veritate*. Et potest ad hanc brevem formam reduci: Nam nulla voluntas potest produci, quæ habeat in se omnem rationem boni: ergo nulla voluntas potest produci, quæ ex se sit impeccabilis. Consequentia probatur: nam omnis voluntas creata & creabilis respicit pro objecto adæquato bonum in tota sua latitudine: ergo si non habet in se immobiliter omnem rationem boni, nequit immobiliter, sed defectibiliter procedere in rectitudine suarum operationum. Consequentia probatur: nam agens particulare respiciens bonum in particulari nequit procedere indefectibiliter in attingentia illius, nisi ratio talis boni immobiliter ei conveniat, ut inductivè potest ostendi in naturalibus & artificialibus: ergo idem dicendum est de voluntate respiciente bonum in communi.

Explicatur hæc ratio: Nam in idem recidit, voluntatem aliquam esse ex natura sua indefectibilem circa bonum in communi, prout ambit bonum naturale & supernaturale, ac habere ex natura sua omnia principia indefectibilia tendentia in prædictum bonum; sed in idem recidit habere ex natura sua hæc principia, ac habere in se omnem rationem boni (quod repugnat voluntati creatæ) ergo repugnat voluntas creata ab intrinseco indefectibilis. Major videtur certa: Tum quia si principia non sunt indefectibilia, poterunt deficere in suis operationibus, ut ex se constat. Tum etiam: quia actio provenit secundùm similitudinem sui principii proximi: unde si principium non est indefectibile, nec actio erit absolutè indefectibilis. Quocircà dixit D. Thomas loco citato *de Veritate*, quòd ex defectu principiorum actionis *causatur actionis defectus*.

Minor verò probatur: nam inter principia indefectibilia circa bonum in communi, prout ambit naturale & supernaturale, computari debent principia supernaturalia; sed in idem recidit habere ex natura sua hæc principia, ac habere in se omnem rationem boni: ergo. Minor probatur: nam idem est ex natura sua petere hæc principia, ac esse supernaturalem; sed idem est substantiam aliquam esse supernaturalem, ac habere in se omnem rationem boni: quia nulla substantia præter divinam potest esse supernaturalis, ut diximus tract. *de Visione Dei*: ergo.

Hæc ratio benè perpensa potest reduci ad priorem, ideoque eodem modo respondent Adversarii. Sed eorum solutio exposita est ejusdem impugnationibus mutatis terminis, ab eisque supersedemus, ne acta iterum agamus.

36 Tandem probatur alia ratione D. Thomæ loco citato *de Verit.* ad hanc methodum redacta: Nam omnis creatura petit produci ex nihilo: ergo nulla potest produci creatura intellectualis, quæ ex natura sua sit indefectibilis. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: tum ex testimoniis PP. relatis num. 28. quæ si vim aliquam habent in creaturis existentibus, etiam in possibilibus. Tum etiam: Nam omnis creatura, quia petit produci ex nihilo, est defectibilis in suo *esse*; sed creatura, quæ est defectibilis in suo *esse*, est etiam defectibilis in sua operatione: siquidem modus operandi sequitur modum essendi: ergo nulla creatura potest produci, quæ ex natura sua sit indefectibilis.

37 Huic rationi multipliciter respondent Adversarii. Primò dicunt, primum antecedens esse impertinens ad suadendam conclusionem, eo quòd aliquid esse factum ex nihilo idem est, ac esse creaturam, ideoque probaret idem per idem.

Sed contrà: Nam non est idem *esse hominem* ac esse risibilem, nec probare risibilitatem per rationalitatem esset probare idem per idem: ergo nec est idem formalissimè aliquid *esse creatum* ac esse factum ex nihilo, ac proinde probare defectibilitatem ex eo, quòd aliquid sit factum ex nihilo, non est idem ac eam probare ex conceptu formalissimo *creaturæ*. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: ideo antecedens est verum, quia rationalitas est ratio à priori risibilitatis; sed produci ex nihilo est ratio à priori creaturæ, ut creatura est, & creatura, ut est facta ex nihilo, est ratio à priori defectibilitatis: siquidem ex hoc principio, *Creatura est facta ex nihilo*, optimè deducitur & à priori, quòd non est actus purus, quòd est quid causatum & limitatum, & consequenter quòd est creatura, & tandem defectibilitas est proprietas creaturæ ut est facta ex nihilo: ergo.

38 Secundò dicunt, quòd ex primo antecedenti illegitimè deducitur consequens, si intelligatur de defectibilitate morali, cùm plus inferatur, quàm continetur in antecedenti: nam ex eo quòd natura est defectibilis in *esse*, solùm potest inferri quòd est defectibilis in operatione quoad *esse* physicum; sed posse deficere moraliter stante *esse* physico, ex quo antecedenti infertur?

Contrà: Tum quia per vos ex mutabilitate quoad *esse* infertur defectibilitas operationis quoad *esse* physicum: ergo etiam sequitur defectibilitas moralis in operando. Probatur consequentia: nam multoties præcipitur entitas physica operationis, ut dum præcipitur præcepto positivo actus cujuslibet virtutis; sed transgressio hujus præcepti consistit in eo, quòd non ponatur physicè actus præceptus: ergo si ex defectibilitate quoad *esse* sequitur rectè defectibilitas in *operari* physicè, etiam in *operari* mo-

ra-

raliter. Tum etiam: nam si ex defectibilitate quoad *esse* rectè infertur defectibilitas quoad substantiam operationis, etiam sequitur quoad modum operandi: ergo etiam sequitur defectibilitas moralis. Antecedens probatur: nam major est defectibilitas quoad *esse*, quam quoad modum operandi, cum *non esse* opponatur contradictoriè cum *esse*, & totaliter illud destruat, quod non habet defectibilitas quoad modum operandi: ergo si ex defectibilitate quoad *esse* rectè arguitur defectibilitas quoad substantiam operationis, etiam quoad modum operandi.

39 Sed oppones: Major est defectibilitas per anihilationem, quàm per corruptionem; & tamen ex eo quòd aliquid sit defectibile per anihilationem, non sequitur esse defectibile per corruptionem, ut liquet in Angelo: ergo. *Adde*: Quia non est adeò certum, quòd defectibilitas quoad *esse* sit major, quàm defectibilitas quoad modum operandi moraliter, & ideò dixit Christus de Juda: *Melius erat illi, si natus non fuisset.*

Ad objectionem respondetur, majorem esse veram, quando minor defectibilitas fundatur in majori, secus verò quando non fundatur. Defectibilitas per corruptionem ex genere non fundatur supra defectibilitatem per anihilationem, quia ad hanc sufficit conceptus communis *creaturæ*, & ad illam requiritur materia, & non utcumque, sed non satiata totaliter per formam; & quia hæc non habet locum in Angelo, propterea est anihilabilis, & non corruptibilis. At modus operandi fundatur supra modum essendi; & si talis modus est modus operandi liberè & moraliter, sequitur modus operandi defectibilis in linea libera & morali. Et ideò rectè arguitur ex defectibilitate in essendo defectibilitas non solùm in substantia operationis, sed etiam in modo operandi liberè & moraliter.

Ad additamentum respondetur, quòd major est defectibilitas in *esse*, quàm defectibilitas quoad modum operandi seu moralis. Quia, stante *esse* operationis, datur capacitas ad aliquam bonitatem moralem, & defactò datur aliqua bonitas physica, quod de *non esse* illius nequit verificari: quia, ut dicit commune proloquium, *Nullius entis, nullæ sunt qualitates.* Verba Christi debent intelligi secundùm modum loquendi, ut ait D. Hieronym. citatus à D. Thoma super Math. ad illa verba. Pro quo sciendum est cum Angelic. Præcept. loco relato, quòd *non esse potest dupliciter sumi; vel secundùm se, vel per comparationem ad aliud. Secundùm se non est eligibile, ut dixit August. Sed per comparationem ad aliud est eligibile, ut dicit Hieronym. Quia hoc non est aliquid in natura, sed secundùm apprehensionem.* Unde, juxta sensum horum trium Doctorum, *non esse* potest esse majus bonum, sed hoc intelligi debet in nostra apprehensione, quatenus removet nos à miseriis. At Judæ melius erat *esse* secundùm se, quàm *non esse*. Sic D.Thomas in predicto loco.

40 Tertiò dicunt, quòd si ex eo, quòd substantia est facta ex nihilo, sequitur esse defectibilem in *esse*, & ex hoc principio deducitur esse defectibilem in operatione tàm physica, quàm morali; sequitur, quod sicut Angelus est indefectibilis naturaliter in *esse*, etiam naturaliter sit indefectibilis in operando: & sic dæmones non peccaverunt de lege ordinaria.

Sed contrà: Nam ex defectibilitate extraordinaria Angeli in suo *esse* rectè deducitur aliqua defectibilitas in operatione; sed hæc nequit esse de lege extraordinaria: ergo ex defectibilitate Angeli in *esse* rectè deducitur defectibilitas naturalis in operatione. Minor probatur, tum quia libertas, quam petit habere, naturaliter petit verti in bonum & malum: ergo ex indefectibilitate extraordinaria in *esse* rectè deducitur defectibilitas naturalis in operatione. Tum etiam: quia si hoc effugium aliquid convinceret, sequeretur esse necessarium miraculum ad hoc, ut Angelus peccaret, sicut est necessarium ad hoc, ut annihilaretur: ergo Deus esset author peccati. Tum denique: quia hoc ipso quòd Angelus existat, necessariò connectitur cum suo *esse*; sed potentia libera nequit necessariò connecti cum sua operatione: ergo optimè deducitur defectibilitas naturalis in operando ex defectibilitate naturæ de potentia absoluta.

§. IV.

Argumenta oppositæ sententiæ.

41 Arguitur *primò*: Non repugnat voluntas creata, cujus objectum adæquatum sit præcisè bonum honestum: ergo non repugnat voluntas creata, quæ peccare non possit. Antecedens probatur: tum quia *voluntatem esse per visionem beatam determinatam ad bonum honestum* dicit aggregatum finitum & limitatum: ergo non repugnat hoc alicui voluntati creatæ secundùm se. Tum etiam: nam licèt in nobis detur sensus communis, qui omnia sensibilia attingere possit, dantur nihilominus sensus particulares, qui non omnia sensibilia attingere valeant, sed unusquisque aliquod sensibile peculiare, ut patet in sensibus externis: ergo pariter licèt voluntas, quæ modò datur, omne bonum attingere valeat, non repugnat alia voluntas magis contracta, quæ solum bonum honestum attingere possit.

Ad hoc argumentum respondetur, negando antecedens, propter rationes traditas pro nostra assertione. Ad cujus primam probationem dicendum est, quòd licèt determinatio ad bonum morale in aggregato ex visione beatifica & voluntate creata non dicat infinitam perfectionem, dicit tamen illam in voluntate simplici. Et ratio disparitatis est: quia perfectio superioris naturæ optimè potest participari accidentaliter & cum finitudine ab aliqua natura inferiori: & sic aggregatum resultans ex tali natura, quæ se habet ut substratum, & ex accidenti, quod se habet ut participatio formalis, potest esse quid finitum & limitatum. Maximè quia ratione prædicti accidentis per modum dispositionis prædicta voluntas potest esse conjuncta & connexa cum summo bono & regula moralitatis. At nulla voluntas, quæ non sit divina, independenter à quacumque elevatione potest esse regula moralitatis, nec habere in se vel esse conjuncta aut connexa cum summo bono; & ob hanc rationem licèt voluntas beati sit impeccabilis, secus verò ulla voluntas secundùm se sumpta. Et hujusmodì arguendi modus, qui passim reperitur apud Adversarios in aliis materiis, retorquetur facillimè pluribus instantiis, quas alibi adduximus.

Ad *secundam* respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Et ratio hujus discriminis est evidens: nam sensus, quicunque ille sit, recipitur in organo corporeo, & ob hoc limitatur juxta majorem vel minorem immaterialitatem ad attingenda objecta determinata. Cæterùm cùm omnis voluntas creata, sivè creabilis sit spiritualis, nullo organo corporeo innixa, neque possit limitari ab intellectu, inde est, quòd debet respicere pro objecto adæquato bonum in communi, prout præscindit à naturali & supernaturali, ab honesto & delectabili. Et si hæc probatio aliquid suaderet, probaret utique, quòd defactò datur voluntas, cujus objectum sit tantùm bonum honestum, sicut defactò datur illa diversitas sensuum, quia ejus existentia conduceret ad majorem pulchritudinem universi.

42 Arguitur *secundò*: Natura spiritualis est nobilior, quàm corporalis; sed datur aliqua natura corporea, quæ ex natura sua non habeat defectibilitatem in motu, qualis est natura cœli: ergo potest dari natura intellectualis ex natura sua indefectibilis. ¶ Et confirmatur: Nam in natura sensitiva sensus est determinatus ad proponendum ejus appetitui bonum sensibile ut *bonum*, & malum sensibile ut *malum*: ergo etiam potest produci intellectus, qui sit determinatus ad proponendum bonum morale ut *bonum*, & malum morale ut *malum*: ergo tunc voluntas erit determinata ad sequendum bonum morale, & ad fugiendum malum morale. Hæc ultima consequentia patet ex prima: nam nullus appetitus potest prosequi malum sub ratione *mali*. Prima verò ex antecedenti; aliàs natura intellectualis esset pejoris conditionis, quàm brutalis.

Ad argumentum respondetur cum Div. Thoma quæst. sæpè citata *de Verit.* art. 7. ad 1. quòd cœli habent solùm pro objecto aliquod bonum particulare sibi proportionatum. At nulla potest produci voluntas, quæ habeat pro objecto adæquato bonum aliquod particulare. Et hac ratione licèt corpora cœlestia sint indefectibilia in suis operationibus, secus verò ulla voluntas creata seu creabilis. Per quod etiam patet ad confirmationem.

nem. Et si hoc argumentum cum confirmatione aliquid probaret, suaderet utique, dari defactò naturam intellectualem ex natura sua omninò impeccabilem, sicut defactò dantur cœli indefectibiles in suis operationibus, & natura brutalis determinata ad bonum sensibile ut *bonum*. Neque ex hoc sequitur, prędictas naturas esse conditionis melioris natura intellectuali. *Sicut enim* (inquit D. August. lib. 12. *de Civit. Dei* cap. 1.) *melior est natura sentiens, etiam cùm dolet, quàm lapis, qui nullo modò dolere potest; ita rationalis natura præstantior est, etiam misera, quàm illa, quę rationis, vel sensus est expers, & in quam proinde non cadit miseria.*

43 Arguitur *tertiò*: Nam ideò repugnaret natura intellectualis creata ex se impeccabilis, quia esset producta ex nihilo, quia non haberet in se omnem rationem *boni*, & tandem quia nequit esse sua regula moralitatis; sed nullum ex his capitibus suadet repugnantiam prædictæ naturæ: ergo potest Deus illam producere. Probatur minor quoad primum membrum: Tum quia si produci ex nihilo esset ratio sufficiens prædictæ repugnantiæ, non posset adhuc per gratiam reddi impeccabilis, cum persistat eadem radix. Tum etiam: quia gratia, charitas, & adhuc virtutes morales naturales sunt ex se indefectibiles, licèt factæ sint ex nihilo. Quoad secundum membrum etiam probatur: nam Angelus in primo instanti non potest peccare; & tamen non habet omnem rationem *boni*: ergo. Quoad tertium etiam probatur: nam intellectus noster & angelicus non sunt ipsa regula suæ operationis; & tamen intellectus noster non potest errare circa prima principia, ut dicit Arist. 2. Metaph. neque Angelus circa verum speculativum: ergo.

Et confirmatur: Nam Angelus ex se est impeccabilis directè circa finem naturalem; & tamen est productus ex nihilo, non habet omnem rationem boni naturalis, nec est ipsa regula moralitatis: ergo etiam potest produci natura intellectualis, quæ absolutè sit indefectibilis.

Ad argumentum respondetur, concedendo majorem, & negando minorem. Cujus probationes nihil convincunt contra nos. Non prima, pertinens ad primum membrum: Nam estò gratia non réddat naturam creatam ex se impeccabilem, potest tamen impedire, ne defectibilitas oriatur, quę ex natura sua petit oriri. Unde estò non possit auferre à natura, quod sit facta ex nihilo; potest tamen connectere ipsam naturam cum summo bono & prima regula moralitatis; quod sufficit, ut reddat illam accidentaliter impeccabilem. Nec ob hoc patitur aliquam violentiam: quia impedire, ne oriatur à natura aliqua imperfectio meliorando illam per communicationem alterius majoris perfectionis, non est inferre illi violentiam. Sicut impedire, ne à natura humana Christi Domini pullulet subsistentia propria per communicationem alterius superioris subsistentiæ, non est inferre illi violentiam, sed elevare naturam.

Nec secunda, pertinens ad idem membrum: Nam licèt gratia, charitas &c. sint factæ ex nihilo, attamen non versantur circa bonum in communi, sed sunt determinationes ad bonum morale, & participationes formales vel virtuales Dei, & ejus virtutum; ideoque debent influere in operationem bonam moraliter, sicut ob oppositam rationem habitus pravus nequit elicere operationem bonam, quia est determinatio ad malum morale. At voluntas omnis creabilis ex una parte petit esset ex nihilo, & ex alia non est determinata ad speciale bonum, neque est specialis participatio voluntatis divinæ sicut, nec defactò creata, & ideò petit esse defectibilis.

Probatio pertinens ad secundum membrum facilè dispellitur. Nam estò Angelus in primo instanti non habeat ex se omnem rationem *boni*, petit tamen determinationem specialem à summo bono: quia Deo authori speciali competit constituere naturam angelicam in actu primo completo, ut possit se ipsum movere; ad quod requiritur, ut à Deo moveatur specialiter in prima sui operatione tàm ex parte intellectus, quàm ex parte voluntatis. Sed de hoc operosius dub. seq.

Ad probationem: quæ pertinet ad tertium membrum: Respondetur, intellectum humanum ex se esse ipsam regulam radicalem in ordine ad attingenda prima principia naturalia: quia supposita notitia terminorum, & habitu primorum principiorum, qui in primo instanti usus rationis producitur ab intellectu agente, manet determinatus ad versandum rectè circa illa. Idem dicendum est de Angelo circa verum speculativum: quia ejus immaterialitatis maxima petit attingere comprehensivè, & sine discursu omne verum speculativum: ideòque quod in nobis facit habitus principiorum circa ea, facit in Angelo scientia, quæ est eminenter habitus principiorum. Præterquamquod uterque intellectus est determinatus prout sic ad aliquod objectum particulare, non verò ad verum in tota sua latitudine: & sic potest retorqueri argumentum.

Ad confirmationem respondetur, quod Angelus propter suam immaterialitatem petit habere virtualiter, & defactò habet principia indefectibilia circa bonum naturale: quia hæc ex terminis non excedunt exigentiam naturæ creatæ, cum sint ordinis naturalis. At determinatio connaturalis ad bonum supernaturale arguit infinitatem, ex eo quod est supernaturalis, & nulla determinatio ad bonum supernaturale queit esse connaturalis substantiæ nisi divinæ.

DUBIUM IV.

Utrùm Angeli peccare potuerint in primo suæ creationis instanti.

HOc dubium meritò proponitur immediatè post præcedentia, quia etiam conducit, ad enucleandam peccabilitatem aut impeccabilitatem Angeli. Sed ante ejus resolutionem aliqua prælibare oportet, quod §. immediatè sequenti præstamus.

§. I.

Aliquæ suppositiones.

44 SUpponendum est *primò* (ut detur locus quęstioni, & ne hanc cum alia confundamus) Angelos non fuisse beatos in primo instanti suæ creationis beatitudine supernaturali ultima, & perfecta. Ita D. Thomas in hac 1. part. quæst. 62. art. 1. Diximus *supernaturali*: quia fuisse beatos beatitudine naturali est expressa sententia D. Thomæ loco citato. Cujus ratione probatur: nam perfectissimæ creaturæ debetur perfectissima perfectio intra ordinem naturæ; sed Angelus est perfectissima creatura, nec potest produci alia superior in immaterialitate formali: ergo ei debetur perfectissima perfectio naturalis inter creatas: sed hæc est beatitudo naturalis; sicut inter res supernaturales beatitudo supernaturalis: ergo beatitudo naturalis est Angelo debita; sed perfectio exacta à natura Angelica debetur ei ratione suæ immaterialitatis in primo instanti suæ productionis: ergo fuit beatus beatitudine naturali in primo instanti suæ productionis.

Confirmatur *primò*: Nam consumata perfectio naturalis naturæ intellectualis consistit in perfecta conjunctione illius cum primo principio, & ultimo fine naturali per intellectum, & voluntatem, sicut de perfectione & beatitudine supernaturali in suo tractatu solet dici; sed hæc perfectio Angelo debetur, cum gaudeat tertio illo gradu immaterialitatis sæpè in hoc Opere repetito, ratione cujus petit esse semper in actuali cognitione sui, & Dei authoris naturalis: ergo.

Confirmatur *secundò*: Nam beatitudo naturalis debet consistere in perfectissima operatione ejusdem ordinis; sed Angelus in primo suæ productionis instanti habuit perfectissimam operationem ordinis naturalis: ergo à principio suæ productionis fuit beatus beatitudine naturali. Major (præterquamquòd expresè traditur ab Arist. & Div. Thoma, & admittitur à Theologis & Philosophis) satis constat à paritate beatitudinis supernataralis. Minor verò probatur: nam hæc perfectissima operatio est cognitio perfectior, quæ de Deo authore naturali haberi potest, & amor ipsius naturalis; sed has operationes Angelus habuit à principio sui *esse*, cum sit totaliter necessitatus ad eas, ut vidimus dub. 1. ergo.

45

45 Sed obiicies *primò*: Nam Angelus inferior non habuit cognitionem & amorem perfectissimum naturalem Dei, cum Angelus superior perfectius illum intelligat & amet: idemque dicendum est de Angelo supremo existenti, cum sit possibilis alius perfectior: ergo si in cognitione perfectissima Dei consistit beatitudo, sequitur, quòd Angelus non fuit beatus beatitudine naturali.

Sed hæc objectio debilima est. Nam perfectior est visio clara Dei, quam habuit anima Christi; & non propterea alii beati desinunt esse beati beatitudine supernaturali & perfecta. Item beatitudo naturalis debet consistere in cognitione & amore naturali perfectiori, quem Angelus potest habere. Angelus autem inferior non potest aliam cognitionem & amorem naturalem Dei habere præter eum, quem defactò habet. Unde vel concedendum est beatitudinem naturalem esse ei impossibilem, vel dicendum est illam habuisse à primo instanti suæ conditionis.

46 Sed dices: Angelo inferiori adhuc est possibilis alia cognitio naturalis Dei perfectior; quàm cognitio necessaria illius; sed hanc vel non habuit à principio suæ creationis, vel potuit illam non habere, & sic nobis non constat illam habuisse: ergo. Major probatur: nam cognitio Dei, quam Angelus potest habere per comprehensionem totius universi, perfectior est ea, quam habuit præcisè per suam substantiam; sed illam, utpotè liberam, non habuit à primo instanti, vel saltem nobis non constat illam habuisse, cum posset illam habere: ergo.

Respondetur, beatitudinem naturalem non consistere in quacumque operatione perfectiori, sed in ea, quæ est simul necessaria & inamissibilis: omnia enim hæc sunt de conceptu beatitudinis naturalis & supernaturalis. Illa autem cognitio perfectior, quam Angelus de Deò potest habere, quæque excedit cognitionem habitam præcisè per suam substantiam, non est inamissibilis, cum sit totaliter libera, ut replica supponit. Unde non in hac, sed in illa debet consistere.

47 Sed replicabis: Nam si Angelus à principio suæ creationis ex vi illius habuit suam beatitudinem naturalem, quia fuit creatus cum omni perfectione sibi debita, fieret inde, quòd etiam homo esset beatus, quia etiam est creatus cum omnibus perfectionibus sibi debitis, ne dicatur, quòd Deus fuit diminutus in perfectione illius; hoc esse falsum ipsa experientia testatur ergo.

Respondetur cum D.Thoma loco citato, ubi sic ait: *Sic igitur dicendum, quòd quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus. Quia perfectionem hujusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo.* Cujus discrimen patebit ex solutione sequenti.

48 Respondetur *secundò* illi primæ objectioni adductæ num. 45. quòd licèt Angelus superior perfectiùs cognoscat Deum authorem naturæ quàm Angelus inferior, hic excessus solùm est materialis, non formalis, cùm conveniant in eodem gradu formali immaterialitatis. Cumque aliàs Angelus inferior non possit habere illam individualem cognitionem, quam superior Angelus habet per suam substantiam, inde est, quod in cognitione naturali Dei, quam quilibet Angelus habet per suam substantiam, consistit sua beatitudo naturalis; hanc habuit Angelus à primo instanti sui *esse*: ergo & beatitudinem naturalem. Alitèr contingit in homine, qui gaudet inferiori gradu immaterialitatis, ut sæpè diximus, nec in hoc statu potest cognoscere Deum per suam substantiam. Quando verò acquirat homo suam beatitudinem naturalem, non pertinet ad præsentem locum definire. Videantur nihilominus N. Salm. in tract. 9. disp. ultima per totam.

49 Obiicies *secundò*: Nam de ratione beatitudinis naturalis maximè Angeli est inamissibilitas; sed dœmones illam non habent: ergo nec illam unquam habuerunt. Idemque dicendum est de bonis, cum sint æquales in prima conditione suæ productionis.

Ad hanc objectionem respondetur, quòd beatitudo naturalis potest considerari dupliciter. Vel in *esse* physico, vel in *esse* morali. In *esse* physico dicit entitatem physicam prædictorum actuum: in *esse* morali dicit illos, ut ordinatos ad finem supernaturalem. Est tamen hæc differentia, quòd in hujusmodi actibus primo modo sumptis consistit beatitudo quoad substantiam, sed in *esse beatitudinis* consistit in illis secundo modo acceptis. Igitur omnes Angeli habuerunt in primo instanti suæ productionis illos actus secundùm utranque considerationem, ideoque fuerunt beati beatitudine naturali utroque modo accepta, quia ordinati fuerunt ad finem supernaturalem. Cæterum quia in dœmonibus defuit prædicta ordinatio in secundo instanti impeditaque fuit per peccatum, inde est, quod non fuit in illis beatitudo in *esse beatitudinis*, non tamen defuit quoad substantiam seu in *esse* physico *actus*, cum sint necessarii quoad exercitium, ut suprà vidimus. Nec inconvenit deficere in *esse* morali, dum non deficiat in *esse* physico: quia estò hoc sit contra rationem beatitudinis simpliciter talis, & absolutè ultimæ, qualis est ultima supernaturalis, secùs verò contra rationem beatitudinis secundum quid, & in illam liberè ordinabilis, qualis est beatitudo naturalis.

50 Diximus etiam suprà num. 44. *ultima & perfecta*: nam si sermo sit de beatitudine supernaturali imperfecta, qualis est beatitudo, quam in via habere possumus, & quæ consistit vel in actu fidei, aut alterius doni supernaturalis, vel in actu charitatis, ut tradunt N. Salm. cum omnibus Theologis tract. 9. dub. 1. append. ad secundam disput. procul dubio illam habuerunt in primo suæ conditionis instanti: quia hos actus perfectè elicuerunt, ut omnes fatentur.

Restat verò probare nostram suppositionem: Nam si Angelus ab initio suę creationis fuisset beatus beatitudine ultima & consumata, nullus posteà posset peccare, neque beatitudinem unquam amisisset; sed plures Angeli defactò peccavere, & consequenter beatitudinem hanc non habuerunt: ergo nullus fuit beatus beatitudine ultima & consumata. Major probatur: nam beatitudo ultima supernaturalis, quæ consistit in clara visione Dei, reddit beatum ab intrinseco impeccabilem, & impotentem amittere gratiam & beatitudinem per peccatum propriæ voluntatis: ergo nullus Angelus posset in secundo instanti peccare.

51 Supponendum est *secundò*: Angelum non peccasse in primo instanti suæ creations. Hæc suppositio constat ex illo Judæ Apost. 1. ubi dicitur: *Angelos, qui non servaverunt suum principatum, sed reliquerunt suum domicilium.* Et ex illo Ezech. 28. ubi de Lucifero ait: *Perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ.* Hæc etiam fuit perpetua sententia Patrum & Conciliorum, & propterea D. Thomas in hac 1. part. quæst. 64 art. 5. ait de opinione contraria: *Ideo à Magistris hæc opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est.*

Quibus suppositis: videndum superest, an Angelus de potentia Dei absoluta potuerit peccare. Duplex est præcipua sententia. Prima est affirmativa, quam tenent Scotus in 2. dist. 5. quæst. 2. Aureolus dist. 4. art. 2. & 3. Okam quodlib. 2. quæst. 6 Bachon. 2. dist. 23. art. 3. quos sequuntur Scotistæ, Nominales, Bachonistæ, & communiter Recentiores Societatis. His subscribunt Suarez lib. 1. cap 2. & Tannerus hìc, quatenus docent, Angelum posse peccare physicè, licèt non moraliter.

Secunda est negativa. Hanc defendit Div. Thomas 1. part. quæst. 63. art. 5. & cum eo omnes Thomistæ, quos supervacaneum est recensere. Hanc eandem sententiam docent D. Bonav. in 2. dist. 3. part. 2. art. 1. Hugo Victor. Alensis, Henricus, Durandus, & Ægidius: Et ex Societate Granados, Arrubal, & Turrianus.

§. II.

Prælatio sententiæ Thomisticæ.

52 Dicendum est, implicare contradictionem, quòd Angelus peccet in primò instanti suæ creationis. Et probatur ratione D. Thomę loco suprà allegato, quæ sic efformatur: Nam si Angelus in primo instanti suę creationis peccaret, peccatum illius tribueretur Deo; hoc repugnat: ergo repugnat metaphysicè Angelum peccare in primo instanti. Major probatur: nam prima operatio, quæ incipit cum *esse* rei, est ab agente, à quo habet *esse*: ergo si prima operatio Angeli esset peccaminosa, tribueretur Deo. Antecedens probatur: nam prima operatio, quæ incipit cum *esse* rei, est quasi corollarium illius: ergo est ab agente productivo ipsius rei. Hac enim ratione motus cordis, & motus naturalis gravium, & levium est ab agente gravium & levium.

Ex

Et ob eandem rationem claudicatio alicujus tibiæ claudæ primo incipiens cum *esse* rei (ut hic utamur exemplo D. Thomæ) tribuitur agenti productivo ipsius rei, & tibiæ claudæ.

53 Huic rationi communiter respondent Adversarii, principium hoc D. Thomæ non tenere in operatione vitali simul & libera, sed tantùm in operatione necessaria & non vitali. Prima autem operatio voluntatis Angelicæ debet esse vitalis & libera, cùm sit meritoria, & hac ratione non debet tribui specialiter Deo Angelum producenti.

Contra est *primò*: Nam in primis non est contra rationem operationis vitalis & liberæ, quod ita procedat à principio intrinseco elicitivè, ut simul procedat à principio extrinseco applicativè; deinde prima operatio vitalis & libera debet procedere à Deo ut à specialiter applicante ad eam: ergo debet tribui Deo. Major est certa, si vera est doctrina tradita à Thomistis circa prædeterminationem physicam. Minor vero, in qua tantùm est difficultas, probatur: Tum authoritate D. Thomæ 1. 2. quæst. 109 art. 2. ad 1. ubi ait: *Homo est dominus suorum actuum & volendi, & non volendi propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam: sed quòd deliberet, vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, oportet quòd hoc fit per deliberationem præcedentem; & cùm hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc, quòd liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, scilicet à Deo.* Idem tradit in eadem parte quæst. 9. art. 4. ubi docet, primum actum intellectus, & voluntatis debere procedere à Deo tanquam à speciali movente & applicante. Tum ratione: nam si voluntas Angeli non applicaretur à Deo specialiter ad primam sui operationem, esset agens & passum respectu ejusdem & secundùm idem: siquidem ageret ut applicata à se primam operationem, & in se illam reciperet; hoc autem repugnat: ergo in prima sui operatione vitali & libera petit specialiter applicari à à Deo. Hac ratione docent communiter Philosophi, vivens moveri specialiter à generante ad motum cordis.

54 Contrà est *secundò* (per quod doctrina præcedens radicitùs explicatur) nam qui tenetur movere specialiter ad dictamen practicum, movens efficaciter ad primum actum liberum voluntatis, etiam movet specialiter ad ipsum actum liberum voluntatis; sed Deus tenetur specialiter applicare ad primum dictamen practicum movens efficaciter ad primum actum liberum voluntatis: ergo etiam movet specialiter ad primum actum liberum voluntatis. Major est certa, & supponitur ex dicendis infrà dub. 7. §. 1. Minor vero probatur: nam Deus tenetur constituere quamlibet creaturam, maximè Angelum, in actu primo completo ad se movendum in omnibus suis operationibus: sed dictamen practicum efficaciter movens ad actum voluntatis est necessariò prærequisitum ad illum, ut loco citato fusè probabimus: ergo debet ad illud specialiter à Deo moveri.

Roboratur hoc: nam Angelus nequit à seipso moveri ad dictamen practicum præcedens primum actum voluntatis: ergo specialiter debet à Deo moveri. Antecedens probatur: nam primum dictamen practicum debet præcedere omnem actum voluntatis: ergo ad illud nequit Angelus moveri à seipso. Antecedens probatur: tum quia nihil volitum quin præcognitum. Tum etiam: quia prior est intellectus in exercitio quàm voluntas; sed idem ordo reperiri debet inter actus intellectus & voluntatis ac inter illorum objecta & potentias: ergo primum dictamen practicum debet præcedere omnem actum voluntatis. Quam impugnationem desumpsimus ex D. Thoma in hac 1. part. quæst. 82. art. 4. ad 3. ubi ait: *Non oportet procedere in infinitum. Sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est, quòd præcedat apprehensio: sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium consiliandi & intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Arist. dicit in 8. Ethic. Et per hunc modum ostendit, quòd non est procedere in infinitum.* Pro quo videnda omnino sunt, quæ dicemus loco proximè relato, & quæ diximus tract. 5 disp. 2. dub. 1. per totum, maximè §. 5.

55 Contrà est *tertiò* (per quod adhuc magis radicitùs expenditur doctrina præcedens) Nam voluntas Angeli, semel quòd elevetur ad ordinem supernaturalem, debet constitui à Deo specialiter in actu primo completo ad operandum in prædicto ordine; sed natura Angeli, hoc ipso quod elevetur ad ordinem supernaturalem, & constituatur in actu primo completo ad operandum, petit, ut constituatur sub dilectione Dei supernaturali super omnia: ergo debet moveri specialiter à Deo ad dilectionem Dei supernaturalem super omnia; sed hæc excludit omne peccatum actuale: ergo primus actus Angeli nequit esse peccaminosus. Hæc ultima consequentia constat. Minor subsumpta supponitur. Major constat ex dictis num. 7. Minor verò probatur: nam ad hoc ut natura Angelica constituatur in actu primo completo ad exercendas omnes suas operationes in ordine naturali, necesse est, quòd constituatur specialiter à Deo sub actuali cognitione & amore Dei finis naturalis, ut vidimus loco proximè relato: ergo ut constituatur in actu primo completo ad exercendas omnes suas operationes supernaturales, debet constitui specialiter à Deo in actuali cognitione & amore Dei finis supernaturalis. Patet consequentia: nam gratia elevat naturam Angelicam juxta modum connaturalem ipsius naturæ, ut tradit D. Thomas in hac 1. part. quæst. 62. art. 3. ad 2.

Et confirmatur hoc: Nam ad naturam hominis spectat, quando instat prima operatio, quod constituatur specialiter à Deo sub amore finis, ut sit sufficienter constitutus in actu primo ad hoc, ut possit seipsum movere ad omnes suas operationes, & electionem mediorum: ergo potiori titulo hoc concedendum est Angelo sivè in linea naturali, sivè supernaturali: Jam sic; sed quia homo est magis potentialis quàm Angelus, sufficit, quòd constituatur à Deo in actuali intentione & amore boni in communi: ergo quia Angelus est magis actualis, & gaudet superiori gradu immaterialitatis, exigit, ut moveatur à Deo specialiter, & constituatur in actuali amore finis ultimi in particulari, qui est Deus: ergo si elevatur ad ordinem supernaturalem, petit constitui specialiter à Deo sub actuali amore Dei finis supernaturalis.

56 Neque ex hoc inferas, amorem Dei supernaturalem esse Angelo necessarium quoad exercitium, sicut est amor naturalis Dei super omnia. Non (inquam) inferas: Nam amor Dei naturalis ex alio capite est necessarius quoad exercitium nempè quia Angelus est necessitatus quoad exercitium ad amandum seipsum: quo supposito, ratio supradicta suadet esse illi necessarium quoad exercitium amorem Dei naturalem. Cæterùm cùm Angelus non sit necessitatus quoad exercitium ad amandum aliquod medium supernaturale; & aliunde solus Deus clarè visus necessitet quoad exercitium ad amorem Dei supernaturalem; inde est, quod ratio nostra tantùm probat, prædictum amorem esse Angelo necessarium, in suppositione quod se determinet ad operandum in ordine ad finem supernaturalem; & hoc tantùm probat necessitatem quoad specificationem.

Ex quo infertur, quod semel quòd Deus elevet gratiosè naturam Angelicam ad finem supernaturalem, & teneatur titulo speciali movere ad aliquam operationem supernaturalem, necessariò & ut author particularis debet illi conferre auxilium sufficiens & efficax ad amorem supernaturalem. Et cùm ex una parte auxilium sufficiens & omninò prærequisitum ad talem amorem sit gratia habitualis, cum qua est incompossibile omne peccatum, ut tradunt N. Salm. tract. 15. disp. 2. à num. 203. & ex alia Angelus non possit peccare venialiter, ut nunc supponimus, & tandem amor Dei supernaturalis super omnia sit incompossibilis cum omni peccato actuali, consequens est, quod Angelus in primo instanti non possit elicere aliquam actionem pravam.

§. III.

Opinionis adversantis motiva.

57 Arguitur *primò*: Nam Angelus in primo instanti habuit omnia, quæ requiruntur ad *posse peccare*: ergo potuit peccare. Antecedens probatur: nam habuit intellectum, quo cognoscebat bonitatem & malitiam objectorum, perfectum usum rationis, quo discernebat inter bonum & malum, perfectam libertatem ad eligendum, quod vellet, habebat insuper potentiam peccandi, quia erat factus ex nihilo, & concursum Dei paratum: ergo habuit omnia requisita ad *posse peccare*.

Et

Et confirmatur: Nam his de causis potuit peccare in secundo instanti: ergo etiam in primo. Probatur consequentia: nam omnia principia, quæ sufficiebant ad *posse peccare* pro secundo instanti, poterant ei sufficere pro primo, in quo omnia illa habebat.

Nec refert, si dicas, Angelum pro primo instanti habuisse libertatem tantùm quoad exercitium, non autem quoad specificationem, quæ omninò requiritur ad *posse peccare*. Non (inquam) refert: Nam si Angelus in primo instanti fuit liber quoad exercitium, poterat peccare saltem omissivè suspendendo actum, quem tenebatur elicere supponendo quòd in primo instanti urgebat præceptum circa conversionem ad Deum ultimum finem supernaturalem.

Ad hoc argumentum, simul cum confirmatione respondetur; sustinendo solutionem inter arguendum datam. Quia Angelus petit specialiter determinari à Deo ad primam operationem, ne dicatur quòd est movens & motum respectu ejusdem, & secundùm idem: hanc autem specialem determinationem non petit pro secundo instanti: quia ex vi primæ operationis est satis constitutus in actu primo completo, ut ex vi illius possit determinari pro instantibus sequentibus. ¶ Ad probationem, quæ procedit contra solutionem inter arguendum datam: Respondetur, quòd ad libertatem quoad exercitium sufficit, quòd Angelus possit ponere omissionem actus præcepti negativè, non verò requiritur, quò possit ponere illam privativè, seu, ut est componibilis cum præcepto, ut de libertate Christi solet dici. Itaque, eo ipso quòd instaret præceptum pro primo instanti, tenebatur Deus immittere Angelo dictamen practicum proponens & infallibilitans voluntatem ad sui exercitium: quia Angelus non potest per seipsum illud efformare, & cùm dictamen proponens omissionem actus ut componibilem cum præcepto, sit pravum, ob quam rationem nequit à Deo immitti, consequens est, quòd Angelus manens cum libertate contradictionis non possit peccare, quia est incapax prædicti dictaminis defectuosi.

58 Ab hoc argumento, & ejus replica ægrè se expediunt, qui asserunt, dictamen practicum à Deo immissum in primo instanti non esse ab intrinseco infallibiliter connexum cum actu amoris, ac proinde posse compati cum ejus omissione. Ita Rios in tract. *de Judicio indifferenti* disp. 1. sub dub. unico à num. 23. referens pro se Ferre, & Joannem à Sancto Thoma. Ducuntur ad hoc asserendum, ut salvent libertatem contradictionis in elicientia amoris pro primo instanti. Posito enim hoc modo dicendi, ægrè (inquam) se expedient ab hac difficultate. Nam inquiro, quando voluntas ultimatè determinatur ad actum amoris, vel determinatur à se, vel à judicio? Si à se: ergo stante judicio à Deo immisso, potest formare dictamen, quod proponat esse convenientius *non amare* quàm *amare*: & si hoc potest formare, non est ratio, quare non possit formare aliud dictamen pravum circa aliud objectum. Vel si hoc est infallibiliter connexum cum carentia amoris, non est ratio, cur judicium à Deo immissum non sit infallibiliter connexum cum actu amoris. Vel si non obstante quòd hoc judicium non sit infallibiliter connexum cum actu amoris, potest determinari ad illum & ad carentiam illius, non est ratio, cur non sufficiat judicium indiferens intentum ab Adversariis. Si ultimatè determinatur à judicio à Deo immisso: ergo infallibilitatur omninò voluntas ad illud sequendum.

Iterum inquiro: Stante præcepto de amore Dei supernaturali, & judicio prævidente tùm præceptum, tùm objectum amandum, vel potest componere cum illis omissionem actus, vel non? Si dicant primum: ergo possunt peccare, cùm voluntariè possint ponere omissionem actus præcepti in sensu composito præcepti. Si dicant secundum: ergo jam judicium immissum à Deo connectitur infallibilitèr cum actu amoris. Si ergo cum hoc judicio componunt hi Authores libertatem contradictionis, etsi hoc judicium prævidens præceptum connectatur infallibiliter cum actu præcepto, quare de judicio immisso à Deo absolutè sumpto non potest hoc affirmari. Certè nullam recognosco disparitatis rationem. Vel illam assignent prædicti Authores.

Si verò respondeant, ut verè respondent Ferre, & Joannes à Sancto Thoma, quòd stante judicio prævidente præceptum manet in Angelis solùm libertas ad ponendos duos actus amoris numericè distinctos hunc, vel illum, cum quo componunt & libertatem contradictionis, & adimpletionem præcepti: quandoquidem ponendo ex una parte actum amoris *B* ponunt carentiam amoris *A*, vel econversò; & ex alia adimplent præceptum: quia est de actu amoris vagè sumpto, non verò de amore determinato. ¶ Si hoc (inquam) respondeant manet contra illos: Primò, quòd Deus potest præcipere hunc numero actum determinatum. Qua instantia convincuntur dicere, vel quòd Angeli nullam exercent libertatem; vel quòd possunt instante præcepto ponere carentiam amoris præcepti. ¶ *Secundò*: quòd voluntas in instanti *A* (v. g.) non est capax adhuc in sensu diviso eligendi divisim duos actus numero distinctos circa idem objectum, cum hæc diversitas ex nullo capite possit desumi; non à subjecto, cum sit idem, nempè eadem voluntas: non à tempore, cum supponatur esse primum instans, quod uterque actus debet connotare. Quare sentiunt, vel debent sentire Thomistæ, quantitatem non posse adhuc divisim respicere in eodem instanti duas numero albedines. His de causis standum est solutioni supra traditæ & doctrinæ N. Salm. circa efficaciam intrinsecam judicii practici. Objectiones contra illam ebullientes jam manent enodatæ loco citato de prædestinatione.

59 Arguitur *secundò*: Nam si Angelus non posset peccare in primo instanti, nec in secundo; consequens est falsum & hæreticum: ergo & antecedens. Sequela probatur: nam ad operationem eliciendam in secundo instanti debet applicari juxta nos per operationem elicitam in primo instanti; sed per operationem bonam non potest applicari ad operationem malam: ergo si in primo instanti non potest peccare, nec in secundo.

Explicatur hoc: Nam ex intentione finis, quam Angelus habuit in primo instanti, procedit electio, quam habuit in secundo instanti, ad hancque concurrit illa in genere causæ efficientis: quia ut dicit commune proloquium; ita se habet intentio ad electionem, sicut assensus præmissarum ad assensum conclusionis: ergo vel per intentionem habitam in primo instanti non applicatur ad electionem habitam in secundo, vel electio habita in secundo nequit esse mala, quia intentio bona nequit influere in electionem malam.

Ad hoc argumentum respondetur cum Carrasco in præf. à num. 44. quòd ex intentione bona optimè potest voluntas moveri ad electionem pravam, quando intentio non est per se connexa cum prava electione, secus verò quando per se est connexa cum electione. Pro qua solutione citat RR. Bajonam in suis Manuscriptis: Pro cujus intelligentia notandum est, quòd intentio finis, qui consequibilis est indifferenter per prava vel bona media, per se solùm determinat ad eligendum medium vagè, non tamen ad eligendum medium honestum determinatè, vel determinatè inhonestum. Voluntas tamen constituta per hanc intentionem potest pro sua libertate moveri determinatè ad eligendum medium pravum præ honesto. Quare totus defectus refunditur in pravam electionem & usum voluntatis, non verò in ejus intentionem. Ponamus exemplum: Quis intendit subvenire vel propriæ vel alienæ miseriæ; ad consequendum hunc finem potest eligere vel medium bonum, v. g. humilem petitionem eleemosynæ; vel pravum, ut furtum: cum nullo tamen determinatè sumpto est connexa intentio. Eligit verò furtum; tunc intentio non influit activè in hanc pravam electionem, sed hæc totaliter dependet ex determinatione voluntatis, licet intentio se habeat ut conditio *sine qua non*. Econtrà verò quando intentio est connexa cum medio, tunc non solùm se habet ut conditio, sed etiam verè & activè influit in electionem, ut si quis intenderet furari.

Igitur intentio, quam habuit Angelus in primo instanti, determinat illum primo modo, ut se moveat in secundo instanti: quia cum libertatem omnimodâ nequeat exerceri in primo instanti, utpotè motus specialiter à Deo, congruum & necesse est, quòd remaneat cum plena libertate pro secundo instanti: ideoque optimè stat, quod per intentionem bonam habitam in primo instanti constitueretur in actu primo, ut posset se movere in secundo ad electionem bonam vel malam: quia tunc intentio non influit physicè in pravam electionem, sed tantum se habet ut dispositio aut conditio *sine qua non*: tum

quia

quia per se non est connexa cum illa, tum & quia voluntas in hac electione incipit primo se movere omninò deliberatè, quod defuit in primo instanti, vel in prima intentione: tum denique: quia cum Angelus esset in primo instanti liber quoad exercitium, fuit in ejus potestate continuare vel non continuare hanc intentionem & amorem supernaturalem, juxta quod, ut ex terminis constat, intentio nequit influere in voluntariam ejus suspensionem.

60 In hac solutione certè quiesceret intellectus, si non se opponeret firmissimo principio D. Thomæ & communi sententiæ Thomistarum 1. 2. quæst. 89. art. 4. asserentium, Angelum non posse peccare venialiter: quia ejus peccatum nequit consistere in prava electione mediorum, sed in prava intentione alicujus ultimi finis. In qua suppositione semper ad electionem pravam debet præsupponi prava intentio respiciens aliquem ultimum finem distinctum à vero ultimo fine. Et hoc provenit ex nobilitate & actualitate suarum potentiarum, qui cognoscens verum ultimum finem in particulari vult se avertere ab illo, & in alio illum constituere; vel non vult voluntariè ad illum attendere, quando practicè operatur, quod est idem ac illum respuere, & hunc interpretativè eligere.

Nisi velit dicere, ut verè ait num. 45. in fine, quòd electio, quam habuit in secundo instanti, absque distinctione reali habet rationem & *intentionis* & *electionis*: electionis, quia voluntas Angeli movetur ad eam ex vi primæ intentionis habitæ in primo instanti; intentionis, quia sistit immediatè in ultimo fine ficto vel vero. Sed hoc etiam est contra D. Thomam in hac 1. part. quæst. 60. art. 2. Pro quo vide quæ diximus disput. præced. n. 164. in solut. ad conf.

Nihilominus respondetur, sustinendo traditam solutionem, seu magis illam expendendo: si dicatur, quòd Angelus ex vi primæ intentionis habitæ in primo instanti non movetur efficaciter ad actum elicitum in secundo instanti, sicut efficaciter movebatur per dictamen practicum immissum à Deo ad primam intentionem habitam in primo: & hac de causa prima intentio non potuit non esse bona; secunda verò potuit esse mala. Et ratio hujus discriminis est: quia in primo instanti petit moveri specialiter à Deo ob rationes allatas in nostra conclusione, ideoque in illo non potuit exercere omnimodam suam libertatem: at secundum instans est, ut explicet omnimodam suam libertatem; eo quòd nulla operatio exercita in illo habuit necessariam connexionem cum operatione primi instantis: Unde ex eo quòd Angelus in primo instanti non potuerit peccare, nullatenus inferri valet, quòd non potuerit peccare in secundo. Dicitur tamen moveri ex vi primæ intentionis habitæ in primo instanti ad eliciendas omnes suas operationes in secundo, quia nisi illa præcederet, non posset posteà ullam exercere: non quia verè & activè influat in operationes exercitas in secundo instanti: sicut de intentione subveniendi miseriæ in ordine ad electionem furti suprà dictum est. Neque ob hoc actus elicitus in secundo instanti debet dici electio rigorosa: quia peccatum Angeli, ut suprà diximus, non desumitur præcisè per ordinem ad media ut talia, sed immediatè respicit finem. Potest tamen quodammodò dici *electio*, tum quia supponit primam intentionem, & ex ea quodam modo movetur ad actum elicitum in secundo instanti: tum & quia est omninò electiva & libera, de cujus ratione est, quod supponat aliquam operationem naturalem, hoc est, aliquo modo necessariam, ut tradit D. Thomas loco proximè relato.

§. IV.
Reliqua argumenta.

61 Arguitur *tertiò*: Nam Angelus in primo instanti potuit mereri, & de factò meruit: ergo etiam potuit peccare. Consequentia probatur: tum quia libertas, quæ sufficit ad merendum, sufficit ad demerendum: immò plus requiritur ad meritum, quàm ad demeritum: quia bonum ex integra causa; & malum ex quocunque defectu: ergo si potuit mereri in primo instanti, etiam demereri. Tum etiam: nam sicut Deus non potest peccare, ita non potest mereri; & tamen Angelus in primo instanti potuit mereri: ergo etiam potuit peccare.

Ad hoc argumentum respondet D. Thomas in præs quæst. 63. artic. 5. ad 3. his verbis: *Dicendum, quòd quidquid est in merito, est à Deo; & ideo in primo instanti suæ creationis Angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est.* Eodem modo respondet 3. part. quæst. 34. art. 3. ad 1. & quæst. 16. *de Malo* artic. 1. ad 20.

¶ Ad primam probationem dicendum est, quòd ad meritum sufficit libertas contradictionis, ut constat in Christo; ad peccatum autem requiritur libertas contrarietatis. Vel dici potest, quòd in dæmone non datur post peccatum nisi libertas contradictionis ad malum, ut infrà dub. 9. dicemus: & ita sicut sufficit libertas contradictionis ad malum, etiam sufficit eadem libertas ad bonum. Illud axioma debet intelligi ex parte actus; quatenus ad actum bonum requiritur concursus omnium circunstantiarum debitarum; & ad malum sufficit defectus unius. Ad *secundam* dicimus, quòd Deus, estò non concurrat elicitivè ad meritum nostrum, ob quam rationem nequit mereri; potest tamen concurrere applicativè; ad peccatum verò neutro modo.

62 Arguitur *quartò*: Homo potest peccare in primo instanti usus rationis: ergo etiam Angelus in primo instanti suæ creationis. Antecedens est certum: nam homo primò ad usum rationis perveniens tenetur se convertere efficaciter in Deum, ut tenet concors sententia Thomistarum cum suo Angelic. Mag. 1. 2. quæst. 89. art. 6. quod præceptum non omnes, immò pauci adimplent. Consequentia etiam constat à paritate.

Et confirmatur: Nam homo in primo instanti unionis animæ ad corpus contrahit peccatum originale; & tamen ex hoc non arguitur, Deum esse causam talis peccati: ergo similiter estò Angelus in primo instanti suæ creationis peccaret, non rectè arguitur, Deum esse causam peccati.

Ad argumentum respondetur, hominem posse peccare in primo instanti usus rationis, si per illud instans intelligatur instans morale, secus verò si per illud intelligatur primum instans physicum. Pro cujus intelligentia supponimus ex tract. *de Peccatis*, primum instans usus rationis in homine non esse unicum instans physicum, sed morale, constans ex pluribus instantibus physicis, quæ componunt aliquam morulam temporis longiorem sive breviorem juxta acumen, aut tarditatem ingenii. Hoc non contingit in Angelis, qui in unico & primo instanti physico habent perfectum usum rationis. Quæ differentia deducitur ex majori potentialitate unius, & ex majori actualitate alterius.

Igitur primum instans angelicum correspondet non primo instanti morali hominis, sed physico. Unde sicut Angelus non potest peccare in primo instanti, quia movetur specialiter à Deo, similiter nec homo in primo instanti physico ob eandem rationem. At quia voluntas hominis post hoc primum instans habet unde possit à seipsa moveri, quia jam supponitur mota specialiter, ideò potest peccare in primo instanti morali. Et ob eandem rationem præceptum urget in toto illo instanti morali. Idem dicendum est de primo instanti in quolibet primo negotio, cujus prima cogitatio debet peculiariter esse à Deo. Et sic tacitam replicam præoccupamus.

Ad confirmationem respondetur cum D. Thoma quæst. 16. *de Malo* art. 4. ad 21. ubi ait: *Dicendum, quòd anima in primo instanti suæ creationis efficitur mala, non per actionem propriam, sed per unionem ad corpus infectum. Unde non est similis ratio de Angelo, qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium.* Quæ solutio est plana, facilis, & cuivis intelligibilis, & propterea non immoramur in ea.

63 Arguitur *ultimò*: Nam falsum est, quòd prima operatio incipiens cum *esse* rei tribuatur generanti: ergo ex hac ratione non sequitur, Angelum posse peccare. Antecedens probatur *primò*: Nam illuminatio Solis simul incipit cum Sole; & tamen non tribuitur Deo nisi tanquam causæ universali. *Secundò*: Nam hæc ratio tantùm probat, operationem omninò primam debere tribui generanti, non verò alias operationes, quas potest elicere in eodem instanti, atque ideo tantùm probat primam illam operationem esse bonam. *Tertiò*: Nam Angelus non solùm dependet à Deo in *fieri*, sed etiam in *conservari*; & tamen, dum illum conservat in secundo instanti, non tenetur illum specialiter applicare ad operationem elicitam in illo: ergo nec ad operationem elicitam in primo.

Respondetur, negando antecedens. Ad primam probationem dicendum est, propositionem D. Thomæ intelligi de prima operatione, quæ est principium cæterarum. Unde cum illuminatio Solis non sit hujusmodi, propterea non debet tribui Deo specialiter. At prima operatio Angelica incipiens cum *esse* illius est principium cæterarum, quæ exercerentur tàm in primo quàm in secundo instanti, & hac ratione est à Deo specialiter. Ad *secundam* respondetur, quòd actus omninò primus in Angelo debet esse amor Dei supernaturalis super omnia; cum quo incompatibilis est aliqua operatio prava. Ad *tertiam* respondetur, quòd licèt Angelus æquè dependeat à Deo in sui conservatione, ac in sui productione, non tamen æquè dependet à Deo in operationibus secundi instantis, ac in operationibus primi instantis. Nec ob hoc falsificatur ratio D. Thomæ. Cujus discriminis ratio est: quià in prima operatione non habet, unde possit à se ipso determinari, & propterea debet à Deo specialiter determinari. At supposito *esse* illius per productionem & conservationem, supposita etiam prima operatione elicita in primo instanti, jam ex vi hujus operationis potest à seipso determinari. Unde quamvis Deus teneatur specialiter Angelum applicare ad operationem incipientem cum *esse* illius, secùs verò ad operationes elicitas dependenter à sui conservatione.

DUBIUM V.

Utrùm primum Angeli peccatum fuerit superbia propriè, & specialiter dicta?

IN hac controversia præcipua lis est inter D. Thomam, & Scotum, inter discipulos illius, & inter asseclas istius: D. Thoma in præf. quæst. 63. art. 2. docente, primum peccatum dæmonis fuisse superbiam propriè talem: Scoto 2. dist. 6. quæst. 2. affirmante fuisse spiritualem luxuriam seu philautiam, & radicalitèr tantùm fuisse superbiam. Sed quia resolutio hujus difficultatis ex varia acceptione terminorum pendet (qua ratione magnam partem habet de voce) operæ pretium duximus mentem utriusque Doctoris explanare, & nonnulla & indubitata apud Authores supponere.

§. I.

Explicatio tituli, & aliquæ suppositiones.

64 OBserva igitur, superbiam propriè dictam deffiniri per hoc quòd est *Appetitus immoderatus propriæ excellentiæ*. Ita D. Thomas 2. 2. quæst. 162. art. 2. Nam secundùm Isidorum relatum ab eodem D. Thoma ibi art. 1. *Superbus dicitur, quia super vult videri quàm est, vel quia vult supergredi quod est*. Inquit tamen Scotus apud Mastrium disp. 3. quæst. 4. art. 1. num. 68. per præfatam deffinitionem non satis explicari naturam superbiæ specialis & propriè dictæ, sed superbiæ lato modo acceptæ, & hunc affectum inordinatum propriæ excellentiæ appellat propriè *luxuriam spiritualem*, ideoque superbiam propriè dictam deffinit per hoc, quod sit *Appetitus inordinatus propriæ excellentiæ super alios*. Hinc deducit, quod cum prius sit bonum sui ut absolutè amabile, quam ut respectivè amabile in ordine ad alios, primum peccatum illius fuit non superbia propriè talis, sed luxuria spiritualis seu philautia, quæ impropriè dicitur *superbia*. Hæc Scotus apud Mastrium, quamvis Herrera Scotista *de Angelis* disp. 17. quæst. 3. mentem Subtilis Doctoris interpretetur dicens, quod dum negat hunc inordinatum affectum fuisse superbiam, nomine *superbiæ*, solùm intelligit strictissimam superbiam, quæ *ambitio* nuncupatur. Quocirca si standum est interpretationi priori, revera Scotus opponitur communi placito Theologorum in eo, quod juxta sententiam Scoti & Mastrii ejus discipuli primum peccatum Angeli formaliter non fuit superbia propriè talis, sed philautia seu luxuria spiritualis, quæ dicitur talis per analogiā ad luxuriam corporalem: nam cum amor nimius pulchritudinis corporalis pertineat ad concupiscentiam oculorum, quæ quidem est luxuria, vel ad eam reducatur, propterea dicunt primum peccatum dæmonis fuisse luxuriam spiritualem, quæ tantùm radicaliter est superbia: cæteris Theologis affirmantibus prædictum inordinatum amorem esse superbiam propriè talem; ac proinde primum ejus peccatum fuisse propriè & formaliter superbiam.

65 Supponendum tamen est *primò* contra Tertulianum, primum peccatum non fuisse carnalem luxuriam, Et ratio deducitur ex D. Thoma loco supra relato: nam Angelus non afficitur erga bona, quæ non sunt suæ naturæ proportionata & convenientia; sed delectatio carnalis & venerea non est bonum proportionatum & conveniens naturæ angelicæ: siquidem est bonum corporale, & Angelus est purè spiritualis: ergo primum peccatum Angeli non fuit carnalis luxuria. ¶ Supponendum est *secundò*, dæmonem in secundo instanti incidisse in peccatum superbiæ propriè imò & strictissimè talis. Hoc apertè colligitur ex sacra pagina & PP. quorū nonnulla testimonia infra referemus, & ratio ex infra dicendis constabit. ¶ Supponendum est *tertiò*, Angelum in eodem secundo instanti, præter inordinatum affectum propriæ excellentiæ & superbiæ propriè & propriissimè dictæ, commisisse plura alia peccata, ut invidiam, odium Dei, blasphemiam, inobedientiam, & alia. In hac, & præcedenti suppositione conspirant omnes Theologi. Et meritò, quia ita docent PP.

66 Sed objicies *primò* ex D. August. tract. 42. in Joann. ubi ait, quòd dæmon fuit homicida per odium & invidiam non ab initio sui peccati, sed dum conditus fuit homo: ergo in illo secundo instanti non commisit peccatum odii, & invidiæ. ¶ *Secundò* Nam primum peccatum Angeli in illo instanti fuit in omnium sententia nimia delectatio propriæ excellentiæ: ergo in illo non commisit peccatum invidiæ & odii Dei. Patet consequentia: quia summa delectatio, quam habuit de sua excellentia, non stat cum odio & invidia de aliorum perfectione. ¶ *Tertiò*: Quia in illo instanti adhuc non experiebatur Deum sibi contrarium, aut alios sibi resistentes: ergo nec de illis invidebat, nec odio prosequebatur.

Ad *primum* ex Augustino respondetur, ex ejus verbis tantùm deduci, quod dæmon non inviderit hominem in instanti sui primi peccati, secus verò quòd non inviderit Deum & Angelos bonos. Vel dic, Augustinum loqui de invidia circa hominem in executione operis, non in intentione. ¶ Ad *secundùm* respondetur, quod optimè stare potest summa delectatio de propria excellentia cum invidia bonorum alterius, quia sunt de diversis objectis, sicut de facto in dæmone modo conjunguntur. ¶ Ad *tertium* respondetur, quòd cum dæmon in illo instanti appetierit esse sicut Deus modo infra explicando, & viderit Angelos bonos sibi resistere, potuit eos invidere, & odio prosequi.

67 Supponendum est *quartò*, primum peccatum Angeli non fuisse invidiam. Ita D. Thomas loco supra relato ubi ait: *Post peccatum superbiæ consequutum est in Angelo peccante malum invidiæ*. Ratio hujus traditur ab eodem Angelic. Magist. in 2. dist. 5. quæst. 1. art. 3. ad 2. his verbis: *Invidia est dolor alienæ prosperitatis, in quantùm est impeditiva alicujus boni proprii. Divina autem felicitas non est impeditiva alicujus boni proprii, nisi quod inordinatè desideratur: quia ab eo omne bonum descendit. Et ita invidia præsupponit aliquod peccatum, per quod voluntas deordinatur*. Maximè quia peccatum primum Angeli non fuit actus per modum fugæ: siquidem actus per modum fugæ respicit objectum ut repugnans & disconveniens, & objectum disconveniens non respicitur nisi per ordinem ad conveniens; proindeque omnis fuga aut nolitio mali deordinata supponit volitionem deordinatam alicujus boni; sed invidia est actus fugæ, ut ex se liquet: ergo.

68 Sed objicies *primò* ex D. Basilio hom. *de Invidia* ubi ait: *Quid enim Principem malorum dæmonum ad bellum impulit? Nonne invidia, per quam Dei adversarius deprehensus est?* Secundò: nam nolitio deordinata potest præsupponere volitionem bonam, ut qui vult non obedire, quia vult orare.

Ad primum respondetur, D. Basilium solùm intendere dæmonem, dum esset in via, peccasse peccato invidiæ: quia ut ait D Thomas in præf. art. 1. *post peccatum superbiæ consequutum est in Angelo peccante malum invidiæ*. Idem expressè tradit D August. lib. de Genes. ad litteram cap. 14. & Leo Mag. serm. 4. *de Col-*

lectis. ¶ Ad *secundùm* respondetur, negando assumptum. Quia actus de se bonus redditur malus, si est causa vel occasio electionis pravæ. *Adde*: quòd Angelus nequit deordinari circa media, nisi prius deordinetur circa finem, quia peccatum ejus debet incipere à fine ut infra fortè dicemus.

Hinc oritur, quod primum peccatum dæmonis non fuit odium Dei aut inobedientia: quia uterque actus est actus fugæ & nolitionis.

Unde tota difficultas redigitur ad peccatum superbiæ, & ad peccatum spiritualis luxuriæ. Et inquiritur, an primum peccatum dæmonis, ex quo ortum duxerunt alia peccata, sit peccatum superbiæ specialiter dictæ; vel peccatum spiritualis luxuriæ? Vel, ut præsiùs loquamur, an in affectu inordinato propriæ excellentię, qui est primus actus peccaminosus dæmonis, reperiatur species propria superbiæ; vel tantùm species spiritualis luxuriæ?

§. II.

Communior sententia.

69 Dicendum est, primum peccatum Angeli fuisse superbiam propriè dictam. Ita Thomistæ, & Jesuitæ contra Scotum, & plures ejus discipulos, præcipuè Mastrium. Et probatur *primò* nonnullis Scripturæ testimoniis: Nam Ecclesiast. 10. dicitur: *Initium omnis peccati est superbia*. Idem habetur Tob. 4. *In superbia sumpsit initium omnis perditio*. Omittimus alia testimonia: quia illis non adeò apertè suadetur, superbiam fuisse primum peccatum Angeli, licèt eis satis probetur, Angelum commisisse in secundo instanti peccatum superbiæ propriè dictæ.

Et confirmatur authoritatibus SS. PP. Nam Basil. quæst. 10. ad Antiochium ait: *Diabolum propter superbiam suam cecidisse*. Nazianzen. orat. 38. dicit: *Primum Angelum ob splendorem prius appellatum* Luciferum, *propter superbiam caliginem effectum esse & nominatum*. D. Hieronym. cap. 16. *Superbiam, propriam diaboli, primumque peccatum vocat*. Ambros. epist. ad Demetriadem: *In lapsu diaboli initium peccati superbia est*. Nec omittam D. Bernardum, qui serm. 1. Adventus ait: *Initium omnis peccati superbia, quæ non modò Angelum, sed Angelorum Principem in diabolum commutarit*. Nec licèt omittere D. Augustinum, qui in suo lib. *de Natura & grat.* cap. 29. ita inquit: *Ideò verissimè dictum est: Initium omnis peccati superbia: quia diabolum, à quo stetit origo peccati, ipsa dejicit*.

Ex quibus testimoniis conficitur prima ratio nostræ assertionis: Nam de actibus liberis Angelorum non aliter sentiendum est nisi juxta ea quæ Scriptura, & SS. PP. nos edocent; sed tàm Scriptura, quàm SS. PP. veri illius Interpretes clarè, & expresè nos docent, primum peccatum Angeli fuisse superbiam, adeò ut rarò, vel numquam mentionem faciant alterius peccati, & propterea superbia *dæmonum peccatum* communiter appellatur: ergo primum peccatum *dæmonum* fuit superbia. Nec fas est recurrere ad superbiam impropriè talem: quia verba sacrę Scripturæ accipienda sunt secundùm sensum proprium, si ex tali acceptione nullum sequitur absurdum. Quod in pręsenti non sequi ex solutione argumentorum satis constabit. Tum etiam: quia ipsi Adversarii prædictis testimoniis ducti jam supponunt dæmonem in secundo instanti incidisse in peccatum superbiæ propriè dictę: ergo dum præfata testimonia, afferunt, primum peccatum Angeli fuisse superbiam, manifestè ex eis sequitur primum peccatum dæmonis fuisse superbiam propriè talem.

70 Sed respondet Mastrius loco suprà relato num. 78. omnia prædicta testimonia non intelligi de primitate originis, sed de primitate principalitatis: quasi dicant, quod superbia propriè dicta fuit principale peccatum, ob quod diabolus damnatus est. Quibus addit, quòd estò intelligant de primitate originis, solùm debent intelligi de primitate respectu omnis peccati ab hominibus commissi, secus verò de primitate omnis peccati Angelorum.

Sed neutra expositio satisfacit. *Non prima*: Nam Scriptura, & PP. de superbia dæmonis ita loquuntur, quòd ipsa fuerit initium omnis perditionis: ergo fuit primum peccatum non solum primitate principalitatis, sed etiam primitate originis. Patet consequentia: nam nomen initii præcipuè significat primatum originis. *Nec secunda*: Nam juxta Scripturam & PP. superbia fuit initium omnis perditionis: ergo non solum perditionis hominum, sed etiam perditionis Angelorum. Patet consequentia: nam propositio illa universalis absque ullo fundamento & prorsus voluntariè restringitur ad perditionem hominum. Maximè: quia illud fuit peccatum primum in dæmone primitate originis, per quod ejectus est à sua dignitate; sed juxta Scripturam & PP. peccatum superbiæ fuit prima causa, ratione cujus dæmon cecidit à sua dignitate, ut recolenti relata testimonia constabit: ergo.

71 Deinde probatur ratione fundamentali: nam primum peccatum Angeli fuit inordinatus amor propriæ excellentiæ; sed hujusmodì inordinatus amor propriæ excellentiæ est peccatum superbiæ specialiter dictæ: ergo primum peccatum dæmonis fuit superbia propriè dicta. Major conceditur ab Adversariis, & minor probatur: tum ex deffinitione superbiæ supra tradita à D. Thoma & desumpta à D. Isidoro, quibus potius standum est in deffinitionibus statuendis, quàm Scoto. Tum etiam: nam prædictus affectus inordinatus directè opponitur virtuti humilitatis; sed superbia est vitium directè oppositum humilitati: ergo ille inordinatus affectus propriæ excellentiæ est propriè species superbiæ. Major probatur: nam humilitas juxta D. Thomam 2. 2. quæst. 161. art. 1. ad 1. est *virtus, quia quis considerans suum defectum, tenet se juxta modum suum*, hoc est, qua considerans quod ex se ipso nihil habet nisi miseriam & defectum, diligit propriam perfectionem juxta mensuram taxatam à Deo; sed prædictus affectus propriæ excellentiæ directè opponitur præfato affectui humilitatis, cum sit affectus propriæ excellentiæ, non servata mensura taxata à Deo: ergo opponitur directè virtuti humilitatis.

72 Respondebis cum Mastrio num. 69. concedendo majorem, & negando minor. Ad *primam* probationem potest dici ad superbiam propriè talem non sufficere, quod quis in affectu propriæ excellentiæ non servet mensuram taxatam à Deo, sed ulterius requiri affectum propriæ perfectionis ut formaliter excellentis super alios: qui quidem affectus non fuit primus in Angelo, sed ortum duxit ex alio priori affectu propriæ excellentiæ consideratæ secundum se, & hic affectus non pertinet ad superbiam propriè talem, sed magis ad luxuriam spiritualem. Ad *secundam* potest dici ex ejus doctrina num. 72. quod inordinatus amor sui secundum se consideratus non opponitur propriè & formaliter humilitati: nam solùm ille affectus, quo quis se aliis minorem existimat, & vult aliis subiici, est propriè & formaliter humilitas, & huic propriè & formaliter & directè opponitur affectus inordinatus, quo quis vult aliis præferri. Unde cum primus inordinatus affectus dæmonis non includeret præfatam relationem excellentiæ super alios, inde est, quòd non fuit superbia propriè dicta.

Hæc tamen solutio quoad utramquè partem, quam continet, multipliciter refellitur primo: nam velle non subiici Deo ut *Superiori* sivè ex parte rei volitæ, sivè ex modo volendi sine relatione ad alios constituit speciem propriè superbiæ; sed Angelus in primo sui peccato voluit saltem ex modo volendi non subiici Deo ut *Superiori*: ergo primum dæmonis peccatum habuit speciem superbiæ propriè dictæ. Major, in qua tantùm potest esse difficultas (quia minor ex infrà dicendis apertè constabit) probatur: nam in hoc distinguitur superbia propriè dicta ab aliis vitiis, quòd non subdi Deo ut *Superiori* & ejus regulæ seu præceptis est objectum per se volitum affectus superbiæ, secus vero aliorum vitiorum nisi per accidens, consequenter aut concomitantèr, ut tradit D. Thomas 2. 2. quæst. 162. art. 6. ergo velle non subiici Deo ut *Superiori* independenter à relatione præferentiæ suprà alios est affectus superbiæ propriè dictæ.

Explicatur hoc: nam velle per se non subdi Deo ut *Superiori* sine respectu ad alterum constituit speciale peccatum; sed prædictus affectus non pertinet per se ad luxuriam spiritualem, neque aliud vitium aptius potest assignari quàm superbia propriè dicta: ergo ut detur in dæmone affectus superbiæ propriè dictæ, non requiritur relatio excellentiæ suprà alios. Minor quoad primam partem, in qua est præcipua lis nostra cum Mastrio, sua-

detur: tum quia inordinatus amor sui est proprius affectus spiritualis luxuriæ, ut sæpè repetit præfatus Author; sed velle non subdi Deo ut *Superiori* sine respectu ad alterum est affectus valde diversus ab inordinato amore sui, ut ex diversitate objectorum satis colligitur: ergo. Tum etiam: nam philautia seu amor sui est indifferens ad bonum & malum, & redditur pravus prout conjungitur cum objecto superbiæ, avaritiæ, aut concupiscentiæ carnalis: nullus enim præter Scotum cognovit hucusque philautiam ut vitium speciale: immò Angelus in primo instanti dilexit se secundum ultimum suæ potentiæ quoad intensionem, ac proinde erat philautus, & non propterea incidit in peccatum luxuriæ spiritualis: ergo velle non subdi Deo ut *Superiori* sine respectu ad alterum non pertinet per se ad luxuriam spiritualem. Tum deinde: nam prædictus affectus sine respectu ad alterum juxta concessa à prædicto Authore est affectus superbiæ genericè sumptæ; sed affectus superbiæ genericè sumptæ nequit non constitui in aliqua specie propria superbiæ: ergo. Tum denique: nam D. Greg. lib. 23. Moral. cap. 7. inter modos proprios superbiæ primo loco recenset affectum, quo *quis bonum à seipso habere existimat:* Secundò affectum, quo *quis etsi datum desuper credat, putat tamen in suis meritis accepisse.* Tertiò affectum, quo *quis jactat se habere, quod non habet.* Quis enim credat prædictos affectus non esse superbiæ propriè dictæ, sed spiritualis luxuriæ? Et tamen in illis nec exprimitur, nec est relatio præferentiæ super alios: ergo velle non subdi Deo ut *Superiori* sine respectu ad alterum non pertinet ad spiritualem luxuriam specialiter dictam.

§. III.

Præcipuum Scoti fundamentum.

77 Arguitur pro Scoti sententia: Nam primum peccatum Angeli fuit inordinatus amor amicitiæ erga seipsum, quo plus æquo se dilexit irreferibiliter in Deum; sed prædictus actus pertinet propriè ad peccatum luxuriæ spiritualis, secus vero ad superbiam propriè dictam: ergo primum peccatum dœmonis non fuit superbia propriè dicta sed luxuria spiritualis. Major expressè traditur à Div. August. lib. 11. de Genes. ad litteram cap. 15. ubi, de lucifero loquens, ita concludit: *Perversus amor sui privat sancta societate turgidum spiritum.* Maximè, quia omnis amor concupiscentiæ præsupponit amorem amicitiæ distinctum realiter ab eo: ideo enim concupiscimus bonum alicui, quia antecedenter prioritate saltim naturæ diligimus eum amore amicitiæ seu propter seipsum.

Minor verò probatur: tum quia peccatum superbię propriè dictæ consistit in appetitu inordinato propriæ excellentiæ cum quadam relatione prælationis super alios; sed primus ille affectus, quo plus æquo se dilexit irreferibiliter in Deum, nec importabat relationem prælationis super alios, nec potuit illam importare, quia prius est bonum sui ut absolutè amabile, quam ut amabile respectivè, hoc est, in ordine ad alios: ergo actus, qui fuit primum peccatum dœmonis, non fuit peccatum superbiæ propriè dictæ, sed luxuriæ spiritualis. Tum etiam: quia amor, quo quis inordinatè se amat, est ejusdem rationis cum amore, quo inordinatè amat proximum; sed amor, quo quis inordinatè amat proximum potius pertinet ad luxuriam quàm ad superbiam propriè dictam: ergo primus amor, quo Angelus dilexit se irreferibiliter in Deum, non fuit peccatum superbię, sed spiritualis luxuriæ. Tum denique: nam nimia complacentia seu delectatio de proprio seu alieno corpore pertinet ad luxuriam carnalem: ergo nimia complacentia seu delectatio, qua Angelus dilexit propriam perfectionem irreferibiliter in Deum, potius erat peccatum luxuriæ spiritualis quàm superbiæ. Patet consequentia: nam philautia seu luxuria spiritualis nullo aptiori modo potest explicari quàm per nimiam delectationem objecti spiritualis sumpta etymologia à delectatione & philautia corporali.

74 Respondetur, concedendo majorem, intellectam modò infra explicando; & negando min. Ad cujus primam probationem dicendum est, quòd ad veram & propriam speciem superbiæ non requiritur respectus explicitus prælationis super alios: siquidem ex quatuor speciebus superbiæ, quas D. Thomas 2. 2. quæst. 162. art. 4. recenset, & nos supra insinuavimus ex Div. Greg. tres priores non exprimunt excellentiam super alios, & D. August. 14. *de Civit.* cap. 13. ait, quòd sibi placens immoderatè dicitur superbus: quæ verba omninò voluntariè trahuntur ad significandam superbiam communitèr, aut impropriè dictam. Maximè quia, ut ex suprà dictis §. præcedenti constat, velle per se sivè ex parte rei volitæ sive ex parte modi volendi non subiici Deo ut *Superiori* præscindendo ab omni respectu prælationis super alios est actus superbiæ propriè dictæ, & non alterius vitii: siquidem est affectus propriæ excellentiæ supra modum suum, hoc est, volendo non servare, sive ex parte rei volitæ, sivè ex parte modi volendi regulam taxatam à Deo ut *Superiori* qui affectus est superbiæ propriè dictæ, ut infra magis explicabimus.

Diximus *sivè ex parte rei volitæ, sivè ex parte modi volendi.* Nam velle per se non subiici potest stare dupliciter: Vel ex parte rei volitæ; & contingit, dum quis expressè vult aliquod bonum positivè abiiciendo à se subjectionem ad alium sibi superiorem: Vel ex parte modi volendi; & tunc accidit, quando quis advertens explicitè dari superiorem, qui ponit sibi, modum seu regulam in appetendo aliquo bono honesto, non curat de apponendo prædicto modo in prosequtione præfati objecti: quod est virtualiter & interpretativè velle non subjici superiori. Et cum velle aliquid ex parte rei volitæ, & velle illud ex modo volendi pertineant ad eandem speciem; hinc est, quòd appetitus propriæ excellentiæ inordinatus propter præfatum defectum interpretativum est peccatum superbiæ propriè dictæ.

Ad secundam probationem respondetur, permittendo mai. & negando min. Nam amor inordinatus proximi non constituit speciale peccatum, sed pertinet ad speciem malitiæ & est circunstantia prava sibi adiuncta, vel libidinis, avaritiæ, vel superbiæ &c. Itaque si quis ita vult proximum, quòd velit illum cum abiectione per se formali aut virtuali regulæ à Superiore præscriptæ, erit peccatum superbiæ specialiter dictæ. *Adde:* Nam dato quòd diligere inordinatè proximum sit speciale peccatum luxuriæ, adhuc potest in illo actu dari species propria superbiæ, itaut sit prima in illo; ut si quis per se primò intenderet non subiectionem ad Deum superiorem. Primum verò peccatum Angeli non potuit consistere in aliquo appetitu inordinato propriæ excellentiæ, nisi adiungatur circunstantia prava non subjectionis per se vel formaliter vel interpretativè volitæ, quia erat obiectum ex se honestum. Ideoque primum ejus peccatum debuit esse peccatum superbiæ propriè dictæ, & non luxuriæ spiritualis. Per quod constat ad tertiam probationem.

75 Arguitur *secundò:* Nam amor inordinatus sui secundùm se consideratus, & à relatione prælationis præcisus non opponitur propriè & formaliter humilitati specialiter dictæ: ergo non est propriè peccatum superbiæ. Consequentia patet: quia vitia distinguuntur, prout virtutibus opponuntur. Antecedens verò probatur: nam humilitas explicatur per hoc, quòd quis se aliis minorem existimat, & vult aliis subiici: ergo superbia propriè dicta includit relationem excellentiæ super alios. Jam sic; sed primus inordinatus amor, quo Angelus dilexit propriam perfectionem, non importabat relationem excellentiæ super alios: ergo non fuit propriè & formaliter peccatum superbiæ.

Et confirmatur: nam inordinatus amor sui secundùm se consideratus, & à tali relatione præcisus, immediatè opponitur charitati: ergo non est peccatum superbiæ. Antecedens probatur: nam immediatè opponitur ordinato odio, & contemptui suiipsius, de quo Salvator Joann. 12. ait: *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam;* sed in hoc perfecto odio consistit perfecta charitas, quę tendit ad diligendum Deum propter seipsum, & proximum propter Deum: ergo opponitur immediatè charitati.

Ad argumentum respondetur, negando antecedens. Ad cujus probationem dicimus, quòd ad humilitatem propriè dictam non requiritur affectus, quo quis aliis minorem se existimet, sed sufficit affectus, quo Deo superiori & excellentiori per se se subiiciat. Unde argumentum potius retorquendum est in Adversarios. ¶ Adde *primò:* Quòd licèt humilitas propriè sumpta importaret per se & expresse relationem inferioritatis ad alios, adhuc non

non requiritur ad peccatum superbiæ propriè dictæ relatio prælationis super alios: quia duplex affectus potest per se opponi præfato affectui humilitatis videlicet affectus quo quis non vult alteri superiori subdi, & affectus quo vult se aliis præferre; itaut, primus non includat pro formali secundùm. Sed quilibet ex illis opponitur directè humilitati, & sufficit ad peccatum superbiæ propriè dictæ. ¶ Adde *secundò*, quòd nulla est repugnantia, quod in eodemmet actu conjungatur affectus, quo quis vult se aliis præferre cum affectu, quo vult Deo non subdi, ita tamen quod reperiatur aliqua distinctio virtualis, & hic antecedat virtualiter alterum. Ex quo apertè colligitur primum peccatum Angeli ex omni capite includere speciem superbiæ propriè dictæ.

Confirmatio, si aliquid valet, jam deserit propriam sententiam Scoti: cùm ex ea inferatur, primum peccatum dœmonis non pertinere ad speciale vitium spiritualis luxuriæ seu philautiæ, sed ad aliud valde diversum, & directè oppositum charitati. Nihilominùs respondetur, quòd amor sui, si est inordinatus, ex eo quòd includit affectum per se, non se subdendi Deo excellentiori, vel ex parte rei volitæ, vel ex parte modi volendi; non est directè & per se oppositus charitati: quia vitium directè oppositum charitati est odium Dei, sive proximi, prout quis fingit illos sibi adversari, aut expressè & per se constituit in se rationem ultimi finis; ideoque hoc vitium non tendit contra Deum aut proximum ut *Superiores*. Porrò primum peccatum Angeli non potuit in hoc odio consistere propter dicta num. 67. sed in appetitu propriæ excellentiæ cum abiectione per se regulæ à Deo præfixæ modo supra relato, in quo consistit peccatum superbię propriè talis.

76 Ultimò arguitur: Nam peccator in quolibet peccato læthali vult non subiici Deo ut excellentiori; & tamen non in omni peccato læthali reperitur peccatum superbiæ propriè dictæ: ergo ex eo quod Angelus in primo suo peccato voluerit non se subiici Deo ut excellentiori, non infertur tale peccatum fuisse superbiæ propriè dictæ. Major constat: nam in omni peccato læthali peccator avertitur à Deo ultimo fine, & sibi inhæret tanquam ultimo fini. ¶ Confirmatur: nam velle non subiici regulæ superiori potius est peccatum inobedientiæ, quàm superbiæ specialiter dictæ: ergo si prima inordinatio dœmonis fuit affectus se non subdendi Deo ut superiori, sequitur non fuisse peccatum superbiæ propriè dictæ, sed inobedientiæ.

Ad argumentùm respondetur, quòd in cœteris peccatis læthalibus aversio à Deo, & abiectio subiectionis ad regulam ab eo præfixam se habet ut conditio generalis & per accidens; sed in peccato superbiæ per se: & hoc posteriori modo præfata abiectio fuit in prima inordinatione dœmonis. Pro quo videatur Div. Thomas 2. 2. qu. 162. art. 6. ¶ Ad confirmationem respondetur, quòd velle non subiici divinæ legi pertinet ad duo vitia, ad superbiam scilicet, & ad inobedientiam. Aliter tamen & aliter: nam ad inobedientiam pertinet per modum fugæ, quatenus lex divina habet formaliter rationem *legis* à Deo ut à supremo Legislatore dimanantis. Ad superbiam verò pertinet per modum prosequtionis, & quatenus lex divina non habet formaliter rationem *legis*, sed *regulæ*, *dignitatis* & *excellentiæ* respectu creaturę, & à Deo ut *excellentissimo* & singulis suas excellentias cum mensura distribuente dimanantis. Angelus autem non potuit primò delinquere primo modo, sed posteriori, ut ex suprà dictis constat.

§. IV.

Unicum corollarium.

77 EX dictis infertur, Angelum non potuisse, saltèm secundùm communem & regularem cursum, primò peccare alio peccato quàm peccato superbię. Ita Div. Thomas loco suprà relato, ubi ait: *Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quàm superbia*. Et probatur ratione suprà tacta, & nunc magis expensa: Nam primum peccatum Angeli debuit consistere in prosequtione alicujus boni spiritualis habentis rationem *ultimi finis*; sed affectus primus inordinatus Angeli erga bonum spirituale habens rationem *ultimi finis* non potest esse nisi peccatum superbiæ: ergo Angelus non potuit peccare de potentia saltèm ordinaria nisi peccato superbiæ. Consequentia est legitima. Minor est certa: nam prosequtio erga bonum spirituale habens rationem *ultimi finis* non potest esse inordinata nisi per hoc, quòd superioris regula non servatur, in quo peccatum superbiæ consistit.

Major verò probatur quoad singulas partes: nam in primis primum peccatum Angeli non potuit consistere in actu fugæ & nolitionis, ut satis ex suprà dictis constat. Maximè: quia obiectum primi illius peccati debet esse finis ultimus; sed obiectum fugæ & nolitionis nequit habere rationem finis ultimi: siquidem est malum sub ratione mali, & malum sub ratione *mali* nequit habere rationem finis ultimi, ut ex se liquet: ergo ex hac parte non potest non primum ejus peccatum consistere in prosequtione.

78 Ob eandem rationem nequit esse peccatum omissionis. Tum quia obiectum peccati omissionis nequit habere rationem ultimi finis. Tum etiam: quia si primum peccatum Angeli posset consistere in aliqua omissione, maximè in ea qua Angelus diligeret suam beatitudinem naturalem non ordinando eam in supernaturalem; sed peccatum hoc est commissionis & non omissionis: siquidem est actus positivus inordinatus ex omissione alicujus circunstantiæ sibi debitæ, ad eum modum quo si quis celebraret sine vestibus sacris: ergo non potuit esse peccatum omissionis, sed commissionis.

Deindè quòd prædicta commissio non potuerit esse erga bona corporalia ex dictis suadetur: quia nullus afficitur nisi ad id, quod est consonum & proportionatum suæ naturæ; sed bona corporalia non sunt proportionata naturæ angelicæ, sicut neque bonum spirituale est proportionatum naturæ sensitivæ: ergo peccatum primum Angeli debuit consistere in affectu inordinato alicujus boni spiritualis.

79 Tandem quòd prædictum bonum debuit habere rationem ultimi finis facilè suadetur: Nam primum, quod debuit Angelo occurrere in secundo instanti, quo potuit peccare, tanquam id de quo deliberare debuit, non potuit esse aliquod medium, nec beatitudo in communi, sed ultimus finis in particulari, ita id exigente natura Angeli propter ejus perfectionem & actualitatem: ergo primum peccatum Angeli debuit versari circa ultimum ejus finem.

Explicatur hoc: Nam primum peccatum Angeli debuit consistere in actu primo libero; sed in actu primo libero Angeli prima inordinatio non potuit esse alia quam superbiæ: ergo primum peccatum Angeli non potuit esse aliud quàm superbiæ. Major solùm eget aliquali expensione. Etenim actus omninò primus Angeli fuit ille, quo dilexit suam excellentiam & beatitudinem naturalem: siquidem est actus necessarius tàm quoad specificationem, quàm quoad exercitium erga illam & velut corollarium ipsius naturæ. Est tamen liber, ut ordinabilis per charitatem in finem supernaturalem: siquidem potuit elici cum ordinatione illius, vel cum ejus privatione. Hinc fit primum peccatum debuisse stare in primo illo actu.

Minor verò probatur: Nam prima inordinatio, quæ in primo illo actu potuit reperiri, non potuit consistere nisi in eo, quod prædicta excellentia diligeretur non servata mensura, & regula à superiore præfixa, nempè, absque ordinatione in finem supernaturalem, quam Deus præcipit sed dilectio propriæ excellentiæ non servata mensura à Superiore præfixa est peccatum superbiæ, ut ex suprà dictis liquet: ergo prima inordinatio, quæ potuit esse in primo actu libero Angeli, non potuit esse alia quàm superbia.

80 Sed obiicies *primò*: Angelus potest peccare erga bonum corporale: ergo nihil ei obest, quominus primum ejus peccatum sit circa bonum corporale. Antecedens probatur: Tum quia dœmones per se ipsos committunt peccatum homicidii; sed hoc peccatum nequit esse erga rem spiritualem: ergo erga bonum corporale. Tum etiam: nam hominibus suadent peccata gulæ & luxuriæ: ergo committunt idem peccatum secundum speciem, ac homines luxuriosi & gulosi: ergo tendunt ad bonum corporale ut tale. Patet hæc ultima consequentia, aliàs peccatum illorum non esset ejusdem speciei.

Confirmatur: nam in dœmonibus potuit esse ira, ut satis colligitur ex illo Apocalip. 12. *Væ terræ & mari, quia descendit diabolus ad vos habens iram magnam*. Et ex illo Dionys. de divin. nomin. ubi ait: *Dæmones furorem quem-*

quemdam irrationalem habere. Et non ineptè probatur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 158. ubi ait: *Iram esse appetitum vindictæ* habere rationem peccati, cum est inordinatus; sed Angelus potest inordinatè appetere sumere vindictam de aliquo: ergo potest esse in eo ira inordinata. Item in eo potuit esse accidia: siquidem hæc est tristitia generans tædium de rebus divinis; sed tædium & tristitia de rebus divinis potuit esse in dæmonibus: ergo potest in eis esse peccatum accidiæ. Jam sic; sed præfata peccata possunt indifferenter terminari ad objecta corporalia & spiritualia: ergo possunt delinquere erga objecta corporalia.

Ad objectionem respondetur, distinguendo antecedens possunt peccare erga bonum corporale, in quantum conducit ad aliquem finem corporalem, nego antecedens: in quantum conducit ad finem spiritualem, concedo antecedens, & ita contingit, dum dæmones occidunt homines, quia occidunt eos ex effectu ad aliquid spirituale quod prius intendunt, & ita primum ejus peccatum non potuit esse homicidium. Per quod patet ad primam probationem. Ad *secundam* respondetur, quòd dæmones, dum suadent hominibus peccata gulæ & luxuriæ, non peccant ex affectu ad bona sensibilia, quæ concernunt prædicta peccata, quia illis sunt improportionata, & incompossibilia, sed tantum causaliter, ut tradit D. Thomas in præf. art. 2. & ex motivo aliquo spirituali, & ideo primum eorum peccatum est circa bonum spirituale.

Ad confirmationem respondetur, quòd in dæmonibus non potest esse ira propriè dicta: quia ira, ut inquit D. Thomas artic. 2. hujus quæst. est cum quadam passione, sicut concupiscentia, quæ non habet locum in Angelis, ideoque ira de illis tantùm metaphoricè potest dici, & in hoc sensu exponi debent testimonia in objectione relata. Et dato quòd posset in eis esse ira propriè dicta; adhuc primum eorum peccatum nequit in ea consistere, quia dicit nolitionem quamdam, & nolitio debet supponere actum volitionis. Neque accidia propriè talis est in dæmonibus, quia hæc absolutè & simpliciter sumpta importat tristitiam & tædium de rebus divinis propter laborem & fatigationem corporis, & licet hæc posset in Angelis reperiri, adhuc primum peccatum dæmonis non potuit in ea consistere propter rationem proximè tactam.

81 Ex quo infertur, quòd peccatum primum dæmonis non potuit esse hæresis, infidelitatis, aut idololatriæ; quia hæc peccata speciali titulo important nolitionem, & peccatum primum Angeli debet consistere in prosequutione objecti ex se honesti, & non in actu speciali titulo importante nolitionem. *Maximè*: quia prædicta peccata non tendunt in objectum ex se honestum, & ob hanc rationem debent supponere errorem in intellectu, qui non habet locum in Angelo ante suum primum peccatum, ut infrà dicemus. Quibus rationibus primum peccatum dæmonis nequit esse injustitia. Dubium tamen est, an possit esse præsumptionis, inanis gloriæ, & ambitionis; sed hoc dubium facilè dispellitur dicendo, quod omnia hæc vel sunt actus superbiæ propriè dictæ, vel procedunt radicaliter ex illa, ut docet D. Thomas 2. 2. quæstionibus & articulis, in quibus de eis specialiter differit.

DUBIUM VI.

Quodnam fuerit objectum excellens, circa quod Angelus primò superbiit?

82 Explicata jam specie omninò prima primi peccati dæmonis; superest, ut obiectum, circa quod primò deliquit, stabiliamus. In qua controversia reverà gravissima adeò divisi sunt Authores, ut tot ferè sint sententiæ, quot capita. Nam aliqui dicunt objectum excellens, circa quod Angelus primò superbiit, fuisse omnimodam æqualitatem cum Deo in seipso. Ita Maj. in 2. dist. 6. cap. 2. pluresque Scotistæ, inquam videtur Vazquez inclinare disp. 234. Quibus aggregari possunt Authores asserentes Angelum in primo suo peccato potuisse appetere hujusmodi æqualitatem cum Deo. Ita Scotus in 2. dist. 6. quæst. 1. cum omnibus suis discipulis, cui suffragantur plures Recentiores ex Societate. ¶ Alii censent, objectum superbiæ fuisse unionem hypostaticam, vel quia eam ut sibi debitam, & naturæ suæ viribus acquirendam appetit; vel quia eam homini invidit, vel quia Christo tanquam proprio Capiti noluit se subiicere. Ita Alens. 3. part. quæst. 2. memb. ultimo. Viguerus *de Institut. Theolog.* cap. 3. §. 2. vers. 15. Cather. opusc. *de Gloria Angeli*. Suarez lib. 7. cap. 13. Granados tract. 13. disp. 2. sect. 4. Martinon disp. 44. num. 8. eamque probabilem judicant Molina, & Becanus. ¶ Alii tenent, superbiam dæmonis fuisse inordinatum prælationis affectum suprà alios Angelos, seu tyrannicam potestatem suprà alias creaturas inferiores. Ita Molina art. 3. hujus quæst. Becan. 1. part. tract. 3. cap. 4. quæst. 8. & alii. ¶ Alii defendunt, motivum suæ superbiæ fuisse inordinatum appetitum suæ beatitudinis naturalis. In hanc videntur magis propondere D. Thomas in præf. quæst. 63. art. 3. eamque amplectuntur Thomistæ, & cum eis N. Salm. in hoc tract. disp. 10. dub. 5. ¶ Alii denique judicant, superbiisse erga beatitudinem supernaturalem. Ita Altisiod. Alens. Albert. & alii, quam probabilem reputat D. Thomas, & cum eo ejus discipuli. Et quia valde familiare est Theologis priùs refutare falsa, quàm stabilire vera, nos hanc methodum sequentes prius refellemus opiniones aliorum, & posteà declarabimus propriam mentem. Quæ omnia in hoc dubio absolvemus pluribus assertionibus, ut ad debitum ordinem redigantur.

§. I.

Prima assertio.

83 Dicendum est *primò*, objectum in cujus appetitione Angelus primo superbiit, nec fuisse nec potuisse esse omnimodam æqualitatem cum Deo. Hæc conclusio procedit contra Authores primæ sententiæ, & habetur expressè in D. Thoma loco supra relato ubi ait: *Dicendum, quòd Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo per æquiparantiam: alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus*. Idem tradit 3. contra Gent. cap. 109. & ibidem ad Annib. quæst. 1. art. 2. aliisque in locis.

Id ipsum expressè docent D. Anselm. lib. *de Casu Diaboli* cap. 4. ubi inquit: *Si Deus cogitari non potest nisi tam solus, ut nihil illi simile cogitari possit, quomodo potuit diabolus velle, quod non potuit cogitare? Non enim ita obtusæ mentis erat, ut nihil aliud simile Deo cogitari posse nesciret*. ¶ Nec prodest recursus Vazquii asserentis, D. Anselmum loquutum fuisse non in persona propria, sed in persona discipuli. Non (inquam) prodest: Nam eo ipso quòd hujusmodi sententiam non refutaverit, sed potius alium modum superbiendi assignaverit, satis indicat rationem illam discipuli ab ipso Anselmo approbatam fuisse.

84 Deinde probatur ratione D. Thomæ ex prædictis locis desumpta: Angelus non potest appetere sibi efficaciter absolutè id, quod cognoscit esse simpliciter impossibile; sed Angelus evidenter cognoscit omnimodam æqualitatem cum Deo in se ipso esse sibi simpliciter impossibilem: ergo Angelus nec superbiit, nec superbire potuit circa omnimodam æqualitatem cum Deo. Minor est omnino certa. Et major, in qua tantùm potest esse difficultas, probatur: Nam nulla potentia potest extrahi extra suum objectum adæquatum; sed objectum adæquatum voluntatis est bonum: ergo nequit tendere in id, quod non est bonum. Jam sic: sed objectum simpliciter impossibile cognitum ut tale non est bonum: ergo Angelus non potest appetere sibi efficaciter & absolutè id, quod cognoscit esse simpliciter impossibile. Minor subsumpta probatur: nam impossibile ut impossibile non est ens: ergo nec est bonum.

85 Respondet *primò* Vazquez, ad amorem objecti non requiri judicium de ejus possibilitate, seu de ejus reali bonitate, sed sufficere apprehensionem. Angelus autem simplici apprehensione potest repræsentare objectum impossibile sub ratione possibilis, & excitari ad appetitum efficacem illius.

Hæc evasio (præterquam quòd defertur communiter à Scotistis, ut videri potest apud Mastrium in hoc tract. disp. 3. quæst. 3. per totam) refellitur multipliciter. *Primò*: Quia ad movendam voluntatem efficaci-

ter non sufficit simplex apprehensio, sed ulterius requiritur judicium practicum, immò & imperium saltem virtuale: ergo si Angelus nequit sine ingenti errore (qui ante primum peccatum non habet locum in Angelo) habere judicium de possibilitate omnimodæ æqualitatis cum Deo, nequit eam appetere appetitu absoluto & efficaci. Antecedens probatur: nam voluntas efficax est conatus in rem, ut fit; sed nemo potest efficaciter conari in rem, ut fit, nisi judicet de ejus possibilitate: ergo. ¶ *Secundò*: Quia ad appetitum efficacem voluntatis requiritur, quod objectum proponatur non solum ut possibile, sed etiam ut conveniens, ad quod omninò desideratur collatio objecti cum volente, & volentis cum objecto; sed hæc stare non potest absque judicio intellectus, quia simplex apprehensio, & voluntas non sunt collativæ, quidquid de hac dicant Scotistæ: ergo. ¶ Confirmatur hoc: nam in hoc distinguitur æstimativa in brutis ab intellectu, quod cum æstimativa ex imperfectione suæ cognitionis non ponderet rationes, quibus objectum redditur conveniens, aut disconveniens, solùm ex instinctu naturæ proponit appetitui objectum sub ratione convenientis aut disconvenientis, ac proinde per simplicem apprehensionem. Econtrà verò intellectus ex nobilitate suę cognitionis percipit rationes, quibus objectum redditur conveniens, aut disconveniens: ergo requiritur collatio objecti cum volente, & econversò: ergo si hæc solùm invenitur in judicio intellectus, planè sequitur non sufficere simplicem apprehensionem ad movendam efficaciter voluntatem. *Maximè*: quia estò demus, voluntatem in motibus subitis & indeliberatis posse moveri per simplicem apprehensionem (quod negat Cajet. 1. 2. quæst. 77. art. 2. & meritò, quia voluntas cum sit appetitus altior sensitivo, petit etiam altiorem modum motionis) hoc tamen non habet locum in actibus deliberatis, nec præsenti materiæ potest adaptari, in qua agimus de primo peccato Angelorum.

Tertiò: Nam dato, & non concesso, non requiri judicium de possibilitate objecti ad movendum appetitum efficacem illius, requiritur tamen, quòd non præcedat judicium de impossibilitate illius: voluntas enim nequit efficaciter ferri in impossibile reduplicativè ut tale; sed Angelus habuit judicium perfectum, quo cognoscebat impossibilitatem omnimodæ æqualitatis sui cum Deo: siquidem in primo & secundo instanti habebat comprehensionem necessariam sui: ergo non potuit apprehendere possibilitatem omnimodæ æqualitatis cum Deo.

86 Respondent *secundò* Scotistæ, quòd licèt Angelus non possit appetitu absolutò & efficaci appetere impossibile cognitum ut tale absolutè, potest illud appetere appetitu inefficaci apposita conditione, videlicèt, si hoc esset possibile, & hoc modo potuit appetere omnimodam æqualitatem cum Deo. Ad quem modum dicendi nonnulli Authores tàm ex domesticis quàm ex extraneis trahere conantur D. Thomam, facilèque eum conciliant cum Scoto.

Contrà est: Nam repugnat objectum essentialiter impossibile cognitum ut tale terminare appetitum absolutum ex parte actus & conditionatum præcisè ex parte objecti: ergo Angelus nequit appetere æqualitatem omnimodam cum Deo adhuc sub conditione, quod esset possibilis. Antecedens probatur: nam implicat id, quod nunc non est bonum, nec conveniens, nec apprehenditur ut tale, nunc movere voluntatem ad affectum absolutum; sed objectum essentialiter impossibile cognitum ut tale adhuc apposita conditione, quod esset possibile, nunc non est bonum, neque conveniens, (quamvis esset, si purificaretur conditio) neque apprehenditur ut tale: ergo implicat terminare appetitum absolutum ex parte actus. Major est certa: nam nulla potentia potest exercere actum absolutum adhuc inefficacem erga objectum, quod actu non habet in se, neque in apprehensione rationem sui objecti specificativi: unde cum objectum voluntatis sit bonum ut conveniens, hinc est, quod voluntas nequit tendere actu absoluto etsi inefficaci in objectum, quod nunc non est bonum nec conveniens. Minor etiam liquet: nam objectum essentialiter impossibile in suppositione quod esset possibile, nunc non est possibile, sed impossibile: ergo si cognoscitur ut tale, nunc non est bonum & conveniens, neque in se, nec in apprehensione.

Confirmatur, & explicatur simul discrimen inter futurum conditionatum, & possibile (si ita loqui licet) conditionatum: Nam estò detur aliquod futurum dependens ab aliqua conditione, repugnat tamen possibile præcisè conditionatum: ergo apposita illa conditione si objectum est possibile, non conducit ad veram aliquam possibilitatem & convenientiam de præsenti. Antecedens probatur: nam omnis futuritio & possibilitas consistit in præparatione causæ nunc existentis, ut latè diximus in tract. 3. & 4. sed nunc defactò datur causa futuritionis conditionatæ, secus vero possibilitatis conditionatæ: ergo repugnat possibile præcisè conditionatum, quamvis sint plura futura purè conditionata. Minor probatur: nam vel conditio apposita est possibilis, vel impossibilis? Si dicatur primum: ergo defactò & de præsenti datur causa illius, proindeque objectum illud conditionatum est absolutè possibile, & non tantùm conditionatè. Si dicatur secundum: ergo non supponit aliquam causam sui: ergo nec est possibile conditionatum, sed impossibile. Mens D. Thomæ apertè constabit ex solutione argumentorum.

§. II.

Alia ratio pro conclusione.

87 Probatur *secundò* ratione. Angelus non potest appetere appetitu prosequtionis suum non esse: ergo nec potuit primo peccare appetendo per modum prosequtionis omnimodam æqualitatem cum Deo. Consequentia est certa: nam omnimoda æqualitas cum Deo est inconjungibilis cum proprio esse Angeli, sicut esse simul ens per essentiam & per participationem: ergo vel non potuit primo peccare appetendo omnimodam æqualitatem cum Deo, vel appeteret suum non esse. Antecedens vero probatur: tum quia appetere aliquid sibi per modum prosequtionis nihil aliud est quàm velle illud bonum sibi conjungi; sed hic affectus necessario involvit affectum conservandi proprium esse, aliàs illud bonum non vellet sibi sed alteri: ergo non potuit Angelus appetere appetitu prosequtionis suum non esse. Tum etiam: quia unusquisque est necessitatus saltem quoad specificationem ad appetendam suam beatitudinem in communi: ergo nequit appetere oppositum ejus; sed appetitus beatitudinis necessariò includit appetitum conservandi suum esse: nullus enim potest esse beatus, nisi sit: ergo. Quam rationem adducit D. Thomas in præf. art. 3. & 3. Contra gent. cap. 109.

88 Respondent *primò* Adversarii, quòd potest quis in objectis impossibilibus appetere solum convenientiam boni immaginati nihil cogitando de destructione sui esse: sicut homo potest cogitare, & simplici affectu desiderare se esse avem, vel Angelum, ut sit velocissimus in motu, nihil cogitandò de sui destructione.

Sed contra est *primò*: Nam repugnat, quòd quis habens plenam notitiam & judicium perfectum sui *esse* appetat aliquid incompossibile cum suo *esse*, & quod non appetat destructionem sui proprii esse, ut supponit præfata solutio; sed Angelus est necessitatus quoad exercitium ad habendam plenam notitiam & judicium perfectum de suo *esse*, & quod est absolutè inconjungibile cum æqualitate cum Deo: siquidem est necessitatus quoad exercitium ad sui comprehensionem: ergo nequit appetere omnimodam æqualitatem cum Deo. Diximus *quòd quis habens judicium perfectum*, propter eos qui simplici apprehensione aut judicio subito & indeliberato ducti appetunt aliquod impossibile inconjungibile cum suo *esse* propter aliquam convenientiam apprehensam, ut in exemplo supra adducto liquet, quod impræsentiarum non habet locum.

Secundò: Nam nequit voluntas simplici affectu appetere rem ut sibi convenientem, nisi præcedat cognitio comparativa de bonitate ejusdem in ordine ad ipsum appetentem: ergo nec Angelus potest appetere omnimodam æqualitatem cum Deo, nisi præcedat cognitio comparativa de bonitate ejusdem in ordine ad ipsum Angelum; sed hæc cognitio comparativa nequit stare, quin cognoscat hanc æqualitatem esse incompossibilem cum proprio esse, ac proinde nequit appetere illam, quin appetat destructionem sui, vel quin præcedat error in intellectu, quod non concedit Scotus: ergo nequit Angelus appetere omnimodam ęqualitatem cum Deo, nisi appetat

appetat simul destructionem sui. Minor probatur: nam talis objecti repræsentatio comparativa nequit fieri per simplicem apprehensionem, quia hæc non est comparativa, vel si est comparativa, est capax veritatis & falsitatis: ergo vel præcederet error, vel cognosceret omnimodam æqualitatem cum Deo esse incompossibilem cum suo *esse*.

89 Respondent *secundò*, quòd licèt Angelus appetendo efficaciter & absolutè omnimodam æqualitatem cum Deo simul appeteret destructionem sui, secus verò appetendo illam per affectum inefficacem & conditionatum, ut si Angelus diceret *vellem habere æqualitatem cum Deo, si conservando meum esse illam simul habere possem*, quia conditio apposita ex una parte suspendit destructionem proprii *esse*, & ex alia objectum sic apprehensum & judicatum sufficit ad terminandum affectum inefficacem & conditionatum, qui sit talis ex parte objecti, & absolutus ex parte actus.

Sed contra est: nam in primis hæc evasio continet conditionalem, quæ non est doctrinalis, nec admittitur in Scholis: ergo multò minus ab Angelo fingi potest in ordine ad movendum suum affectum. Consequentia est legitima propter nobilitatem intellectus Angeli. Antecedens probatur: nam conditionalis, in qua ponitur expresè oppositum ejus, quod prius supponitur, non est doctrinalis, nec in Scholis communiter admittitur, propterea hæc conditionalis: *Si Spiritus-sanctus non procederet à Filio, non distingueretur realiter ab eo* est doctrinalis, & admittitur in Scholis, quia non tollit per locum intrinsecum expresse & formaliter Spiritum-sanctum procedere per voluntatem; sed in conditionali nunc adducta ponitur expresè & formaliter oppositum ejus, quod prius supponitur: siquidem supponitur omnimodam æqualitatem cum Deo esse Angelo impossibilem: ergo.

Deinde: nam dum aliquod impossibile absolutè & simpliciter tale repræsentatur sub conditione quod esset possibile, repræsentatur impossibilitas ut conjuncta cum possibilitate: ergo nequit movere appetitum ad aliquem affectum. Antecedens est certum: siquidem repræsentatur sub conditione, quod ea impossibilitas esset possibilis. Consequentia verò probatur: nam objectum, quod æquè repræsentatur ut *possibile* & ut *impossibile*, non proponitur magis ut *bonum*, quàm ut *non bonum*: ergo nequit movere voluntatem. *Rursùs*: Nam qui appetit adhuc appetitu inefficaci aliquod impossibile per se & ab intrinseco tale, & cognitum ut *tale*, appetit eodem actu saltem virtualiter destructionem ejus, cum quo est incompossibile, ideoque Deus volens inefficaciter salutem damnatorum, quam videt esse incompossibilem cum eorum damnatione, etiam inefficaciter vult *non esse* eorum damnationis: ergo si Angelus cognovit suum *esse* esse absolutè incompossibile cum omnimoda æqualitate cum Deo, & appetiit inefficaciter hanc æqualitatem, virtualiter saltem appetiit sui destructionem; sed hoc nequit stare cum necessitate quoad specificationem & exercitium, quàm habet Angelus ad diligendum proprium *esse*: ergo.

Tandèm: Nam affectus hujusmodi conditionatus circa aliquod purè impossibile cognitum ut *tale*, sub conditione quod esset possibile, non est affectus desactò existens, sed esset, si poneretur conditio, ac proinde non significaretur per verbum *Volo*, sed per verbum *Vellem*: siquidem repræsentaretur æquè impossibile ac possibile, ut suprà probatum est: ergo illa conditio apposita, *si esset possibile*, non deservit ad terminandum affectum nunc existentem.

90 Respondent *tertiò*, quòd Angelus appetens omnimodam æqualitatem cum Deo, tantum appetivisset suum *non esse* implicitè & indirectè, secus verò explicitè & directè. Sed in hoc nullum est inconveniens; & ita quilibet peccans mortaliter vult aliquid, in quo nō vult subesse Deo, & in hoc ex consequenti vult implicitè & indirectè suum *non esse*: quia hoc non potest subsistere, nisi subsit Deo. Ita Scotus. Et addit, quod licèt id quod est per se impossibile, & cognitum ut *tale* non possit appeti per se, potuit tamen appeti per accidens, in quantùm apprehenditur ut conducens ad alium finem commodum: Angelus ergo potuit appetere omnimodam æqualitatem cum Deo, & in hac suum *non esse* propter hunc finem, videlicet ut nulli subiiceretur.

Contrà: Nam Angelus cognoscit se perfectè & comprehensivè: ergo, appetens omnimodam æqualitatem cum Deo, non solùm appeteret suum *non esse* indirectè & implicitè, sed etiam explicitè & directè. Patet consequentia: nam non stat quòd, cognita expresè & formaliter impossibilitate omnimodæ æqualitatis cum Deo cum proprio *esse*, appetatur expresè æqualitas cum Deo, & non appetatur destructio proprii *esse*. Exemplum peccatoris non est ad rem: quia peccator, dum peccat mortaliter, non vult aliquid, quod physicè non sit Deo subjectum, sed tantùm moraliter; & tantùm vult interpretativè Deum non esse, & ex consequenti destructionem sui, in quo nullum est inconveniens.

Additamentum Scoti facilè dispellitur. Nam quamvis possit quis appetere suum *non esse* appetitu remotionis; repugnat tamen, quòd quis appetat suum *non esse* appetitu prosequtionis; sed si Angelus appeteret omnimodam æqualitatem cum Deo, illam appeteret appetitu prosequtionis, & non remotionis: ergo nequit appetere destructionem proprii *esse*. Consequentia est legitima. Minor est certa: quia appetitu remotionis solùm appetit quis, aut appetere potest suum *non esse* ad evitandam miseriam; qui appetitus non habet locum in primo peccato Angeli, quia in eo nulla supponitur miseria. Major verò solùm eget explicatione: Nam dum quis appetitu remotionis appetit suum *non esse*, utitur seipso tanquam termino *à quo*, in appetitu verò prosequtionis ipse appetens habet rationem termini *ad quem* cum bono concupito: ergo non potest quis appetitu prosequtionis appetere suum *non esse*. Videatur D. Thomas quæst. 16. *de Verit.* art. 3. ad 5.

§. III.

Alia triplex assertio.

91 Dicendum est secundò dato, & non concesso, quòd Angelus possit appetere omnimodam æqualitatem cum Deo appetitu inefficaci & conditionato, primum ejus peccatum, nec fuisse, nec potuisse juxta communem & regularem cursum consistere in eo. Hæc assertio est communis inter Thomistas. Et quoad primam partem satis colligitur ex illo Isaiæ 14. *In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum &c.* quæ verba significant voluntatem efficacem & absolutam, & non solùm affectum simplicem & conditionatum. Et evidenter deducitur ex D. Anselmo, qui lib. *de Casu diaboli* cap. 4. ait: *Appetiit illud, ad quod pervenisset, si stetisset*.

Quoad secundam verò partem suadetur: Nam primum peccatum Angeli necessariò debuit esse appetitus inordinatus alicujus ultimi finis; sed appetitus ultimi finis in quantùm hujusmodi nequit esse inefficax & conditionatus: ergo primum peccatum Angeli non potuit consistere in affectu inefficaci & conditionato. Major ex infrà dicendis constabit. Et minor probatur: nam appetitus ultimi finis ut *talis* est dilectio illius super omnia; sed dilectio alicujus rei super omnia nequit esse inefficax & conditionata, cùm inferat electionem mediorum, & moveat efficaciter ad consequtionem illius: ergo.

92 Dicendum est *tertiò*, objectum excellens, circa quod Angelus primò deliquit non fuisse unionem hypostaticam. Hæc conclusio, quam defendunt communiter Theologi contra Authores relatos num. 82. pro secunda sententia, tria supponit. Supponit in primis, mysterium Incarnationis saltem quoad substantiam fuisse Angelis revelatum, dum erant in via. Ita deducitur ex Magno Parente Augustino relato à D.Tho. 2. 2. quæst. 2. art. 7. ad 1. Et ratio vero similis est: quia membris intellectualibus debita est notitia proprii Capitis, ut ei debitam subjectionem exhibeant; sed Christus est caput non solùm hominum sed etiam Angelorum: ergo mysterium Incarnationis saltem quoad substantiam fuit illis revelatum, dum erant in via. ¶ Neque ex hoc inferas fuisse eis revelatum suum peccatum: Nam cùm Incarnatio esset finis *cujus gratia*, & primum peccatum dæmonis fuerit occasio remota adventus Christi, potuit Deus revelare Incarnationem, quin ex hoc teneretur revelare eis suum peccatum, ne ante suum peccatum aliquam ex illo tristitiam conciperent.

Deinde supponit, Deum imposuisse omnibus Angelis

gelis in via existentibus præceptum, ut Christum adorarent, & eum tamquam proprium Caput recognoscerent. Hoc satis deducitur ex illo Apost. ad Hæbreos 1. *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit: Et adorent eum omnes Angeli Dei.* Nec deest ratio congruentiæ: quia, supposita revelatione hujus mysterii, debita erat Angelis impositio præcepti, quo Angeli tenerentur se subiicere Christo tanquàm Capiti eorum. Quinimmò est valde probabile, præter præceptum hoc positivum habuisse præceptum naturale adorandi Christum Dominum.

Tandem supponit, dœmones superbiisse circa unionem hypostaticam. Ita colligitur ex SS. PP. maximè ex D. August. lib. 11. de Gen. ad litteram cap. 14. D. Bernardo serm. 1. *de Adventu.* & 17. in cant. Ruperto lib. 8. in Joann. His tamen positis, adhuc asserimus primum diaboli peccatum non fuisse circa unionem hypostaticam.

93 Et probatur *primò* ratione: Nam primum objectum excellens, circa quod Angelus primò superbiit, debuit esse ultimus finis ab eo acquirendus; sed unio hypostatica non est finis ultimus Angeli, ab eo acquirendus aut possidendus: ergo primum objectum, circa quod primò superbiit, non fuit unio hypostatica. Major deducitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 163. art. 1. ubi ait: *Prius movetur appetitus in finem quàm in id, quod quæritur propter finem.* Minor verò probatur: nam unio hypostatica nec est finis naturalis Angeli, ut supponitur; nec est supernaturalis, ad quem elevatus fuerit, ut patet; siquidem ad claram visionem Dei à seipso habendam elevatus est: ergo unio hypostatica nō fuit ultimus finis Angeli, ab eo acquirendus. Et quamvis unio hpostatica sit finis *cujus gratia* omnium rerum, quæ à Deo sunt factæ; (præcavetur tacita objectio) est tamen finis extrinsecus, propter cujus majorem exaltationem omnes res sunt ordinatæ. At finis iste non est, qui primò movet Angelum, dum tenetur primò de seipso deliberare, sed finis ultimus intrinsecus, ad cujus consequtionem ordinatus est.

94 Probatur *secundò* ratione: Nam si obiectum primum excellens superbiæ dœmonis fuisset unio hypostatica, vel esset, quia appetiit eam ut sibi debitam, & naturæ suæ viribus acquirendam, vel quia eam homini invidit; vel quia Christo tanquam proprio Capiti noluit subiici; sed nullo ex his tribus modis potuit primò delinquere: ergo primum obiectum suæ superbiæ non fuit unio hypostatica. Major continet omnes modos, quibus peccare poterat erga unionem hypostaticam, & fortè omnibus his defactò deliquit. Minor quoad singulas partes probatur. Et in primis quod non primò peccaverit appetendo unionem hypostaticam ut suæ naturæ debitam, ac propriis viribus acquirendam, satis constat ex ratione præcedenti. Maximè: quia nequit illam hoc modo appetere, nisi præcedat error in suo intellectu; sed hic non potest præcedere ante primum ejus peccatum, ut ostendemus dub. sequenti: ergo.

Deinde quod non primo peccaverit, invidendo homini unionem hypostaticam, suadetur: tum ex D. Aug. loco proximè relato, ubi ait: *Invidia sequitur superbiam, non præcedit.* Tum ex D. Thoma loco relato suprà num. 67. Tum denique ratione ibidem adducta: nam invidia est actus fugæ seu odium boni alterius; sed nolitio aut odium boni alterius oritur tanquam ex radice ex amore inordinato propriæ excellentiæ: ergo obiectum primum, circa quod Angelus primò deliquit non fuit per hoc, quòd invidit homini unionem hypostaticam.

Tandem quòd non peccaverit primò ex eo, quòd noluit subiici Christo, probatur ratione proximè tacta: Nam hoc, quod est non velle subiici Christo, & nolitio seu fuga illius, habet rationem *mali*: ergo primum dœmonis peccatum non potuit consistere in hoc, quod noluit subiici Christo. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: nam omnis nolitio seu fuga mali supponit volitionem & prosequtionem alicujus boni: *Quia enim bonum quæritur* (inquit D. Thomas 1 2. quæst. 25. art. 2.) *ideo refutatur oppositum malum*: ergo primum peccatum dœmonis non potuit consistere in hoc, quòd noluit subiici Christo, sed in appetitu alicujus objecti excellentis.

95 Dicendum est *quartò*, primum obiectum, circa quod Angelus superbiit, non fuisse tyrannicam potestatem seu principatum super alias creaturas intellectuales. Hæc conclusio, quæ procedit contra Authores tertiæ sententię, duo supponit. Supponit *primò*, quòd Angelus non appetiit alios excedere in natura: quia hoc erat impossibile, vel necessarium. Supponit *secundò*: Angelum peccasse desiderando, quòd alii Angeli inferiores sibi obtemperarent in omnibus contra Dei voluntatem: vel appetendo, quòd omnia dona, quæ Deus cœteris creaturis inferioribus distribuit, mediante illo distribuat, tamquam quid ei ratione suæ naturæ debitum. Hoc satis colligitur ex illo Isaiæ: *Super astra Dei exaltabo solium meum*: Et ex pluribus testimoniis SS. PP. His tamen positis, defendimus cum omni consensu Theologorum, hanc tyrannicam potestatem non fuisse objectum primum, circa quod Angelus superbiit. Ita D. Thomas in præf. & 3. Contra gent. cap. 109.

Et suadetur ejus ratione: Nam amor seu appetitus potestatis in alios præsupponit amorem inordinatum sui ut absolutè amabilis: ergo objectum primum, circa quod Angelus superbiit, non fuit tyrannica prælatio super alios. Antecedens probatur: nam prius est bonum sui ut absolutè amabile, quàm ut respectivè amabile in ordine ad alios: ergo appetitus potestatis in alios præsupponit amorem inordinatum sui, ut absolutè amabilis. Quocirca D. Thomas in pręf. ait: *Quia verò quod, est per se, est principium & causa ejus, quod est per aliud; ex hoc etiam consequtum est, quod appetit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perversè voluit Deo assimilari.*

96 Probatur alia raione. Nam primum peccatum Angeli non potuit consistere in appetitu alicujus objecti de se mali & inhonesti; sed potestas illa tyrannica est objectum de se malum & inhonestum: ergo. Consequentia est legitima. Et minor est certa: quia illa potestas non est Angelo naturaliter debita, sed contra jus usurpata; quod non potest non esse ex se malum, & inhonestum. Major autem probatur: nam ad volitionem alicujus objecti ex se mali & inhonesti debet præcedere aliquis error in intellectu, quo objectum illud judicetur bonum, & conveniens; sed ante primum peccatum Angeli non potuit præcedere error in ejus intellectu: ergo.

97 Probatur *tertiò* ratione: Nam appetitus tyrannicæ potestatis pertinet ad ambitionem; sed ambitio non potuit esse primum peccatum dœmonis: ergo neque objectum primum sui peccati fuit tyrannica potestas super alias creaturas. Major est expressa D. Thomæ 2. 2. quæst. 131. art. 1. Et minor probatur: nam ambitio (sicut præsumptio, quæ dicit immoderatam excellentiam in actionibus & ministeriis) supponit superbiam propriè dictam, ideoque dicitur filia ejus, ut docet D. Thomas ibidem: ergo non potuit esse primum peccatum Angeli.

Et confirmatur: Nam appetitus propriæ excellentiæ secundùm se sumptę est appetitus boni simpliciter & absolutè talis: appetitus verò propriæ excellentiæ relatè ad alios est appetitus alicujus boni secundùm quid, quia est appetitus boni cum addito, nempe in honoribus, dignitatibus: ergo appetitus propriæ excellentiæ secundùm se præcedit appetitum illius relatè ad alios: sicut esse simpliciter præcedit esse secundùm quid: ergo primum objectum, quo Angelus superbiit, non fuit tyrannica potestas super alios. Quare si Scriptura & Patres asserant, Angelum peccasse appetendo hanc tyrannicam potestatem, non debent intelligi de primo illius peccato, sed de peccato primam voluntatis ejus deordinationem consequente. Per quod constat ad principale motivum sententiæ contrariæ.

Hucusque refutavimus opiniones falsas; superest, ut assignemus objectum primum, circa quod dœmon superbiit in primo suo peccato. Pro quo sit.

§. IV.

Assertio quinta.

98 Dicendum est *quintò*, objectum primum, circa quod Angelus deliquit, fuisse suam beatitudinem naturalem, quatenus non ordinavit eam, ut tenebatur, in beatitudinem supernaturalem. Hæc sententia defenditur communiter à Thomistis. Probatur *primò* ex illo Ezechiel. 28. *In similitudine sapientiæ tuæ elevatum*

vatum est cor tuum in robore tuo. Et infrà: *Elevatum est cor tuum in decore tuo: perdidisti sapientiam tuam in decore tuo*. Ubi juxta sententiam SS. PP. sermo est de primo peccato Angeli; sed ibi declaratur, quod superbiit de cumulo perfectionum naturalium, quas tunc habebat, quæ naturalem ejus perfectionem constituunt: ergo objectum primum, circa quod Angelus superbiit, fuit beatitudo naturalis, quatenus illam inordinato modo concupivit, nempe spreta regula & mensura à Deo præfixa, qua præcepit, ut ordinaret eam in ultimum finem supernaturalem. ¶ Et confirmatur *primò* ex SS. PP. qui ajunt, Angelum peccasse, quia sibi cõplacuit in ea dignitate, quam à Deo acceperat; vel quia ipse sibi ad beatam vitam sufficere voluit. Videatur D. August. 12. *de Civit. Dei* cap. 1. Ambros. in Psalm. 118. Greg. lib. 34. Moral. cap. 14. Div. Bernard. serm. 3. de Verbis Isajæ, *vidi Dominum sedentem*, & Leo Pap. epist. 93. Quorum testimonia recolere quis poterit in N. Salmant. in præf. num. 107.

Confirmatur *secundò* ex D. Thoma 3. Contra gent. cap. 109. ubi ait: *Potuit igitur in voluntate substantiæ separatæ esse peccatum, ex hoc quòd proprium bonum & perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhæsit proprio bono ut fini* .:.:.: *Unde convenienter dicitur, quod primum peccatum dæmonis fuit superbia*. Idem tradit aliis in locis.

99 Et probatur *primò* ratione: Nam illud est primum objectum, circa quod Angelus superbiit, quod est valde excellens ipsi Angelo debitum, & inordinatè ab ipso appetitum; sed beatitudo naturalis est hujusmodi: ergo objectum primum, circa quod Angelus primò peccavit, fuit beatitudo ejus naturalis. Major patet: quia cum superbia consistat in appetitu inordinato propriæ excellentiæ, nullum objectum aptius potest excogitari superbiæ Angelorum, quàm id, in quo inveniuntur præfatæ tres conditiones, ita id exigente natura eorum nobilissima, & propria malitiæ superbiæ. Minor verò quoad primam partem suadetur: nam beatitudo naturalis Angeli est aggregatum omnium suarum perfectionum naturalium: siquidem includit omnes ejus dotes naturales, vel antecedenter, vel formaliter, vel consequenter, in quibus relucet maxima excellentia inter omnes res naturales à Deo creatas. Quoad *secundam* etiam suadetur: quia in hoc distinguitur beatitudo naturalis à supernaturali, quod illa est Angelo debita, ista verò indebita. Quoad *tertiam* etiam probatur: nam si amor beatitudinis naturalis in Angelo non fuisset inordinatus, in eo esset ordo præfixus à Deo, id est ordo actualis ad Deum ultimum finem supernaturalem: ergo Angelus non peccasset, sed potius placuisset Deo.

100 Pro cujus majori luce, & ut omnes ejus evasiones & objectiones præcaveantur, observa *primò*, quòd in secundo instanti Angelus tenebatur se convertere in Deum ultimum finem supernaturalem: quia, supposita cognitione Dei authoris supernaturalis (uti fuit in Angelo à primo instanti suæ creationis) omnes obligat præceptum se convertendi in Deum finem supernaturalem in primo instanti suæ plenæ deliberationis, quod in Angelis fuit secundum. ¶ Observa *secundò*, quod Deus præcipiendo prædictam ordinationem seu conversionem, quæ est actus formalis charitatis, non solùm præcipit ipsam charitatem, sed etiam præfigit eodem præcepto mensuram, quæ servanda est in dilectione propriæ excellentiæ; cum hoc tamen discrimine, quod illa ordinatio seu conversio in Deum finem supernaturalem, prout est actus charitatis, est objectum formale expressum, directum præfati præcepti: at prout est mensura, quæ servanda est in appetitu propriæ excellentiæ, est objectum materiale indirectum & implicitum ejusdem præcepti: ratio verò, cur præceptum charitatis non solùm præcipiat charitatem ipsam secundum se, sed etiam indirectè saltem intimet eam per modum mensuræ servandæ in dilectione propriæ excellẽtiæ, est: quia juxtà scripturam, & communem consensum Patrum primum peccatum Angeli fuit peccatum superbiæ, quæ est appetitus inordinatus propriæ excellentiæ; & hoc peccatum haud facilè potest aliter explanari, immò nec inordinatio ipsa in dilectione propriæ excellentiæ.

Observa *tertiò*, quod supposita illa mensura præfixa à charitate, & servanda in dilectione propriæ excellentiæ, statim adest alind præceptum negativum dimanans à virtute humilitatis obligans pro semper, ne diligatur propria excellentia sine prædicta mensura; quod quidem præceptum solùm obligat, dum obligat præceptum charitatis. Ex quo duo colligi valent: Primum est, quòd in instanti, quo obligat utrumque præceptum, non solùm delinquit contra præceptum positivum charitatis peccato omissionis, sed etiam contra præceptum negativum humilitatis peccato comissionis. Secundùm, quòd cum præceptum humilitatis fundetur in altero præcepto charitatis, quo præfigitur mensura servanda in dilectione propriæ excellentiæ, & præceptum charitatis non obliget pro semper, sed præcisè pro secundo instanti, dilectio propriæ excellentiæ sine ordinatione charitatis non erit pro aliis instantibus inordinata, quia in illis non adest obligatio adhibendi talem mensuram; & ita adsummùm erit peccaminosa, quando expresè & formaliter diligeretur propria excellentia ordinis naturalis per modum ultimi finis, supposita elevatione ad finem supernaturalem.

101 Hinc deducitur evidens ratio, cur primum peccatum Angeli non debeat esse peccatum omissionis, estò præceptum primum urgens in illo instanti sit charitatis, & verè sit peccatum superbiæ: Quia primus actus inordinatus Angeli fuit dilectio suæ beatitudinis naturalis aut propriæ excellentiæ abjecta ordinatione in finem supernaturalem; omissio verò charitatis secundùm se ortum duxit velut ex causa à dilectione illa inordinata propriæ excellentiæ. Unde quamvis Angelus in primò suo peccato deliquerit peccato omissionis; priùs tamen peccavit per peccatum commissionis inordinatè amando propriam excellentiam, quod est peccatum superbiæ. Ex his ergo manent convulsæ omnes evasiones & objectiones, quæ contra prædictam rationem poterant efformari, quin sit necesse eas sigillatim proponere; & diluere.

102 Probatur *secundò* ratione: Nam objectum primum excellens, erga quod diabolus primò deliquit, debuit esse aliquis finis ultimus ipsius; sed non fuit ultimus finis supernaturalis: ergo fuit ultimus finis naturalis, qui est beatitudo naturalis ipsius. Major probatur: (deinde probanda est minor) Tum quia primum, quod Angelo se offert, est suus finis in particulari: ergo primum objectum, circa quod primò deliquit, fuit ultimus finis in particulari. Patet consequentia: nam D. Thomas 1. 2. quæst. 89. & 22. quæst. 183. art. 1. hac ratione ductus, suadet primum hominis peccatum fuisse circa ultimum finem, & non circa media. Tum etiam: nam ita se habet finis in practicis, sicut se habent principia in speculabilibus; sed intellectus priùs versatur circa principia, quàm circa conclusiones: ergo etiam voluntas priùs versatur circa finem, quàm circa media. Tum deinde: quia si voluntas non delinqueret primò circa finem ultimum in particulari, neque posset delinquere circa media: siquidem voluntas, efficaciter rectificata circa finem ultimum in particulari, nequit non rectè versari circa media. Tum denique: nam cognoscenti ultimum finem in particulari primò urget præceptum circa illum, quam circa media in primo instanti plenæ deliberationis; quod in Angelis est secundum: ergo vel præfigitur finis ultimus debitus, vel non? Si non: ergo primò delinquitur circa finem, quàm circa media. Si præfigitur finis ultimus debitus: ergo neque delinquitur circa media propter proximè dicta.

Deinde probatur minor: nam superbi magis afficiuntur ad propria bona & ipsis connaturalia, quàm ad alia bona: & hac ratione 2. Petri cap. 2. Superbi vocantur *sibi placentes*; sed beatitudo naturalis est Angelo connaturalis & sibi debita, secus verò supernaturalis: ergo deliquit primò circa beatitudinem naturalem & non circa beatitudinem supernaturalem.

103 Sed obiicies: Beatitudo supernaturalis est finis absolutè ultimus, beatitudo verò naturalis non est finis absolutè ultimus, sed tantùm secundum quid: ergo non ista, sed illa est primum objectum superbiæ Angelorum. ¶ Respondetur, quòd licèt, supposita elevatione Angeli in finem supernaturalem, iste sit absolutè & simpliciter ultimus; beatitudo tamen naturalis non ordinatur per se, sed per accidens in prædictum finem. Unde ex hac parte non est, cur beatitudo naturalis non sit primum objectum suæ superbiæ. Beatitudo autem naturalis non potuit esse primum objectum, circa quod Angelus primò superbiit, nisi quia appetit illam sine debita men-

mensura supernaturali, sed non propterea mensura hæc supernaturalis fuit primum objectum sui peccati, quia contemptus hujus mensuræ non fuit objectum expressum & directum sui primi peccati, de quo est sermo in præsenti.

104 Sed replicabis: Nam qui sunt valdè superbi, potius afficiuntur ad bona omnium excellentissima, quia inde majorem occasionem habent ad magis tumescendum; sed beatitudò supernaturalis est hujusmodi: ergo.

Respondetur, quòd superbi magis afficiuntur ad bona propria, quando ea apprehendunt, & appetunt per modum boni excellentissimi. Et ita se habuit Angelus in primo suo peccato erga beatitudinem naturalem: siquidem ex modo apprehendendi, & appetendi appetiit illam, ac si esset finis absolutè ultimus.

105 Pro sententia contraria (omissis argumentis ex ratione petitis, quia ex suprà dictis manent præoccupata) arguitur ex illo Anselmi, qui ait: *Diabolum in primo suo peccato id appetiisse, ad quod pervenisset, si stetisset;* sed non pervenisset ad beatitudinem naturalem, cùm illam haberet ante peccatum: ergo illa non fuit objectum excellens, circa quod Angelus primò superbiit, sed beatitudo supernaturalis.

Respondetur, quòd licèt Angelus, si stetisset, non pervenisset ad suam beatitudinem naturalem præcisè secundùm se consideratam, quia eam sic habebat ante suum peccatum; pervenisset tamen ad eam ut inamisibiliter habendam, & ut subordinatam beatitudini supernaturali, quam ante suum peccatum sub hac ratione non possidebat, ut ex se patet. Unde per testimonium Anselmi non tollitur, quòd objectum excellens, erga quod Angelus primò superbiit, fuerit beatitudo sua naturalis.

§. V.

Assertio ultima.

106 Dicendum est *ultimò*, satis probabile esse Angelum in primo suo peccato superbiisse circa beatitudinem supernaturalem, ut acquirendam viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ. Sensus tamen hujus assertionis non est, quòd Angelus superbierit præcisè circa beatitudinem supernaturalem, quia ex suprà dictis §. præced. satis constat, beatitudinem naturalem fuisse objectum, circa quod Angelus primò superbiit. Sed sensus est, quòd superbiit circa utranque beatitudinem, cum ordine tamen quodam videlicèt, erga beatitudinem naturalem velut circa objectum primarium, & circa supernaturalem velut circa objectum secundarium, & complementum beatitudinis naturalis.

Et quòd appetiit utranque beatitudinem cum prædicto ordine, in suppositione quòd superbierit circa beatitudinem supernaturalem, potest multipliciter suaderi. Primò: nam oportet, quod Angelus facta prædicta suppositione concupierit utranque beatitudinem ordine quodam, ne dicatur, quod appetiit simul duos fines ultimos adæquatos; sed beatitudo naturalis fuit volita in primo peccato dæmonis per modum finis omninò ultimi, ut constat ex dictis §. præced. ergo beatitudo supernaturalis volita fuit ab eo per modum complementi beatitudinis naturalis cum subordinatione ad eam. ¶ *Secundò*: Nam intellectus Angeli nequit simul intelligere plura ut *plura*, neque ejus voluntas potest appetere plura ut *plura* propter debitam correspondentiam utriusque potentiæ: ergo si concupivit utranque beatitudinem, oportet, quòd unam appetierit per modum ultimi finis, & aliam per modum medii, aut per modum complementi alterius; sed Angelus in primo suo peccato deliquit circa beatitudinem naturalem per modum finis ultimi, & beatitudo supernaturalis non potuit esse volita per modum medii: siquidem ad consequendam beatitudinem naturalem non erat necessarium, ut ex se liquet: ergo. ¶ *Tertiò*: Nam utraque beatitudo concupita non fuit uno eodemque actu, sed duplici: quia naturalis volita fuit per actum fruitionis, & supernaturalis per actum desiderii; sed actus terminatus ad beatitudinem naturalem est prior, propter dicta §. præced. ergo actus terminatus ad beatitudinem supernaturalem fuit posterior.

107 Neque sensus hujus assertionis est, quòd primum peccatum Angeli fuerit appetitus expressus & formalis beatitudinis supernaturalis ut acquirendæ viribus naturæ, seu sine auxilio gratiæ: siquidem talis volitio supponeret errorem in intellectu, videlicet quòd posset acquiri absque auxilio gratiæ, qui error est hæresis Pelagii; sed ante primum peccatum Angeli non potuit esse error in intellectu Angelico: ergo. Sensus ergo est, quod Angelus virtualiter & interpretativè & ex parte modi volendi appetierit prædictam beatitudinem, ut habendam sine auxilio gratiæ. Ad quod sufficit, quòd Angelus cognoverit certò per fidem, prædictam beatitudinem esse acquisibilem viribus gratię, & teneretur in secundo instanti illam hoc modo sollicitare, & quòd appetierit illam non habendo actum, quo voluerit eam ex auxilio gratiæ, deductum ex inconsideratione practica necessitatis prædicti auxilii: nam hoc modo velle eam, non est velle eam cum errore speculativo, neque est velle eam expressè & formaliter absque viribus gratiæ, sed tantùm interpretativè & virtualiter; ad eum modum, quo Angelus in primo suo peccato concupivit ex parte modi volendi virtualiter & interpretativè suam beatitudinem naturalem per modum finis ultimi.

108 Neque contra hoc refert, si dicas, quòd si appetitus beatitudinis supernaturalis est actus posterior præsupponens appetitum inordinatum beatitudinis naturalis, nullum erit inconveniens, quòd præsupponat errorem formalem in intellectu: siquidem jam præsupponit peccatum. ¶ Non (inquam) refert: Nam licèt ex hoc capite non repugnaret, quòd appetitum beatitudinis supernaturalis præcederet aliquis error formalis; erat tamen aliud caput, ex quo repugnabat, scilicèt quòd uterque appetitus fuit in eodem instanti, in quo Angelus erat certus per fidem, quòd beatitudo supernaturalis erat inacquisibilis viribus solius naturæ.

109 Hinc probatur assertio: Nam satis probabile est, quòd beatitudo supernaturalis fuerit volita ab Angelo in primo suo peccato: ergo appetitus illius fuit inordinatus; sed inordinatio hujusmodi appetitus haud melius potest explicari, quàm modo insinuato duobus numeris præcedentibus: ergo satis probabile est, quòd Angelus in primo suo peccato superbiit circa beatitudinem supernaturalem, ut acquirendam sine viribus gratiæ. Cætera patent præter antecedens. Quod sic ostenditur: Tum quia satis probabile est, quòd objectum, erga quod Angelus superbiit, fuit valde excelsum, ut colligitur ex testimoniis Scripturæ & SS. PP. sed beatitudo supernaturalis fuit hujusmodi, ut de se constat: ergo satis probabile est, beatitudinem supernaturalem fuisse objectum (etsi non omninò primum) superbię Angelicæ. Tum etiam: nam Angelus in primo instanti per fidem habuit certam cognitionem beatitudinis supernaturalis, ejusque eximiæ excellentiæ, eamque super omnia dilexit in eodem instanti: ergo satis credibile est, non fuisse oblitum illius in secundo instanti: ergo fuit volita ab eo in primo suo peccato.

Et confirmatur ex D. Thoma in præs. art. 3. ubi ait: *Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundùm Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit, quòd appetiit illud, ad quod pervenisset, si stetisset. Et hæc duo quodammodò in idem redeunt: quia secundùm utrunque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere; quod est proprium Dei.*

110 Sed dices: ergo juxta S. Doctorem Angelus appetiit beatitudinem supernaturalem per modum finis absolutè ultimi: ergo non appetiit eam ut complementum beatitudinis naturalis, proindeque corruit explanatio nuper à nobis data.

Respondetur, sensum S. Doctoris tantùm esse, quòd Angelus concupierit beatitudinem supernaturalem ut finem ultimum in *esse rei*, secus verò formaliter & in *esse objecti*. Sicut nec sensus est, quòd concupierit eam formaliter ut *supernaturalem*: quia concupivit eam ut acquirendam viribus naturæ; quod est idem, ac appetere eam ut quid naturale per modum refusum in objecto supernaturali, & provenientem ex ipso modo volendi: ad eum modum quo hæreticus assensu naturali assentitur alicui veritati supernaturali sub motivo naturali.

111 Pro plena tamen hujus assertionis intelligentia, & solutione aliquarum objectionum, observa (ut fecimus §. præcedenti) quòd sicut in secundo instanti Angelico instabat & urgebat præceptum charitatis, quo Angelus tenebatur se convertere in ultimum finem superatu-

naturalem; ita urgebat præceptum fidei, & spei, quo tenebatur in illum tendere sub auxilio gratiæ: quia præceptum spei tendens ad beatitudinem supernaturalem sub auxilio gratiæ in aliquo instanti debet Angelum obligare, sicut & præceptum charitatis; & nullum aptius potest assignari nisi secundùm, quia est primum suæ totalis deliberationis, & ultimum viæ. ¶ Deinde observa, quòd sicut præceptum charitatis, præcipiendo ordinationem & conversionem in ultimum finem supernaturalem, non solùm præcipit pro formali ipsam conversionem, sed etiam pro materiali præfigit mensuram servandam in dilectione propriæ excellentiæ, ex quo ortum ducit præceptum humilitatis, ne appetatur propria excellentia, spreta prædicta mensura; ita præceptum spei taliter præcipiebat pro formali actum spei supernaturalis, ut pro materiali præfigeret mensuram in sollicitatione beatitudinis supernaturalis sub divino auxilio; & ex hoc ortum duxit, aliud præceptum humilitatis negativum de non sollicitanda beatitudine supernaturali extra, aut contra prædictam mensuram. Quod necesse est fateri, ut sic planè explicetur qualiter appetitus beatitudinis supernaturalis fuerit appetitus superbiæ. Ex his manent dirutæ & præoccupatæ nonnullę objectiones, quæ contrà hanc assertionem afferunt Adversarii, extra quas non est aliud argumentum alicujus momenti.

§. Ultimus.

Sententia primæ conclusioni contraria.

112 Adversus primam & præcipuam conclusionem arguitur *primò* ex scriptura: Nam Isaię 14. dicitur: *Ascendam supra altitudinem nubium, similis ero Altissimo*. Quæ verba, juxta expositionem PP. de Lucifero intelliguntur. Item Ezechiel 28. ait: *Elevatum est cor tuum.... & dixisti: Deus ego sum, & in cathedra Dei sedi*. Et ideo Angelus, qui primus Lucifero restitit, dixit: *Quis sicut Deus*? Et hinc nomen *Michaelis* adeptus est: ergo Lucifer appetivit omnimodam æqualitatem cum Deo.

Confirmatur ex SS. Nam Nazianz. Carmen 6. ait: *Dum Deus esse cupit tetra caligine totus obrutus est*. Hugo Victorin. tract. 2. cap. 4. inquit: *Similis esse voluit Altissimo non per imitationem, sed per æqualitatem*. Idem tradunt alii Patres, quos adducit Suarez lib. 6. *de Angelis* cap. 12.

Ad argumentum simul cum confirmatione respondetur, quòd Scriptura, & PP. loquuntur appetitu æqualitatis divinæ naturæ non per omnimodam & absolutam æqualitatem cum Deo, sed per participationem alicujus perfectionis, quam Angelus poterat, sed non debebat habere; & hic appetitus est de divinitate æquivalenter, virtualiter, & interpretativè. Quod deducitur ex D. Thoma quæst. 16. *de Malo* art. 3. ad 3. & in præs. art. 3.

113 Arguitur *secundò*: Nam propterea Angelus non appeteret omnimodam æqualitatem cum Deo, quia est impossibilis; sed hæc ratio non obest, ergo appetivit omnimodam æqualitatem cum Deo. Minor probatur *primò* ex Arist. 3. Et hic cap. 2. ubi ait: quòd electio non est impossibilium, voluntas seu simplex complacentia potest esse circa impossibilia: ac si diceret, quòd licèt voluntas appetitu efficaci, qui dicitur *electio*, & tendit ad rei consequutionem, non possit tendere in impossibile, benè verò appetitu inefficaci: ergo estò omnimoda æqualitas cum Deo sit Angelo impossibilis, potuit appeti ab eo. Secundò ex D. Thoma 1. 2. quæst. 13. art. 5. ad 1. ubi inquit: *Voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti: sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundùm quosdam velleitas dicitur: quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile*: ergo. Tertiò ex illo actu ferventissimo D. Augustini in Soliloquiis quo vehementiam sui amoris in Deum illis verbis explicabat: *Si ego possem esse Deus, mallem te quàm me esse Deum*.

Et confirmatur *primò* nonnullis exemplis: Nam in primis Justi sæpè optant diligere Deum amore infinito, si esset possibilis: Deinde: nam multoties experimur nos delectari de objectis impossibilibus, sub conditione, quòd essent possibilia. *Rursùs*: Nam pœnitens vult suum peccatum præteritum non fuisse ab eo commissum: siquidem objectum pœnitentiæ sunt peccata præterita & commissa; ac proinde pœnitens de peccatis commissis videtur velle prætertitum non præteriisse; quod est impossibile. Tandem: nam damnati appetunt Deum non esse: siquidem odio habent eum, & hoc est non minùs impossibile est, ac Angelum esse Deum.

Confirmatur *secundò*: Nam intellectus potest cognoscere impossibilia: ergo etiam voluntas potest terminari ad ea per simplicem quandam complacentiam. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: nam voluntas gaudet eodem gradu immaterialitatis cum intellectu: ergo si intellectus potest se extendere ad impossibilia, etiam voluntas.

114 Pro solutione hujus argumenti: Nota, duplex esse impossibile, aliud quod est absolutè & simpliciter tale; alterum quod est tale tantùm per accidens & ex suppositione. Impossibile primi generis est illud, quod ex ipsis terminis & nulla facta suppositione est impossibile, ut hominem esse Angelum; Angelum esse Deum. Impossibile secundi generis est illud, quod ex ipsis terminis non repugnat, sed tantùm facta aliqua suppositione, ut hominem non peccasse, qui peccavit. Inter quæ hoc est discrimen, quòd impossibilia primi generis non possunt appeti ab eo, qui cognoscit ea esse impossibilia, neque circa ea potest esse affectus meritorius, aut demeritorius. Impossibilia tamen secundi generis possunt appeti ab eo, qui cognoscit ea esse impossibilia, non prout stant sub prędicta suppositione, sed in sensu diviso & precisivè ab ea, quia in sensu composito illius suppositionis nihil habent bonitatis, & præcisivè à suppositione induunt rationem bonitatis, sicut & possibilitatis.

Ulterius nota, quòd impossibile per accidens non potest terminare actum electionis, quamvis terminare possit affectum simplicis complacentiæ. Ratio primi est: quia electio tendit ad exequtionem rei cum omnibus circumstantiis, quas habet hic & nunc in particulari; & cùm suppositio illi adjuncta reddat rem impossibilem, hinc est, quòd voluntas nequit terminari ad illam actu electionis, seu effectu efficaci. Ratio autem secundi est: quia simplex voluntas, cùm non tendat ad exequtionem, potest terminari ad objectum secundùm se præscindendo à particularibus circumstantiis & in hoc sensu docuimus tract. 4. disp. 3. dub. 1. & 3. in Deo existere plura decreta absoluta ex parte actus, & conditionata ex parte objecti erga omnes combinationes possibiles conditionatas, non obstante quòd sint impossibiles per accidens & facta aliqua suppositione.

115 Ex his ad argumentum respondetur, distinguend. maj. *quia est impossibilis* absolutè & simpliciter, concedo maj. *quia est impossibilis* utcumque, nego maj. & negando min. Ad cujus primam probationem dicendum est, Aristotelem in eo testimonio tantùm loqui de impossibili per accidens. Quod colligitur ex eo, quia adducit exemplum impossibilis per accidens, videlicet immortalitatis hominis, quæ non est illi absolutè impossibilis, sed solùm in ordine ad causas naturales, & pro statu hujus vitæ. Videatur D. Thomas lect. 5. ubi ita exponit Philosophum. Per quod constat ad secundam probationem desumptam ex testimonio Angelici Præcept. Siquidem sermo solùm est in eo de impossibili per accidens. Quod etiam colligitur ex eo, quia statim addit testimonium relatum Aristot. & si aliquando D. Thomas loquitur de impossibili absolutè, tunc non concedit voluntatem actu existentem & terminatam ad illud; sed tantùm quandam velleitatem conditionatam, conditione se tenente tàm ex parte objecti, quàm ex parte actus. Hujusmodi est testimonium deductum ex quæst. 16. *de malo* art. 5. ad 9. ubi ait: *Voluntas, quæ est impossibilis, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum: quia nullus tendit in id, quod existimat impossibile, sed est quedam imperfecta voluntas, quæ dicitur velleitas: quia scilicet aliquis vellet id, quod existimat impossibile, sed sub hac conditione, si possibile esset*. Ubi meditanda sunt ea verba: *Quæ dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet &c.* In quibus denotat apertè, se non loqui de voluntate, quæ reverà & formaliter est; sed de velleitate, quæ non est formaliter, sed esset, si illius objectum esset possibile.

Ad tertiam probationem respondetur, illum affectum D. Augustini fuisse conditionatum, conditione se tenente tam ex parte objecti, quam ex parte actus, & non formaliter existentem. Cum quo rectè cohæret, quòd haberet tunc defactò aliquam inclinationem, dispositionem, seu actum, qui esset talis virtualiter & interpretativè; hoc est, qui præstaret fundamentum ad hoc, ut judicemus prudenter, non quidem velle illud im-

impossibile, sed voliturum illud sub conditione quòd esset possibile, prædictaque conditio purificaretur. Ideoque cùm Augustinus prudenter judicaverit se habere de præsenti illam dispositionem, quæ sit fundamentum ad credendum se proruptururn in prædictum actum, si illud objectum esset possibile, potuit optimè loquens cum Deo dicere: *Si ego possem esse Deus, &c.*

116 Ad primam confirmationem ex pluribus exemplis compactam: Respondetur nullum ex illis convincere intentum Adversariorum. *Non primum*: Vel quia multi existimant, actum amoris infinitè intensum esse possibilem creaturæ, ideoque Iusti hoc prudentiali judicio ducti possunt conari in illum. Vel quia prædictus actus, licèt sit absolutè impossibilis, Justi possunt ita disponi, ut meritò judicent, quòd si talis actus esset possibilis, illum elicerent; sicut de Augustino dictum est. *Neque secundum*: Nam affectus ille, quem in nobis experimur de rebus impossibilibus, sub conditione quod essent possibiles, reverà non est præsens de ipsis rebus impossibilibus, sed de ipsa cognitione hujusmodi objecti conditionati, quæ est objectum possibile. Vel si est de rebus ipsis impossibilibus, non est à voluntate elicitus, sed ab appetitu sensitivo. ¶ Pro quo nota, quod dum quis per intellectum apprehendit rem aliquam impossibilem sibi convenientem, sub conditione quod esset possibilis; tunc cogitativa apprehendit illud objectum adinstar alicujus possibilis & convenientis: & hac ratione potest movere per talem apprehensionem appetitum sensitivum ad eliciendum aliquem actum circa tale objectum, quia ad movendum hunc apetitum sufficit simplex apprehensio. Voluntas verò cum non moveatur nisi ex præsupposito judicio de convenientia objecti non potest habere aliquem appetitum circa impossibile judicatum ut tale, etiam si proponatur sub conditione quod esset possibile.

117 *Neque tertium*: Nam pœnitens, si absque errore procedat, non vult peccatum suum non fuisse præteritum; aliàs vellet componere esse præteritum & non esse præteritum, quod est non minus impossibile, ac Angelum esse Deum, sed tantùm vult non esse peccati secundùm se. Pro quo sciendum est, quòd ad actum pœnitentię duæ cognitiones præcedunt: alia, per quam cognoscitur peccatum commissum cum circumstantia præteritionis: altera verò, per quam præscinditur à prædicta circunstantia, & à cœteris aliis hìc & nunc occurrentibus. Ex his ergo cognitionibus quamvis prior præcedat, aut concomitetur actum pœnitentiæ, posterior tamen est unicè regulativa illius: & cùm prædicta cognitio tantùm proponat *non esse* peccati & subjectum illis pręcisivè sumpta, & in illis reperiatur quædam possibilitas & convenientia, potest optimè excitare affectum inefficacem pœnitentis; quin ex hoc inferatur, voluntatem terminari ad impossibile ut *impossibile*.

118 *Nec ultimum*: Nam cum damnati habeant cognitionem comprehensivam sui, qua cognoscunt se esse entia per participationem, & dependentia ab ente per essentiam omnino indefectibili, non appetunt, Deum absolutè non esse, sed tantùm appetunt, non esse actus liberos Dei ratione pœnæ ab eis inflictæ: hos autem actus non esse non est impossibile per se, sed per accidens. Si sermo fuerit de hominibus perversissimis, qui sunt in via, nullum est inconveniens concedere, quòd odio habeant Deum absolutè, sed hoc odium procedit ex errore, quo ob cęcitatem ex peccato provenientem judicant objectum illud esse possibile; vel proponunt illud sibi ut conveniens, non considerata impossibilitate illius.

Vel potest responderi; quod damnati appetunt Deum non esse, nō per se, sed per accidens & ratione alterius, scilicet quatenus volunt à miseriis liberari; quod esse nequit nisi Deo non existente. Omnimoda autem æqualitas cum Deo, si appeteretur ad Angelo, appeteretur per se, quia appeti ratione alterius est appeti tanquàm medium alterius, & hoc sine errore stare non potest. Et dato quòd hujusmodi æqualitas appeteretur ratione alterius, tunc primum peccatum non consisteret in appetitu hujusmodì æqualitatis, sed in volitione illius, ratione cujus appeteretur.

119 Ad secundam confirmationem respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Et ratio discriminis est: quia intellectus terminatur ad res, prout trahuntur ad ipsum per species, seu prout per species repræsentantur. Species autem intellectus non solum repræsentant per se seu primariò possibilia, sed etiam repræsentant impossibilia secundariò & per species possibilium, ut alibi diximus. Ideoque Deus cognoscit omnia impossibilia. Voluntas vero fertur ad res, prout sunt in seipsis: unde si in se non sunt bonæ (quia non sunt possibiles) nequit ad eas terminari adhuc per affectum inefficacem, nisi ab intellectu proponerentur cum errore ut *possibiles* & *bonæ*. Neque ob hoc desinit voluntas esse æqualis immaterialitatis cum intellectu: quia ad hoc sufficit, quòd voluntas terminetur ad impossibilia per nolitionis actum præsupponentem volitionem terminatam ad possibilia, & ratione illius.

DUBIUM VII.

Utrùm ad primum Angeli peccatum præcesserit aliquis defectus in ejus intellectu?

120 QUatuor sunt defectus, qui in intellectu Angelico, & humano excogitari possunt. Primus dicitur *nescientia*, quæ dicit carentiam illius scientię, quam aliquis nec debet, nec natus est habere; & cùm hæc tantùm sit negatio, non habet rationem *mali*, sivè *culpę*, sive *pœnæ*: habetque locum etiam in Angelis, quia nulla creatura, quantumvis superioris cognitionis, potest omnia possibilia cognoscere. Secundum est *ignorantia*, quæ dicit carentiam illius scientiæ, quam quis aptus natus est habere; & hæc importat rationem *mali*, vel *culpæ*, vel *pœnæ*. Tertius est positivus *error*, qui tunc adest, quando aliquis non solùm ignorat aliquam veritatem, sed etiam habet erroneum judicium, quo credit opositum. Quartus est *inconsideratio*, quæ importat carentiam actualis cognitionis. Quæ subdividitur in negativam & privativam: illa dicit carentiam cognitionis, quam quis non tenetur habere: ista verò carentiam cognitionis, quam habere tenetur. Quibus suppositis: Inquirimus, an aliquis ex prędictis defectibus præcesserit in Angelorum intellectu ante eorum primum peccatum: & quis sit? ¶ Et quia hæc quæstio resolvi non valet, nisi pręcedat resolutio alterius difficultatis, Angelis & hominibus communis, videlicet an voluntas possit peccare, nullo defectu morali præcedente in intellectu, quæ difficultas aptissima est ad plures & perdifficiles difficultates Theologicas enodandas, operæ pretium duximus, circa hanc nostram mentem aperire, ut faciliùs ad quęstionem in titulo propositam gradum faciamus. Circa quas difficultates quatuor reperio opiniones. Prima asserit, non esse necessarium, quòd dum voluntas peccat, præcedat aliquis defectus moralis in intellectu: additque nullum defactò defectum precesisse in intellectu Angeli ante primum ejus peccatum. Ita Scotus 2. dist. 6. quęst. 1. quem sequuntur omnes ejus discipuli, & plures ex Societate. ¶ Secunda defendit cum Scoto, non esse necessarium ad peccandum aliquem defectum ex parte intellectus; defactò tamen Angelos peccasse ex aliqua inadvertentia seu in inconsideratione. Ita Suarez lib. 7. *de Angelis* cap. 4. & seq. Arriaga disp. 23. & alii ex Societate. ¶ Tertia ait, posse dari in intellectu Angeli ante ejus primum peccatum aliquem errorem. Pro qua refertur Ægidius in 2. dist. 5. quæst. 1. art. 2. ¶ Quarta & ultima docet, voluntatem non posse peccando deficere, nisi in intellectu præcedat aliquis ex prædictis defectibus; & ex consequenti docet, ante primum peccatum Angeli præcesisse dictamen practicum inconsideratum. Ita communiter discipuli D. Thomę tàm in pręf. quam in 1. 2. quęst. 77. artic. 2. & cum eis N. Salm. in hoc tract. disput. 10. dub. 8. Pro qua sit.

§. I.

Prima assertio.

121 DIcendum est *primò*, non posse voluntatem hominis aut Angeli peccando deficere, nisi præcedat aliquis defectus moralis in eorum intellectu. Hęc assertio est procul dubio D. Thomę quęst. 16. *de Mal.* art. 2. ad 4. ubi ait: *Semper autem in peccato defectus intellectus vel rationis, & voluntatis proportionabiliter se* con-

concomitantur. Idem docet loco nupèr relato ex 1. 2. ubi hæc habet verba: *Cùm voluntas sit boni, vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id, quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat: & propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Unde dicitur Proverb. 14. Errant, qui operantur malum.*

Probatur ratione fundamentali deducta ex prædictis, testimoniis: Nam voluntas in omnibus sequitur ductum intellectus: ergo nequit esse defectus ex parte voluntatis, quin præcedat aliquis defectus moralis ex parte intellectus. Antecedens est certum: quia voluntas est potentia cęca, ideoque indiget in omnibus ductu intellectus. Consequentia verò probatur: nam eo ipso quòd voluntas sequatur in omnibus ductum intellectus, oportet quòd ad quemlibet actum voluntatis præcedat ex parte intellectus judicium practicum dictans absolutè, esse conveniens hìc & nunc, omnibus inspectis, elicere hanc volitionem potius quàm non elicere eam, & quàm dicere oppositum; sed eo ipso si operatio voluntatis est defectuosa, nequit non judicium practicum dictans illam esse defectuosum: ergo si voluntas in omnibus sequatur ductum intellectus, nequit esse defectus ex parte voluntatis, quin precedat proportionalis defectus ex parte intellectus. Minor probatur: nam judicium practicè dictans esse conveniens hìc & nunc elicere volitionem malam, nequit non esse defectuosum: ergo debet pręcedere judicium dictans hìc & nunc esse eliciendam hanc volitionem prę alia; & si volitio hæc est defectuosa, nequit non judicium esse defectuosum.

122 Respondent Adversarii, quod ut voluntas sequatur in omnibus ductum intellectus, sufficit, quòd nullum objectum amplectatur, quin proponatur ab intellectu; non vero requiritur, quòd eligat bonum illud, quod efficacius & ut majus bonum proponitur; sed stat optimè, quod postponat majus bonum & efficacius propositum, & eligat minùs bonum, & minùs efficaciter propositum. Neque hujus quærenda est alia ratio, nisi quia ita illi placet, &, ut vulgo dicitur, *Stat pro ratione voluntas*. Quod necessario dicendum est ad salvandam indemnem ejus innatam libertatem. Ex quo sequitur, optimè stare, quod intellectus proponat bonum honestum efficaciùs & ut majus bonum, quam bonum delectabile; & quòd voluntas sequatur bonum delectabile postposito bono honesto; ac proinde quòd detur deformitas ex parte voluntatis, quin præcedat aliquis defectus moralis ex parte intellectus.

Ut hęc evasio, quæ continet genuinam doctrinam Adversariorum, penitus corruat: Adverte *primò* ex doctrina N. Salm. tract. 10. disp. 2. à num. 15. quòd sicut objectum voluntatis est bonum, non utcunque, sed ut propositum ab intellectu, ita nequit velle, nisi id quod intellectus ei repræsentat, & secundùm eam tantùm rationem, qua repræsentat: & sicut voluntas ferretur extra suum objectum, si amaret bonum nullo modo propositum ab intellectu; ita exiret extra limites sui objecti adæquati, si eligeret minus bonum & inefficacius propositum ab intellectu in conspectu alterius boni majoris, & efficaciùs propositi. Et ratio est evidens: Nam minus bonum in conspectu majoris boni ei oppositi habet rationem *mali*: Unde sicut voluntas nequit tendere nisi in bonum, ut bonum est, nec potest non odio refugere malum, ut malum est, quod percipitur ab intellectu, & non ab ipsa voluntate; ita nequit tendere in bonum minùs & inefficaciùs propositum in conspectu majoris boni & efficaciùs propositi; aliàs prosequeretur malum sub ratione *mali*, & refugeret bonum sub ratione *boni*; quod est ferri extra suum objectum specificativum.

Adverte *secundò*, quòd dum voluntas vult, seu eligit aliquod objectum, reflectitur saltem virtualiter supra suum actum, volendo illum & omnem ejus modum: quia quoties vult aliquod objectum, etiam vult se velle illud. Ideoque non solùm debet ei proponi ut *bonum* objectum, quod vult, sed etiam hoc quod est velle hìc & nunc cum omnibus, quibus afficitur prędictum *velle*.

123 Adverte *tertiò* cum eisdem Doctissim. PP. ibidem tract. 10. quòd licèt libertas sit primò formaliter in voluntate, radix verò illius est intellectus: ut docet expresśe D. Thomas 1. 2. quæst. 17. art. 1. & 2. his verbis: *Radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa est ratio: ex hoc enim voluntas potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi deffiniunt liberum arbitrium, quòd est liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis.* Intellectus verò est origo libertatis ratione judicii indifferentis ostendentis viam ad utrumlibet. Quod satis perspicuè explicuit D Thomas in hac 1. part. quæst. 83. art. 1. ubi ait: *Considerandum est, quòd quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsùm. Quædam autem agunt judicio, sed non libero, ut animalia bruta: judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum naturali judicio, & non libero: quia non ex collatione; sed ex naturali instinctu hoc judicat. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideò agit libero judicio potens in diversa ferri.* Quæ ultima verba notanda sunt propter doctrinam Adversariorum, qui ajunt sufficere simplicem apprehensionem alicujus objecti, ut voluntas illud liberè prosequatur, & non requiri judicium collativum & compositionem faciens.

124 Adverte *quartò*, quòd sicut voluntas, dum liberè operatur, aliter se habet ut considerata ex parte actus primi, & aliter ut considerata ex parte actus secundi: nam ex parte actus primi solùm consideratur cum *posse* ad utrumlibet extremum contradictionis; & ex parte actus secundi est jam cum actuali applicatione ad unum extremum præ alio: Ita ad hoc ut liberè operetur duplex judicium ex parte intellectus necessarium est: aliud proponens cum indifferentia duo extrema contradictionis; & hoc se tenet ex parte actus primi: alterum determinans efficaciter, quod exercitium eligendum est. A quo tàm longe abest, quòd adimat libertatem, & sit incomponibile cum judicio indifferenti, quòd voluntas non operaretur liberè, quin judicium utrunque intercedat. Hoc enim exigit tum sympathia & proportio reperta inter intellectum & voluntatem: tum summa dependentia voluntatis ab intellectu; quæ, utpotè potentia cœca, petit determinari ab intellectu ad eligendum unum ex extremis contradictionis præponderante illud esse hìc & nunc conveniens, & non oppositum. Quibus prænotatis:

Refellitur efficaciter evasio Adversariorum: Nam ante omnem operationem defectuosam voluntatis debet præcedere ex parte intellectus dictamen seu judicium practicum dictans esse convenientiùs hìc & nunc eam elicere; sed judicium dictans esse convenientiùs hìc & nunc elicere volitionem pravam, nequit non esse defectuosum: ergo nequit dari aliquis defectus ex parte voluntatis, quin præsupponatur ex parte intellectus. Major, in qua tantùm potest esse difficultas satis liquet ex præjactis prænotabilibus.

125 Sed contra nostram doctrinam, & conclusionem obiiciunt Adversarii *primò*: Nam plures sunt ex viatoribus, qui peccant ex sola malitia voluntatis, existente recto judicio & plena advertentia ex parte intellectus: ergo ad omnem defectum voluntatis non semper debet præcedere aliquis defectus ex parte intellectus. Videturque hoc esse stabilitum in articulis Parisiensibus, ubi dicitur, quòd, *intellectu existente in apice rationis, potest voluntas in oppositum*. ¶ Obiiciunt *secundò* plures replicas, quę videntur oppugnare libertatem voluntatis, si hæc omnino determinetur ad unum extremum contradictionis à judicio practico intellectus.

Ad primam objectionem respondetur, quòd hi, qui peccant ex certa malitia & industria, simul cum judicio speculativo dictante id esse contra divinam legem, habent in particulari judicium erroneum, aut inconsideratum dictans practicè esse conveniens illis hìc & nunc ita operari, in quo judicio non curatur de divina lege. Et quamvis sic peccantes speculativè illius recordentur, quia verò efficaciùs & attentiùs considerant delectabilitatem obiecti, quòd diligunt, rapiuntur ab hac delectabilitate contra divinam legem. Nec ob hoc peccatum ex malitia non distinguitur à peccato ex ignorantia: nam, ut optimè docet D. Thomas 1. 2. quæst. 78. art. 1. ad 1. *Ignorantia quandoque excludit scientiam, qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum, quod agitur; & tunc dicitur ex ignorantia peccare.* Sub quo peccato ex ignorantia continetur primum peccatum tàm hominis, quàm Angeli: quia uterque peccavit ex inconsideratione & inadvertentia ali-

alicujus, quod uterque debuit attendere. Propter quod D. Thomas ad Annibal. in 2. dist. 43. quæst. 1. art. 4. docet, peccatum utriusque fuisse in filium: *Quia non consideraverunt, quæ consideranda erant ad evitationem peccati*. In quibus satis denotat, peccatũ illorũ non fuisse ex malitia, quod est contra Spiritum-sanctum. Et ratio est aperta: quia ad peccatum ex certa malitia requiritur, ut peccans scienter & ex industria malum eligat, ut expresse docet D. Thomas loco nupèr relato ex 1. 2. in corp. art. in fine; sed uterque non elegit in suo primo peccato aliquod malum, aliàs præcessisset aliquis error formalis: ergo peccatum primum utriusque non fuit ex malitia. Et si Patres quandoque asserant, quòd Angelus non fuit admissus ad pœnitentiam, quia peccavit ex malitia; benè tamen homo, quia peccavit ex infirmitate; intelligendi sunt, ita quòd licèt peccatum utriusque ortum duxerit ex inconsideratione; inconsideratio tamen hominis fundata est in infirmitate carnis, secus verò peccatum Angeli; & hac ratione peccatum istius fundabatur quodammodo in malitia comparativè ad peccatum hominis, & ob eandem rationem iste quodammodo fuit dignior venia, quàm Angelus.

Quandoque autem (prosequitur D. Thomas loco suprà relato ex 1 2. ad 1.) *excludit scientiam, qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consequtionem illius boni. Scit tamen simpliciter hoc esse malum, & sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat*. In quibus verbis apertè denotatur discrimen inter peccatum ex ignorantia, & malitia: nam peccatum ex ignorantia datur, quando voluntas inducitur ad eligendum malum, ex eo quod ignorat, aut non advertit esse malum (quod si adverteret, non eligeret) vel ad eligendum bonum sine debitis circunstantiis, non considerando illas. Peccatum vero ex malitia est, quando voluntas ex seipsa & ex propria sui ordinatione eligit malum, quod scit esse malum, nulla præcedente passione. Præcedit tamen ignorantia aut inconsideratio de eo, quod eligendum est tale malum propter aliquod bonum temporale, longè majori bono spirituali postposito.

Quod autem dicitur de articulis Parisiensibus, intelligendum est, juxta dicta, de intellectu existente in apice rationis quantùm ad cognitionem speculativam, non verò quantum ad cognitionem practicam. Nec in Schola D. Thomæ multùm curandum est de illis articulis: quia quatenus ejus doctrinam tangunt, posteà revocati fuerunt tum à Stephano Episcopo Parisiensi anno 1325. Tum ab Urbano Pontifice in Extravagant. *Laudabilis Deus*, ubi præcipit, doctrinam D. Thomę recipi ut *Catholicam*, & damnat omnes, qui eam damnant ut *erroneam*. ¶ Ad secundam objectionem, quæ suppressè continet replicas contra judicium practicum, infallibilitans voluntatem ad unum extremum contradictorium, satis constat ex dictis in toto hoc opere, maximè in tract. *de Prædestin.* disp. 1. dub. 2.

§. II.

Secunda assertio.

126 Dicendum est *secundò*, ante primum peccatum Angeli non præcessisse ignorantiam aut errorem, sed aliquam inconsiderationem. Hæc conclusio quoad omnes ejus partes expressè traditur à D. Thoma art. 1. hujus quæst. ad 4.

Prima verò pars probatur ratione: nam Angelus habuit à principio suæ creationis scientiam omnium rerum tàm naturalium, quàm moralium, necnon fidem, & revelationem omnium earum rerum quæ ad honestè operandum in ordine supernaturali necessaria erant: ergo non potuit peccare ex ignorantia. Patet consequentia: nam ignorantia alicujus objecti incompatibilis est in intellectu cum perfecta scientia, aut fide, & revelatione illius. Antecedens verò probatur: Tum ex illo Ezechiel. 28. ubi Lucifer dicitur plenus sapientia, & perfectus decore à die conditionis suæ. Tum etiam: nam intellectus Angelicus in hoc differt ab humano, quòd intellectus hominis ab initio suæ creationis est in pura potentia respectu omnium intelligibilium; intellectus verò Angeli propter sui excessum in immaterialitate habet à principio suæ productionis species omnium rerum, necnon revelationem & fidem omnium earum rerum, quæ ad honestè operandum in ordine supernaturali necessaria sunt, ut probavimus disp. præced. dub. 3. ergo.

127 Secunda pars etiam probatur: Nam error est quædam defectiva operatio intellectus procedens ex defectu alicujus principii, ut tradit D. Thomas quæst. 16. *de Dæmonibus* art. 6. sed in Angelis non potuit esse ante suum primum peccatum defectus alicujus principii cognoscendi tàm in ordine naturali, quàm in ordine supernaturali: ergo non potuit præcedere aliquis error ante primum eorum peccatum. Minor probatur: nam Angelus habuit ab initio suæ creationis scientiam omnium rerum naturalium pertinentium ad hoc universum, necnon revelationem & fidem omnium earum rerum, quę ad honestè operandum in ordine supernaturali requiruntur, ita id exigente propter magnam sui immaterialitatem illius natura, cum qua dona gratiæ & eorum species proportionantur: ergo secundùm providentiam ordinariam non potuit esse defectus alicujus principii tàm in ordine naturali, quàm in supernaturali.

128 Respondebis *primò* ex doctrina Adversariorum, falsum esse, quòd Angelus habuerit ab initio suæ creationis plenam revelationem & fidem omnium rerum supernaturalium; cùm Angeli inferiores illuminentur de illis à superioribus, necnon per Apostolos, ut colligitur ex illo Apost. ad Ephes. 3. *Ut innotescat Principatibus, & Potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam, multiformis sapientia Dei*. Quæ quidem illuminatio non haberet locum, nisi supponeret in Angelis illuminatis ignorantiam aliquorum objectorum supernaturalium.

Sed contrà est *primò*: Nam ad hoc ut Angelus possit à superiori illuminari, sufficit, quòd non habeat notitiam explicitam de omnibus mysteriis gratiæ secundùm omnes circunstantias illorum: cum quo rectè cohæret, quòd habeat ab initio suæ creationis & per infusionem dona omnia supernaturalia, & species ad ea cognoscenda, ita id exigente immaterialitate suæ naturæ, sicut in rebus naturalibus contingit: ergo nullus est defectus in illo ex parte principii adhuc in ordine supernaturali. ¶ *Secundò*: Nam dato, & non concesso, quod Angelus non haberet omnia comprincipia supernaturalia sufficientia ad cognitionem omnium mysteriorum gratiæ, adhuc stare nequit in illo aliquis defectus ex parte principii. Quod sic ostenditur, nam voluntas nequit applicare intellectum ad judicandum de illis objectis, quæ ejus captum excedunt sine nota temeritatis: ergo si inde resultaret aliquis error, jam supponeret aliquod peccatum; sed voluntas Angeli ante suum primum peccatum non erat deordinata, ut ex ipsis terminis liquet: ergo. Unde D. Thomas loco citato *de Dæmonibus* sic ait: *In bono Angelo potest quidem respectu hujusmodi cognoscibilium esse defectus, sed simplicis negationis. Secundùm quod Dionys. cap. 7. Ecclesiast. Hierarch. dicit, quòd à nescientia purgantur: Non autem in eis potest esse defectus falsæ opinionis: quia, cum voluntas eorum sit ordinata, non applicat suum intellectum ad judicandum de illis, quæ cognitionem eorum excedunt. Sed in malis Angelis, propter inordinatum & superbam voluntatem &c.*

129 Respondent *secundò*, quòd ut Angelus possit habere aliquod judicium falsum, sivè circa res naturales, sivè circa res supernaturales, sufficit, quòd non sit in actuali cognitione omnium illarum rerum. Quod de facto concedendum est, eo quòd Angelus solùm est necessitatus quoad exercitium ad cognitionem sui, ut alibi diximus.

Sed contrà est: Quia hæc solutio ex diametro opponitur doctrinæ Div. Thomæ quæst. relata *de Dæmonibus* ad 4. ubi illam sic refellit: *Dicendum quòd habere notitiam in actu stat dupliciter. Uno modò quantùm ad actualem considerationem; & sic non intelligitur, quòd Angelus habeat actualem notitiam omnium, ad quę sua naturalis cognitio se extendit. Alio modo quantùm ad habitualem notitiam: Et hoc modo Angelus habet actualem notitiam respectu omnium, quæ naturaliter cognoscere potest. Et istud sufficit ad repellendam falsitatem contrariam: non enim nos semper actu consideramus principia; sed ipse habitus principiorum sufficit ad repellendum omnem contrarium errorem circa ipsa.*

Quæ verba rediguntur ad formam syllogisticam: Nam repugnat, quod Angelus habeat scientiam perfectam omnium rerum naturalium, necnon fidem & revelationem mysteriorum supernaturalium, & quòd circa ea habeat aliquem errorem; sed Angelus habebat scien-

tiam perfectam omnium rerum naturalium, necnon fidem & revelationem supernaturalium, ut prædicta evasio supponit: ergo ante primum ejus peccatum, non potuit cadere aliquis error in ejus intellectu. Major probatur: Tum quia quis habens habitum principiorum, estò non sit in actuali cognitione eorum, nequit habere errorem actualem circa ea: ergo pariter Angelus, habens scientiam perfectam omnium rerum, nequit habere errorem actualem erga eas. Consequentia patet à paritate. Et quia Angelus non discurrit à principiis ad conclusiones, sed statim in ipsis principiis per se notis videt conclusiones. Tum etiam: nam actus hæresis non potest compati cum habitu aut actu fidei: ergo nec error actualis circa aliquod objectum compati potest cum scientia perfecta aut certa notitia habituali illius: ergo si Angelus habuit scientiam perfectam omnium rerum naturalium, & notitiam certam supernaturalium ante suum primum peccatum, non potuit habere aliquos errores actuales.

130 Neque effugies vim hujus impugnationis dicendo, quòd Angelus potuit elicere aliquod judicium erroneum destructivum scientiæ, aut notitiæ certæ, quam habet de objecto naturali, aut supernaturali.

Non (inquam) effugies: Nam in Angelo, stante scientia perfecta circa objecta naturalia, nequit dari judicium erroneum circa ea; aliàs neque circa supernaturalia: ergo ante suum primum peccatum non potuit elicere judicium erroneum. Major videtur certa: nam quia nunc dæmones habent perfectam scientiam circa objecta naturalia, non possunt errare circa ea. Tum quia in Angelo scientia se habet sicut in nobis habitus primorum principiorum; quo existente, non datur locus errori circa ea.

Minor verò probatur *primò*: Nam si Angelus posset elicere judicium erroneum circa supernaturalia, vel esset judicando hæreticè falsa esse, quæ Deus revelat; vel judicando aliquid, quod non est ei revelatum, vel per evidentem consequentiam ex revelatis deducibilem; sed neutro modo potuit errare: ergo non potuit errare circa supernaturalia. Minor quoad primam partem probatur. Tum quia primum peccatum Angeli non potuit esse hæresis, quia importat nolitionem, ut suprà probatum est. Tum etiam: quia hæresis præsupponit malam voluntatem, sicut actus fidei præsupponit piam affectionem: ergo nequit ad primum peccatum dœmonis præcedere judicium hæreticum.

131 Quoad secundam partem etiam probatur: nam judicare de objectis non revelatis nequit non præsupponere aliquod præcipitii genus, quod est peccatum temeritatis; quod non potest esse primum in Angelo, sed deordinata beatitudinis naturalis voluntas.

Probatur *secundò* idem assumptum: Quia error est malum intellectus, ut dicitur 6. Ethic. sed non culpæ, nisi sit voluntarius, ac proinde præsupponat voluntatem deordinatam: ergo est malum pœnæ; sed pœna præsupponit culpam: ergo ante primum ejus peccatum non potuit præcedere error.

Probatur *tertiò*: Nam intellectus semper est verus, per se loquendo, circa proprium objectum, sicut sensus non decipitur per se, sed solùm per accidens circa sensibile proprium: ideoque intellectus solùm potest decipi propter passionem insurgentem, aut actum, vel habitum vitiosum, ratione quorum perturbatur; vel ab aliquo inferiori, id est à phantasia, vel ab aliquo hujusmodi; sed nihil horum habet locum in Angelo ante suum primum peccatum: ergo.

Ex his probatur tertia pars nostræ assertionis: Nam ex una parte debuit præcedere aliquis defectus moralis ex parte intellectus, ut probatum manet in prima assertione; sed talis defectus non fuit ignorantia, aut error positivus, ut probavimus in 1. & 2. parte hujus secundæ assertionis: ergo cùm nullus alius defectus supersit præter inconsiderationem privativam, manifestè sequitur, hanc præcessisse ad primum peccatum Angeli. Videatur Div. Thomas art. 1. hujus quæst. ad 4.

§. III.
Argumentorum enodatio.

132 Arguitur *primò* ex D. Thoma in 2. ad Annibal. dist. 5. quæst. 1. art. 1. ad 4. ubi ait: *Circa judicium eligibilium in Angelo error esse potuit, quamvis non circa absolutam cognitionem eorum, ad quæ naturalis cognitio se extendit.*

Respondetur, Angelicum Mag. solùm loqui in verbis relatis de errore virtuali, & interpretativo, qui cum inconsideratione privativa coincidit, secùs verò de errore formali. Ut clarè se explicat ibidem his verbis: *Intellectus Angeli, licèt in eligendis non possit ligari passione, sicut in nobis accidit; potest tamen impediri à recto judicio eligibili per omissionem aliquorum, quæ consideranda sunt.*

133 Arguitur *secundò*: Nam propterea in Angelo non potuisset præcedere error ante primum ejus peccatum, quia est malum pœnæ, & hac ratione debet supponere culpam; sed hæc ratio est nulla: ergo. Probatur min. Tum quia inconsideratio etiam est malum intellectus; & tamen concedimus illam ante culpam: ergo. Tum etiam: nam inconsideratio præbet fundamentum ad errorem interpretativum, ac proinde nequit non esse malum intellectus; & tamen præcessit ad primum peccatum Angeli: ergo ex eo, quòd error formalis sit malum naturæ Angelicæ, non sequitur non posse præcedere ad primum ejus peccatum.

Ad hoc argumentum respondetur, inconsiderationem posse considerari secundùm se, vel ut voluntariam. Inter quæ hoc intercedit discrimen, quòd inconsideratio secundùm se sumpta non habet rationem *mali* respectu ullius intellectus creati, sed est juxta naturalem ejus conditionem, eo quòd non petit esse semper in actuali consideratione omnium suorum objectorum. Unde solùm habet rationem *puræ negationis*; ad eum modum quo limitatio in creatura considerata secundùm se tantùm habet rationem *puræ negationis*. At inconsideratio posteriori modo accepta habet rationem *mali*, non *pœnæ*, sed *culpæ*, & præsupponit peccatum voluntatis in aliquo genere causæ. Quocircà non est similis ratio in ea, ac in errore, qui secundùm se consideratus est malum *pœnæ*, ideoque debet præcedere culpam. Per quod constat ad primam probationem. Ad *secundam* respondetur, quòd licèt inconsideratio ut *voluntaria* præbeat fundamentum ad hoc, ut interpretemur cordatè, illam habentem velle errare, proindeque possit dici error *virtualis & interpretativus*; secùs verò inconsideratio ut *involuntaria*: quia hoc modo sumpta est valdè conformis naturæ creatæ, ideoque non habet rationem alicujus mali.

134 Arguitur *tertiò* (& procedit contra tertiam partem conclusionis) Nam si ad primum peccatum Angeli præcessisset judicium inconsideratum, deberet esse voluntarium & culpabile; sed judicium præcedens primum peccatum Angeli non potuit esse voluntarium & culpabile: ergo primum peccatum Angeli non processit ex inconsideratione. Major est certa; aliàs ad omnem defectum voluntatis non præcederet defectus moralis ex parte intellectus. Minor probatur: nam hujusmodi judicium vel esset voluntarium & culpabile per actum voluntatis, quem regulat, vel per alium priorem; neutrum dici potest: ergo. Minor quoad primam partem probatur: nam judicium regulans aliquem actum voluntatis præcedit actum regulatum; sed si esset voluntarium & culpabile per actum, quem regulat, non præcederet illum, sed potius subsequeretur: ergo non potuit esse voluntarium & culpabile per actum, quem regulat. Deinde probatur eadem minor quoad secundam partem: nam aliàs daretur processus in infinitum: siquidem ad priorem illum actum voluntatis deberet præcedere aliud judicium inconsideratum, de quo fieret idem argumentum.

Et confirmatur: Nam si ad primum peccatum Angeli præcessit judicium inconsideratum voluntarium & culpabile, ex nullo capite repugnat, quòd præcesserit error: ergo ita asserendum est. Antecedens probatur: nam ex eo probavimus non potuisse præcedere errorem, quia non potest habere rationem *culpæ*, aut *pœnæ*; sed utrumque est falsum, si semel judicium inconsideratum est voluntarium, & culpabile: ergo non repugnat, quòd præcesserit error. Minor quoad *primam* partem probatur: nam non est ratio, cur judicium inconsideratum possit reddi voluntarium & culpabile ex vi actus voluntatis, quem regulat, & error ex vi illius non possit reddi voluntarius & culpabilis. Quoad *secundam* etiam probatur: nam semel quòd error reddatur voluntarius & culpabilis per actum voluntatis, quem regulat, iste habet

bet sufficientem prioritatem, ut error habeat rationem *pœnæ*: ergo potest habere rationem *pœnæ*.

Ad argumentum respondetur, concedendo majorem, & negando minorem. Ad cujus probationem eligenda est prima pars dilemmatis, dicendumque est, quòd judicium inconsideratum ita præcedit actum voluntatis, quem regulat in genere causæ formalis, quòd subsequatur illum in genere causæ efficientis. Itaque judicium illud inconsideratum habet, & quòd sit secundùm se cognitio & propositio obiecti, & quòd sit propositio volũtaria obiecti. Si priori modo consideretur, habet præcedere actum voluntatis in genere causæ formalis, & fortè etiam in genere causæ efficientis, secundùm quam rationem nullo modo dependet ab actu voluntatis, quem regulat. Si verò sumatur posteriori modo, actus voluntatis præcedit illud in genere causæ efficientis. Neque ullum inconveniens est concedere, quòd causæ ad invicèm sint causæ in diverso genere, immò in eodem genere causæ subalterno, immò & in eodem infimo genere causæ, quando sunt secundùm diversas rationes. Pro quo videri omninò debent, quæ diximus tract. 5. disp. 2. dub. 2. §. 5. per totum, ubi enodatæ manent communes replicæ contra hanc solutionem.

135 Ad confirmationem respondetur, quòd error (sicut & inconsideratio) potest considerari dupliciter, vel secundùm se, vel secundùm aliquem modum accidentalem. Utroque modo acceptus habet rationem *mali*; cum hoc tamen discrimine, quòd secundùm se sumptus tantùm potest habere rationem *pœnæ*; licèt consideratus secundùm modum accidentalem voluntarietatis possit habere rationem *culpæ*. In quo partim convenit cum judicio inconsiderato, & partim ab eo secernitur: nam qua parte est voluntarius, convenit cum judicio inconsiderato in hoc, quòd potest supponere actum voluntatis, quem regulat, in genere causæ efficientis, ac proinde potest habere rationem *culpæ*. Sed qua parte error consideratur secundùm se, distinguitur ab inconsideratione in eo, quòd ista non habet aliquam rationem *mali*; ille verò habet rationem mali pœnæ. Neque inconvenit, quòd idemmet actus, dummodò sit alterius potentiæ distinctę à voluntate, secundùm se habeat rationem *pœnæ*, & secundùm aliquem modum accidentalem habeat rationem *culpæ*. Pro quo videndi sunt N. Salm. tom. 4. disp. 17. num. 34. Ex quo infertur, quòd numquam potest existere error in intellectu, quin habeat rationem pœnæ alterius præcedentis peccati. Neque ad hoc sufficit quæcumque præcedentia peccati respectu erroris, sed requiritur omnimoda præcedentia: & ita licèt permissio peccati sit posterior ipso peccato in genere causæ dispositivæ, quia verò existentialiter præexistit ad ipsum peccatum, nequit habere rationem pœnæ respectu illius, ut rectè tradunt N. Salm. loco supra relato num. 27. ideoque debet præexistere aliud peccatum ad hoc, ut habeat rationem *pœnæ*. Pariformiter ergo discurrimus de errore, quod non potest habere rationem pœnæ respectu peccati subsequti. Unde licet, qua parte esset voluntarius, non repugnaret, quòd existeret in intellectu Angeli ante primum ejus peccatum; qua parte verò est infallibiliter pœna consideratus secundùm se, nequit existere, in illo ante primum peccatum.

DUBIUM VIII.

Quot morulis sive instantibus totum negotium bonorum, & malorum Angelorum peractum sit?

136 PRo tituli intelligentia, nota *primò*, numerum instantium, ex quibus tempus Angelicum resultat, desumi ex numero operationum diversarum inter se ordinem successionis habentium, ita ut diversitas ista sit in substantia ipsarum operationum, vel in modo intrinseco ipsis operationibus convenienti. Hoc colligitur apertè ex D. Thoma in præs. art. 5. ad 2. his verbis: *Angelus est supra tempus rerum corporalium: unde instantia diversa in his, quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundùm successionem in eorum actibus*.

Ex quo infertur notabile discrimen, quod intercedit inter instans Angelicum & instans nostri temporis: siquidem hoc est tàm formalitèr, quàm virtualitèr indivisibile, ideoque nequit coexistere adæquatè alicui parti temporis. Instans verò Angelicum, quamvis sit formaliter indivisibile, potest tamen coexistere alicui parti nostri temporis. Ratio horum est: quia instans Angelicum desumitur ex operatione; & cum operatio eadem Angelica possit durare per correspondentiam ad partem nostri temporis, aut ad unicum dumtaxat instans, hinc est, quod potest coexistere alicui parti temporis. Instans verò nostri temporis non est hujusmodi, ut ex se liquet.

137 Nota *secundò*, quòd dum loquimur de toto negotio Angelorum, sermo nobis est non solùm de instantibus, quæ propriè pertinent ad statum viæ, uti sunt instans, in quo omnes tàm boni, quàm mali creati sunt cum gratia, & in quo non erant plenè liberi, & instans, in quo erant plenè liberi tàm quoad exercitium, quàm quoad specificationem, id est ad bonum & ad malum, sed etiam instans, in quo boni gloriam perceperunt, & mali æternum supplicium. Hoc tamen instans, quamvis duret absque fine, accipimus illud nomine *instantis*: quia loquimur de eo, prout est complementum vię, ad quod de materiali se habet quoad præsens, quod duret in æternum.

Nota *tertiò*, in hac curiosa controversia duo inquiri, videlicet quot fuerint instantia, in quibus totum negotium Angelorum bonorum, & malorum completum fuit? Et an hæc instantia duraverint per correspondentiam ad partem nostri temporis; vel ad unicum tantum instans? Sed de ultimo instanti extrinseco viæ nihil modò, quia ex proximè dictis constat quid dicendum sit.

138 Quibus prænotatis, multiplex circa hanc controversiam militat sententia. Prima asserit, totum negotium Angelorum tàm bonorum, quàm malorum duobus tantùm instantibus peractum fuisse, itaut primum instans sit assignandum creationi omnium Angelorum, in quo elicuerunt actum charitatis necessarium quoad specificationem, & liberum quoad exercitium: secundum autem assignandum sit merito plenè libero Angelorum bonorum, & peccato malorum, in cujus instantis seu durationis termino Boni præmium, & Mali supplicium assequti sunt. Unde dicunt, quòd primum instans fuit simpliciter via & nullo modo terminus; secundum vero tàm respectu Malorum, quàm Bonorum fuit partim via, & partim terminus. Ita Cajet. Nazarius, & alii in præs.

Secunda cum discrimine docet, negotium Angelorum malorum tribus instantibus peractum fuisse, in quo differt à præcedenti; sed negotium bonorum peractum fuisse duobus dumtaxat instantibus, in quo convenit cum pręcedenti. Ita Bañez, Joann. à S. Thoma, Serra & alii Thomistæ. ¶ Tertia denique defendit, negotium totum tàm bonorum, quàm malorum triplici instanti completum fuisse. Ita Capreolus, Gonet, Salmant. & communiter Theologi ex extraneis. Sed in assignanda duratione cujuslibet instantis etiam divisi sunt. Nam plures asserunt, primum instans durasse per correspondentiam non solùm ad instans nostri temporis, sed etiam ad partem illius, non verò determinant durationem illius: & meritò, quia esset divinare. Alii cum nostris Salmant. ajunt hujusmodi instans fuisse omninò indivisibile, durasseque per correspondentiam ad unicum instans nostri temporis. Sententias tamen N. Salmant. sequentibus assertionibus declaramus.

§. I.

Prima assertio.

139 DIcendum est *primò*, instans primum in quo Angeli tàm boni, quàm mali elicuerunt actum charitatis necessarium quoad specificationem, & liberum quoad exercitium fuisse omninò indivisibile, durasseque tantùm per correspondentiam ad instans nostri temporis. Hæc conclusio, juxta D. Thomam, est valde conformis SS. PP. siquidem in præs. art. 6. ait: *Respondeo, dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior & Sanctorum dictis magis consonans est quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur, quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, & cum gratia*

tia creatus fuerit. Quibus verbis apertè tenet nostram sententiam, & non nisi voluntariè & sinistrè potest detorqueri in oppositam.

Et probatur ratione D. Thomæ, quàm post verba proximè relata statim subjungit: *Cum enim Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est* (id est quæst. præced. art. 5.) *si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando*. Quæ ratio efficacissima est si ad debitam formam reducatur, nonnullis tamen prænotatis.

140 Adverte igitur *primò*, Angelum in primo instanti non potuisse peccare; aliàs illud peccatum reduceretur in Deum. Unde quamvis omnes Angeli in hoc primo instanti elicuerint actum meritorium, de hoc autem actu meritorio non loquitur D. Thomas, quia non fuit omninò liber, hoc est, quoad exercitium, & specificationem, & ita post illum non debuerunt accipere beatitudinem. Sermo ergo est de actu omninò libero & de instanti, in quo potuerunt exercere omnimodam suam libertatem. Unde oportet, quod primum illud instans tandiù duret & non amplius, usquedum Angeli tàm boni, quàm mali erant in statu merendi actu omninò libero, hoc est tàm quoad exercitium, quàm quoad specificationem.

Adverte *secundò*, instans, in quo Angeli omnes non potuerunt peccare, sive in quo elicuerunt actum charitatis necessarium quoad specificationem, & liberum dumtaxat quoad exercitium, esse illud, in quo petebant moveri specialiter à Deo. Natura verò eorum tantùm petit moveri à Deo ut ab Authore speciali, quando non possunt moveri sufficienter à se ipsis, eo quòd non sunt sufficienter constituti in actu primo. Quocirca si post primum instans, quod sit tale per correspondentiam ad instans nostri temporis, non petunt moveri specialiter à Deo, & possunt moveri à se ipsis, planè infertur, quod illud instans fuit omninò indivisibile, & quod fiat tale per correspondentiam ad instans nostri temporis, & non ad partem divisibilem illius.

141 Adverte *tertiò*, Angelos esse talis naturæ, ut post primum instans, quod sit tale per correspondentiam ad instans nostri temporis, possint se ipsos movere. Ratio hujus est, (de hoc tantùm prænotabili petenda est: siquidem de præcedentibus quoad præsens nulla difficultas est) quia tunc Angelus potest movere seipsum, quando supponitur specialiter motus, & motio specialis non petit ex natura sua amplius durare: quia his suppositis est satis constitutus in actu primo ad se movendum, nec ex capite motionis specialis aut aliunde hoc ei repugnat; sed Angelus in primo instanti suæ creationis movetur à Deo specialiter, & hæc motio nō petit amplius durare: ergo post primū instans correspondens instanti nostri temporis imediate Angelus potest movere seipsum. Major probatur: Tum quia motio specialis petitur à natura angelica, ut constituatur sufficienter in actu primo ad se movendum; sed supposita motione speciali tantùm pro primo instanti correspondenti instanti nostri temporis Angelus est constitutus sufficienter in actu primo ad se movendum in instantibus immediatè succedentibus: siquidem in primo instanti, ut motus specialiter à Deo, elicuit volitionem finis, per quam est satis constitutus in actu primo ad se movendum posteà: ergo motio specialis Dei non petit durare nisi per unicum instans correspondens instanti nostri temporis. Tum etiam: quia motio specialis Dei petit durare eo tempore, quo petit durare ejus prima operatio, quia per hanc satis constituitur in actu primo ad se movendum, explicatur priùs inclinatio naturalis, naturæ conditæ à Deo & voluntas operatur per modum naturæ priùs quàm per modum omnimodæ libertatis; sed prima operatio, quæ habet omnia hæc requisita, tantùm petit durare per unicum & primum instans correspondens instanti nostri temporis: siquidem ad quamlibet operationem Angeli propter summam ejus actualitatem, & perfectionem sufficit unicum tantum instans: ergo. Tum denique: nam motio specialis durans præcisè per unicum instans correspondens instanti nostri temporis satis est, ut posteà operatio Angeli reducatur in Deum ut ad Authorem specialem: ergo.

142 Ex his manet explanata supradicta ratio D. Thomæ. Quæ reducitur ad hanc formam: nam primum instans Angelicum duravit per solam illam durationem, in qua non potuit elicere actum meritorium omninò liberum, per quem Angelus bonus pervenit ad beatitudinem, & malus pervenisset, si stetisset; sed uterque Angelus per unicum tantùm instans correspondens instanti nostri temporis non potuit elicere actum meritorium omninò liberum, post quod potuit illum elicere: ergo primum instans Angelicum fuit omninò indivisibile, & duravit tantùm per correspondentiam ad instans nostri temporis. Consequentia est legitima: Et præmissæ sunt veræ, juxta superius prænotata.

143 Probatur *secundò* alia ratione D. Thomæ, quam adducit loco suprà relato ad 3. ubi ait: *Dicendum, quòd Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem. Et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono; sed non est simile de homine*. Quæ ratio, quæ est quædam confirmatio præcedentis, potest redigi ad hanc formam.

Nam Angelus malus peccavit, & bonus potuit peccare immediatè post primum instans correspondens instanti nostri temporis: ergo primum instans fuit omninò indivisibile. Antecedens probatur: nam Angelus post prædictum instans fuit liber utraque libertate, libertate, inquam, quoad exercitium, & quoad specificationem, seu libertate ad bonum & ad malum: ergo Angelus malus post primum instans peccavit, & bonus potuit peccare. Antecedens constat ex prænotabilibus. Consequentia verò probatur: nam si Angelus malus post prædictum instans non peccasset, nunquam peccasset: siquidem post prædictum instans motus fuit ex propria electione, & non ex speciali motione Dei, & Angelus redditur inflexibilis ex vi electionis propriæ voluntatis omninò liberæ, ut ex prænotatis constat: ergo peccavit immediatè post primum instans correspondens instanti nostri temporis.

144 Nec fas est dicere, Angelos post primum instans mansisse otiosos per aliquam morulam. Tum quia non est credibile, Angelos natura actualissima, gratia & charitate præditos mansisse otiosos in ea duratione in qua urgebat præceptum convertendi se in Deum Authorem supernaturalem, & quando de ultimo fine deliberare debuerunt; sed duratio succedens ad primum instans fuit huiusmodi, eo quòd in ea erant plenè liberi: ergo non manserunt in ea otiosi. Tum etiam & præcipuè: quia ex una parte Angelus in ea duratione diligebat propriam excellentiam, ad cuius dilectionem erat necessitatus quoad exercitium; & ex alia urgebat præceptum diligendi eam cum ordinatione ad ultimum finem supernaturalem: ergo vel dilexit eam cum prædicta ordinatione, vel non? Si dicatur secundum: ergo peccavit. Si primum: ergo mansit ex tunc inflexibilis in bono.

§. II.

Opposita sententia.

145 ARguitur *primò*: Nam prima operatio, ad quam Angelus motus est specialiter à Deo, non solùm duravit per instans correspondens instanti nostri temporis: ergo primum instans Angelorum non fuit omninò indivisibile per correspondentiam ad instans nostri temporis. Probatur antecedens: nam id Angelo concedendum est, quod est connaturalius suæ naturæ; sed connaturalius est suæ naturæ, quòd huiusmodi operatio duret per aliquod etsi breve tempus, quàm per unicum instans omninò indivisibile: ergo non solùm duravit per instans nostri temporis. Minor probatur. Tum quia huiusmodi operatio fuit libera saltem quoad exercitium; sed connaturalius est naturæ creatæ liberæ aliquantulùm permanere in suo actu libero, quàm illum statim relinquere: ergo. Tum etiam: quia illum actum statim mutare indicat nimiam mutabilitatem & imperfectionem oppositam perfectioni naturæ Angelicæ, necnon prudenti modo operandi.

Confirmatur: Quia non est præsumendum, Deum tàm parcè se gessisse cum Angelis malis, communicando illis gratiam habitualem per unicum tantùm instans omnino indivisibile, & movendo eos per motionem specialem adeò instantaneam.

Ad

Ad argumentum respondetur, negando antecedens. Ad cujus probationem, concessa mai. neganda est min. Cujus nulla probatio urget. *Non prima*: quia licèt sit Angelo connaturalius persistere in operatione plenè libera, qualis fuit operatio secundi instantis, secus verò in operatione libera tantùm quoad exercitium, & necessaria quoad specificationem, necessitate orta præcisè ex titulo primi instantis, seu operationis omninò primæ, propter rationes superiùs datas. Neque hoc indicat nimiam mutabilitatem in Angelo ex hoc tantùm titulo, aut imprudentiam, sed necessitatem ortam ex speciali motione Dei, quæ tantùm per unicum instans & non amplius petit durare. Verum quidem est, quòd ex alio capite Angeli mali possunt & debent argui mutabilitatis & imprudentiæ, quia videlicèt, cùm possent persistere ex propria electione in amore Dei, quem elicuerunt in primo instanti, non perstiterunt, sicut perstiterunt boni Angeli, & ideo prudenter se gesserunt. Per quod constat ad secundam probationem.

Ad confirmationem respondetur, quòd Deus titulo *Creatoris* ex una parte non tenetur movere Angelos specialiter nisi ad primam operationem & pro unico tantùm instanti indivisibili. Et ex alia, quantùm est ex se, concessit eis gratiam habitualem, ut duraret sine fine, nisi per ipsos stetisset, quòd amplius non durasset. Unde non est cur reputandus sit ut parcus & avarus.

146 Arguitur *secundò*: Deus in primo instanti revelavit omnibus Angelis mysterium Trinitatis, vi cujus revelationis elicuerunt actum fidei circa prædictum mysterium regulantem actum charitatis. Rursùs in secundo instanti immisit eis novam revelationem de mysterio Incarnationis auferendo ab illis cogitationem de mysterio Trinitatis; sed non est credibile, quòd cogitatio de mysterio Trinitatis tam citò transierit: ergo dicendum est, quòd primum instans non fuit omninò indivisibile.

Hoc argumentum, quod est Suarii, sicut & præcedens, est valdè futile: Tum quia absque ullo fundamento asseritur, quòd revelatio mysterii Incarnationis facta fuerit Angelis in secundo instanti, & non in primo. ¶ *Tum*: Quia dato, & non concesso, quòd ita contigerit, omnino voluntariè dicitur, quòd revelatio de mysterio Trinitatis ablata fuerit in secundo instanti, ut Deus immitteret revelationem mysterii Incarnationis, quasi revelatio prioris mysterii incompossibilis sit cum revelatione posterioris. ¶ *Tum insupèr*: Quia gratis dato quòd revelatio Trinitatis ablata fuerit, & in secundo instanti revelatio de mysterio Incarnationis immissa fuerit, non est ratio urgens ad concedendum, quòd hæc communicata fuit per correspondentiam ad partem nostri temporis, sed potius urget fundamentum ad asserendum, quòd facta fuerit per correspondentiam ad instans nostri temporis: quia cùm tempus Angelicum sit superioris ordinis, post unum instans non debet immediatè succedere pars temporis, sed potest succedere aliud instans. ¶ *Tum denique*: Quia, adhùc supposita persistentia revelationis de mysterio Trinitatis per instans ut correspondens ad partem nostri temporis, non inde convincimur ad concedendum, quòd actus amoris duravit per æqualem durationem: quia illius revelatio, seu actus fidei de eo non est incompossibilis cum peccato, benè verò actus amoris Dei supernaturalis. Unde optimè potest stare, quòd hujusmodi revelatio persisteret pro secundo instanti, & non actus amoris propter rationes assignatas pro nostra conclusione.

147 Arguitur *tertiò*, & *ultimò*: Nam motio specialis Dei duravit in omnibus Angelis per instans ut correspondens parti nostri temporis: ergo etiam actus amoris Dei supernaturalis. Antecedens, in quo tantùm est difficultas, suadetur: nam in Angelis bonis duravit per illud instans illo modo acceptum: ergo etiam in Angelis malis. Consequentia est legitima: quia eadem ratio militat de omnibus Angelis. Antecedens probatur: nam Angeli boni continuarunt eundem numero actum amoris, quem elicuerunt in primo instanti: ergo eadem motio fuit in illis pro primo & secundo instanti. Patet consequentia: nam motio Dei non debet variari, dum perseverat eadem operatio.

Hoc argumentum tangit rem ex una parte ambiguam, & ex alia valdè difficilem. Tangit enim primò, quòd Angelus eundem numero actum, quem elicuit in primo instanti, continuavit in secundo, quæ res est satis ambigua. Ideoque alitèr discurrendum est de motione, si idem actus numero continuatus fuit, & alitèr, si non continuatus. Si enim fuit distinctus numero, procul dubiò etiam motio fuit diversa. Juxta quod omninò asserendum est, quòd motio ad primum actum fuit collata à Deo ut ab Authore speciali, & motio ad posteriorem actum fuit ab ipso ut ab Authore universali. Et cum motio ad primum actum sit omnibus debita, & motiò ad secundùm sit indebita, debuit Deus omnibus illam conferre ad primum actum, & potuit posteà illam denegare, aut concedere absque detrimento acceptionis personarum, cui voluerit: juxta illud Apost. *Cujus vult miseretur, & quem vult, indurat.*

Si vero supponatur, quòd actus charitatis fuit idem numero, res est valdè difficilis propter duo, videlicet quia valde difficilè est explicatu, quomodò eadem numero motio procedat à Deo in primo instanti ut ab Authore speciali, & in secundo ut ab Authore universali: & quia non minùs difficilè est explicare, an prædicta motio fuerit formaliter eminenter simul auxilium sufficiens & efficax, vel an motio efficax fuerit realiter distincta ab auxilio sufficienti.

Pro quorum enodatione concedendum est primò, (facta prædicta suppositione) quòd fuit eadem numero motio in primo & secundo instanti. Sed non propterea secundum instans reputandum est pro primo, licèt reipsà fuerit in utroque instanti eadem numero operatio: quia operatio habebat in secundo instanti diversum modum ab eo, quem habebat in primo. Et ratio hujus est: quia illa motio in primo instanti erat à Deo tanquam ab Authore speciali, & in secundo tanquam ab Authore universali. Ex quo provenit, quòd operatio haberet in secundo instanti diversum modum ab eo, quem habebat in primo: quia Angelus ex vi illius in primo instanti erat liber quoad exercitium tantùm, & in secundo etiam quoad specificationem. Si autem hujus rationem quæras, alia non est, nisi quam dedimus pro conclusione, videlicet quia Angelus ad se movendum egebat, quòd moveretur priùs à Deo per auxilium sufficiens & efficax ad amorem finis ultimi, & hac ratione debuit specialiter moveri à Deo in primo instanti. At semel motus à Deo pro primo instanti correspondenti instanti nostri temporis, manebat sufficienter constitutus in actu primo ad se movendum ex propria electione; & propterea quamvis eadem numero quoad substantiam operatio, eademque numero motio fuerit continuata usque ad secundum instans inclusivè potuit optimè ipsa motio esse à Deo tanquam ab Authore speciali pro primo instanti, & tanquam ab Authore universali pro secundo; & potuit etiam ipsa operatio habere illos diversos modos libertatis sufficientes ad dividenda instantia Angelica.

148 Pro cujus majori luce: Observa, quòd licèt idem numero actus charitatis in Angelis bonis continuatus fuerit pro secundo instanti, judicium tamen regulativum illius fuit diversum in primo, & secundo instanti: siquidem in primo instanti fuit immissum à Deo ut ab Authore speciali; & in secundo formatum fuit ex propria electione. Neque inconvenit, quòd actus charitatis sit idem numero quoad substantiam, & judicia sint diversa: quia si continuatus fuit ab illis in patria, ut contingit in Beata Virgine, existeret diversitas judicii, & non diversitas in operatione regulata.

Id, quod suprà insinuavimus, an nimirum illa motio habuerit formaliter eminenter munera auxilii *sufficientis & efficacis*, tangit rem tàm Angelis, quàm hominibus communem. Potestque sustineri, quòd idem auxilium absque distinctione reali, cum distinctione tamen virtuali, possit habere, & defactò habuit in omnibus Angelis pro primo instanti utramque formalitatem, sicut idemmet judicium pro eodem instanti habuit cum simili distinctione munera judicii *indiferentis*, & judicii practici *determinati*. Hoc autem judicium quoad utramque formalitatem continuatum fuit in Angelis bonis, secus verò in malis: in his enim pro secundo instanti solùm fuit auxilium sufficiens; quòd, utpotè *tale*, debuit distingui realitèr & specie à primo. Neque hujus discriminis aliam rationem quæras, nisi voluntatem Dei, qui sine ulla causa ex parte peccatoris potest denegare auxilium efficax.

§. III.

§. III.

Assertio secunda.

149 Dicendum est *secundò*, Angelos bonos non elicuisse in eodem indivisibili instanti actum meritorium, & Deum vidisse. Et probatur ratione D. Thomæ in præs. art. 5. ad 2. ubi ait: *Instantia diversa, in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundùm successionem in ipsis actibus: Non autem potuit simul esse in eis actus meritorius beatitudinis, & actus beatitudinis; cùm unus sit gratiæ imperfectæ, & alius gratiæ consumatæ. Unde relinquitur, quòd oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, & in alio fuerit beatus.*

Confirmatur, præcludendo evasionem Cajetani, & simul explanando rationem D. Thomæ: Nam per gratiam imperfectam intelligit Angelic. Præcept. gratiam, quæ est principium meriti, & cujus opus meritorium regulatur per fidem; sed repugnat in eodem instanti existere actum fidei, & actum visionis, ut nunc supponimus: ergo in instanti, quo Angeli boni elicuerunt actum meritorium omninò liberum, non habuerunt visionem beatam.

150 Nec refert, si dicas cum Cajet. quòd licèt fides non potuerit esse cum visione secundùm imperfectionem, quam importat, scilicet secundùm obscuritatem, potest tamen existere cum illa secundùm perfectionem, quam includit, videlicet secundùm quod est certa cognitio supernaturalium.

Non (inquam) refert: Nam de essentia fidei non solùm est certitudo, sed etiam obscuritas de rebus cognitis, itaut seclusa obscuritate non maneat fides: ergo si fides secundùm obscuritatem, quam importat, non potest coexistere cum visione beata, neque potest secundùm suam entitatem coexistere cum ea.

Ex his infertur, Angelos malos, in eodem instanti quo peccavere, non subiisse æternum supplicium. Nam de demerito, & de pœna essentiali dæmonum eodem modo philosophare debemus, ac de merito, & præmio essentiali Angelorum bonorum; sed Angeli boni non in eodem instanti meruerunt, & consequti sunt gloriam essentialem: ergo nec Angeli mali in eodem instanti peccavere, & subjerunt supplicium æternum. *Explicatur*: Angelus nequit in eodem instanti esse cum lumine fidei aliisque donis supernaturalibus, & non esse, ut ex se liquet; sed ita esset, si in instanti, quo peccavit, subiret pœnam æternam: siquidem in illo instanti habuit habitum fidei & alia dona supernaturalia, nempè spem Theologicam & auxilia sufficientia ad merendum, quæ incompossibilia sunt in statu damnationis: ergo.

Sed obiicies *primò*: Nam meritum aut demeritum Angelorum consistit in operatione subita & instantanea; sed non repugnat, quòd terminus operationis instantaneæ sit cum ea in eodem instanti, ut liquet in illuminatione solis: ergo cùm gloria & pœna æterna sint termini meriti & demeriti, possunt existere in eodem instanti cum illis. ¶ Et confirmatur: Nam ex terminis non repugnat, quòd præmium conferatur in eodem instanti, quo existit meritum, & ita augmentum gratiæ confertur in eodem instanti, quo existit ejus meritum: ergo nec repugnat, quòd gloria æterna, & supplicium æternum conferantur in instanti meriti, & demeriti.

Ad objectionem respondetur, quòd licèt, generaliter loquendo, non repugnet, terminum alicujus actionis existere in eodem instanti, quo elicitur ipsa actio; ob rationem tamen specialem suprà assignatam repugnat, quòd præmium æternum conferatur in eodem instanti, quo existit meritum illius, & idem dicendum est de æterno supplicio comparativè ad suum demeritum. Per quod etiam constat ad confirmationem.

151 Obiicies *secundò*: Nam in eodem instanti, quo peccator disponitur ad gratiam, infunditur ei: ergo etiam in eodem instanti, in quo Angelus meruit gloriam, aut privationem illius, potuit illa per modum præmii, & ista per modum pœnæ ei conferri. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: quia sicut meritum, & demeritum sunt via ad præmium, & supplicium; ita & dispositio ad gratiam est via ad eam: ergo si primum est verum, etiam secundum.

Confirmatur *primò*: Nam anima rationalis in primo instanti suæ separationis, quod potest esse primum beatitudinis, solet mereri: ut liquet in Martyre, qui non meretur laureolam martyrii ante mortem, sed in instanti separationis animæ, eo quòd ad martyrium requiritur, quòd Martyr verè moriatur: ergo etiam Angelus in eodem instanti potest mereri, & præmium recipere.

Confirmatur *secundò*: Nam anima justi potest mereri remissionem venialium in primo instanti suæ separationis: siquidem homo moritur multoties cum pluribus venialibus, & in illo disponitur ad remissionem eorum: ergo etiam Angelus potest mereri præmium essentiale in instanti suæ glorificationis.

Confirmatur *tertiò*: Nam si quis ab instanti usus rationis fuisset in peccato lethali & attritus præcisè confiteatur, & antequàm Sacerdos proferat formam absolutionis, incidat in amentiam, & in ea absolvatur, procul dubio iste salvabitur, estò usque ad finem vitæ in ea perseveret: ergo vel dicendum est, quòd iste non consequeretur gloriam per modum *coronæ*; vel haberet actum meritorium in primo instanti separationis. *Adde*: Nam potest contingere, quòd aliquis existens in lethali attritus tantùm confiteatur, & in instanti terminativo verborum absolutionis moriatur, in quo casu infunditur gratia sanctificans in illo instanti, & meretur præmium essentiale, & nisi impediretur ratione alicujus pœnæ in purgatorio luendæ, esset simul beatus: ergo in eodem instanti potest Angelus mereri & esse beatus.

152 Ad argumentum respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam, propter duplicem disparitatis rationem. *Prima est*: quia meritum, & præmium, quod est beatitudo ultima, proveniunt ex principiis inter se incompossibilibus, videlicet ex fide, & lumine gloriæ. At dispositio ad gratiam procedit ex ipsa gratia; ideoque debent esse in eodem instanti. *Secunda est*: quòd dato, sed non concesso, quòd dispositio ad gratiam non procedat effectivè ab ea, taliter tamen est via ad illam, quòd non petit procedere ex principio incompossibili cum ea, sicut nec meritum augmenti gratiæ.

Ad primam confirmationem respondetur, esse satis probabile, quòd ad coronam martyrii non requiritur, quòd actu sequatur mors, sed sufficit, quod infligatur vulnus ex se illativum mortis. Vel respondetur cum D. Thoma 2. 2. quæst. 124. art. 4. ad 4. ubi respondet: *Dicendum, quòd meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntariè patitur inflictionem mortis*. Unde sicut illa sustinentia non est in instanti mortis, ita nec meritum.

Ad secundam confirmationem respondetur, falsum esse, quòd anima existens in purgatorio propriè mereatur remissionem venialium, ut expressè tradit D. Thomas *de Mal.* quæst. 7. art. 11. ad 6. & 4. dist. 17. quæst. 2. art. 4. quæstiunc. 3. ad 7. sed id fit medio actu ferventissimo charitatis elicito in statu separationis per modum formæ incompossibilis cum eis, & non per modum formæ meritoriæ. Et si Div. Thomas aliquando docet oppositum: vel dicendum est retractasse sententiam; vel interpretandus est de merito impropriè, prout coincidit cum impetratione, consequtione, aut dispositione.

Ad tertiam respondetur, quòd licèt in prædicto casu homo consequeretur gloriam sine aliquo merito proprio ratione gratiæ sibi collatæ per Sacramentum ex opere operato; sed hoc esset per accidens. Quod de Angelis concedi nequit, eo quòd pro eis non sint instituta Sacramenta. ¶ Ad additamentum respondetur, quòd si ille homo justificaretur, non haberet gratiam aut gloriam ex merito, sed gratia conferretur ei ex opere operato virtute Sacramenti, & cum gratia sit semen gloriæ, hæc conferretur non per modum *coronæ*. Diximus *si justificaretur*: quia satis probabile est, quòd absolutio non sortiretur effectum ex defectu subjecti capacis: subjectum enim capax absolutionis non est anima separata, sed totus homo viator.

153 Obiicies *ultimò*: Nam instantia Angelica desumuntur ex numero operationum; sed Angelus tàm bonus, quàm malus continuarunt eandem numero operationem pro secundo instanti, & pro instanti glorificationis & damnationis: ergo in eodem instanti elicuerunt actum meritorium, & demeritorium, & receperunt præmium, & supplicium.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd gratis dato, quòd Angelus continuaverit in instanti suæ glorificationis, & damnationis eundem numero actum volunta-

tis,

tis, quem elicuit in secundo instanti; uterque tamen elicuit judicium diversum: nam Angelus bonus in secundo instanti habuit judicium fidei; & in instanti glorificationis visionem Angelus in secundo instanti habuit judicium de amanda propria excellentia sine consideratione regulæ; & in instanti damnationis habuit judicium de amanda propria excellentia cum consideratione, quòd est contra legem: siquidem habet stimulum conscientiæ, quę facit illum cōsiderare, quòd sit contra legem Dei. Nec inconvenit, quòd, variato judicio ex parte intellectus, maneat idem numero actus voluntatis, ut probabiliter docent Theologi de Beata Virgine. Porrò instantia Angelica potius desumi debent ex numero operationum intellectus, quàm ex numero operationum voluntatis; quia illæ simpliciores sunt & regulativæ istarum. Vel si desumuntur ex numero istarum, habuerunt diversum modum libertatis in secundo instanti, ac in instanti glorificationis, & damnationis & hoc sufficit ad multiplicanda instantia Angelica.

§. IV.

Corollaria ex dictis:

154 EX hactenus dictis habes, totum negotium Angeli tàm boni, quàm mali tribus instantibus completum fuisse. In primo enim omnes fuerunt creati in gratia, elicueruntque tàm operationem naturalem, quàm supernaturalem, ad quas à Deo specialiter applicati sunt. Unde in eo omnes meruerunt, licèt non plenè & perfectè: quia actus charitatis, quem in illo elicuerunt, non fuit perfectè liber, sed necessarius, quoad specificationem, & liber tantùm quoad exercitium. In secundo instanti Angelus bonus in sua conversione ad Deum finem supernaturalem perseveranś, vel per eundem numero actum, vel per actum realiter diversum; plenè atque perfectè, id est ex plena deliberatione & libertate, meruit: Angelus verò malus cum simili libertate: ad propriam excellentiam inordinatè se convertens, à Deo aversus est, & peccavit. In tertio instanti Angeli boni æternam beatitudinem consequti sunt, & mali æternum supplicium.

Nota tamen, quòd licèt in Angelis numerus instantium desumi debeat ex numero operationum; hoc debet intelligi de operationibus inter se incompossibilibus, seu habentibus inter se ordinem successionis, itaut una sit post aliam. Itaque quamvis Angelus in primo instanti elicuerit duplicem operationem, aliam naturalem, & alteram supernaturalem; & in secundo instanti Angelus bonus elicuerit plures operationes pertinentes vel ad diversas potentias, vel ad unam, putà actum fidei, spei, charitatis, religionis, & humilitatis; & malus proportionabiliter actum superbiæ, odii Dei, invidiæ &c. non propterea pro eis computanda sunt diversa instantia, quia sunt inter se compossibiles, & subordinationem habentes.

155 Sed inquires; quanta fuerit mora & duratio uniuscujusque instantis ex tribus enumeratis per correspondentiam ad nostrum tempus? ¶ Ad quod respondetur, quòd primum instans tantùm duravit per correspondentiam ad instans nostri temporis. Quod satis probatum manet §. 1. per totum. Tertium & ultimum instans, si sumatur prout dicit novitatem essendi, idest prout mensurat primam receptionem præmii aut supplicii, solùm duravit per correspondentiam ad instans nostri temporis, quia licèt præmium & supplicium durent per æternitatem, non tamen important novitatem essendi per totam æternitatem, sed præcisè per unicum instans ut correspondens instanti nostri temporis.

156 Major difficultas est in assignando morulam secundi instantis, quia res omninò incerta est, an coextiterit tempori nostro; aut instanti illius, & an coextiterit parti tempori adæquatè aut inadæquatè? Hoc dicimus non propter instans Angelicum quantùm est de se, sed propter instans nostri temporis quod non potest immediatè succedere post aliud instans, sed post partem temporis sequitur immediatè instans & ad instans immediatè succedit pars tempori. Alitèr contingit in instantibus temporis discreti Angelici, eo quòd instantia Angelica non subduntur tempori nostro, & hac ratione possunt optimè & connaturaliter coexistere vel instanti nostri temporis, vel parti; & huic vel inadæquatè, vel adæquatè, prout Angelo libuerit. Et cum res incerta sit, quòd secundum instans Angelicum inceperit in instanti nostri temporis, sicut res incerta est, quod primum instans Angelicum inceperit in instanti nostri temporis, neutrum potest certò deffiniri, nimirum an instans secundum Angelicum duraverit præcisè per correspondentiam ad unicum instans nostri temporis; & an hoc instans coextiterit instanti illius, aut parti illius adæquatè, vel inadæquatè?

In hoc tantùm conveniunt Theologi, quòd via Angelorum malorum finita fuit ante lapsum Adami: quia diabolus seduxit primos Parentes ex invidia; ut constat ex illo Sap. 2. *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*. Ex quo colligitur, quòd Sancti Angeli jam tunc suam beatitudinem consequti erant: quia via Angelorum bonorum, & malorum fuit æqualis, ut communiter docent Theologi.

157 Immò verosimile est, quòd hoc secundum instans non coextitit nisi unico instanti nostri temporis. Tum quia id satis innuitur ex illis verbis Christi Domini dicentis: Luc. 10. *Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem*. Per quæ verba significatur, casum diaboli fuisse brevissimum adinstar fulguris, quod subitò evanescit. ¶ *Tum etiam:* Quia via Angelorum bonorum & malorum fuit æqualis, ut suprà diximus; sed verosimile est, secundum instans in Angelis bonis durasse per correspondentiam ad unicum instans nostri temporis: ergo credendum est, secundum instans omnium Angelorum durasse præcisè per correspondentiam ad instans nostri temporis. Minor probatur: nam juxta D. Thomam in hoc art. 6. Angeli boni adepti sunt suam beatitudinem per unam operationem meritoriam plenè liberam; sed verosimile est, Angelos bonos, hoc scientes, voluisse illam contrahere ad unicum dumtaxat instans nostri temporis: ergo verosimile est, quòd secundum instans duraverit per correspondentiam ad instans nostri temporis.

Nec huic positioni officit pugna, quæ fuit inter Michaelem & Luciferum; & quòd Lucifer seduxit alios Angelos: quod arguit divisibilitatem hujus secundi instantis. Non (inquam) officit: Quia prædicta pugna & seductio sita erat in manifestatione & oppositione affectuum & dictaminum; quæ potuerunt fieri in instanti.

158 Ex his rejicitur sententia Scoti, & aliorum asserentium, viam Angelorum omnium durasse per tria instantia, itaut transacto primo instanti restaret status viæ per duo instantia. Quæ hoc modo explicantur, nempè quòd Angelus, qui in primo ex his duobus rectè operatus est, posset in secundo peccare & damnari; & econversò Angelus, qui in primo ex his duobus peccavit, posset in secundo pœnitere & salvari. Hæc ergo sententia cum ejus explicatione non potest stare: quia Angeli redduntur inflexibiles in suis determinationibus plena deliberatione conceptis.

159 Neque refert, si dicas, Angelos bonos indiguisse dono perseverantiæ, ut tradit D. Thomas 3. Contra gent. cap. 155. sed ad habendā gratiam per unū dumtaxat actum plenè deliberatum, & unicum tantùm instans non est necessarium adhuc in nobis donum perseverantiæ, sed sufficit gratia habitualis cum communi auxilio: ergo Angelus bonus post primum actum meritorium plenè deliberatum potuit peccare; & Angelus malus post suum peccatum potuit pœnitere.

Non (inquam) refert: Tum quia satis explicatur donum perseverantiæ Angelis bonis concessum, in eo quòd illum primum actum, quem in primo instanti elicuerunt absque omnimoda libertate, posteà in secundo instanti continuarunt. ¶ *Tum etiam:* Quia in nobis potest contingere, quòd post unum actum meritorium plenè liberum statim decedamus ex hac vita, in quo casu homo, qui ita decederet ex hac vitæ, procul dubiò suffultus fuisset dono perseverantiæ, quod in eo consistit, quòd perseveret in gratia usque ad terminum viæ. His ergo de causis Angelus bonus habuit donum perseverantiæ, quia ejus actus meritorius continuatus fuit ab instanti suæ creationis usque ad terminum viæ, & si ejus actus meritorius ùt omninò deliberatus tantùm duraverit per unicum instans.

DUBIUM IX.

Unde proveniat in Dæmone obstinatio?

DE obstinatione Dæmonis agit D. Thomas in 2. dist. 7. quæst. 2. art. 2. *de Verit.* quæst. 24. art. 1. & 2. quæst. 16. *de Malo* art. 5. & præcipuè in hac 1. part. quæst. 64. art. 2. Scopus autem hujus controversiæ est declarare radicem, unde proveniat obstinatio illius in malo. Pro cujus intelligentia aliqua notanda sunt.

§. I.

Nonnullæ suppositiones.

160 NOta nomine *obstinationis* intelligi determinationem quamdam immobilem & inflexibilem voluntatis ad malum. Quæ determinatio ex duplici capite potest oriri, vel ex causa præcisè extrinseca, vel ex causa intrinseca. Tunc dicitur provenire præcisè ex causa extrinseca, quando provenit ex carentia auxiliorum divinæ gratiæ, quæ Deus denegat juxta legem à se justè stabilitam ratione status. Ex causa verò intrinseca, tunc dicitur provenire, quando hæc determinatio oritur ex natura intrinseca voluntatis obstinati, qui semel quòd eligat peccare, ex apprehensione & judicio dirigente hanc electionem, manet indeclinabiliter determinatus ad malum. Quo explicato.

161 Supponimus *primò*, dæmones hoc, vel illo modo esse obstinatos in peccato suo. Hæc suppositio est de fide: quia, ut dicit D. Thomas loco suprà relato ex 1. part. positio contraria Origenis (qui putabat, liberum arbitrium cujuscumque creaturę in quolibet statu esse vertibile in bonum, & in malum. Unde inferebat dæmones quandoque per liberum arbitrium posse redire ad bonum, & per divinam misericordiam consequi peccatorum veniam, sicut & bonos Angelos posse peccare & beatitudinem à se excludere) *repugnat authoritati Scripturæ. Unde hæc positio est tamquàm erronea reputanda: & tenendum est firmiter secundùm fidem catholicam, quòd voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, & voluntas malorum obstinata est in malò.* Propter hoc suppositio ista deffinita fuit in pluribus Conciliis, præcipuè in Lateran. cap. *Firmiter de summa Trinitate*. Eamque docent SS. PP. præsertim August. 2. *de Trinit.* cap. 17. & Greg. lib. 34. Moralium cap. 6.

Supponimus *secundò*, obstinationem dæmonum ad minùs provenire ex denegatione omnis auxilii tàm efficacis, quàm sufficientis ad bonum. In hac suppositione conveniunt omnes Theologi: Etenim sicut non datur peccatum, sine eo quòd Deus deneget gratiam efficacem requisitam ad operandum benè, & ad omittendum malum; sic nequit dari impotentia perpetua, ut creatura aliqua convertatur ad bonum, & retractet malum, sine eo quod Deus auferat ab illa, vel illi non concedat gratiam sufficientem, & efficacem ad bonum. Si enim Deus conferret ex una parte auxilium sufficiens ad bonum, posset retractare peccatum; & si auxilium efficax ex alia, illud defactò retractaret: ergo cùm obstinatio dæmonis supponat aliquam impotentiam ad bonum, necessariò dicendum est, obstinationem dæmonis ad minùs provenire ex denegatione omnis auxilii tàm efficacis, quàm sufficientis.

Ratio autem, cur ei denegetur omnis gratia, juxta hanc suppositionem, est, quia est in termino: nam eo ipso quòd quis sit in termino, sequitur subtractio gratię, quia gratia datur creaturæ rationali ut medium ad consequendam gloriam: ergo ei, qui ad gloriam amplius non ordinatur, qualis est existens in termino, non datur gratia. Hæc ratio est communis hominibus & Angelis ut ex se liquet.

162 Et si obijcias, quòd si Deus denegat omne auxilium tàm efficax, quàm sufficiens ad benè operandum, dæmones non possunt peccare; sed hoc non est dicendum, cùm de factò peccent: ergo. Probatur sequela: nullus potest peccare, nisi habeat libertatem ad operandum benè & malè, cum sit necessaria libertas ad utrumque: posse autem ad bonum habetur per auxilium: ergo si sunt omninò privati ab auxiliis gratiæ, non poterunt peccare. Quæ obiectio habet potissimè vim dum dæmones committunt aliquod flagitium directè contra finem supernaturalem: quia, ut ex dictis dub. 2. constat, nequeunt peccare contrà finem naturalem.

Si hoc (inquam) obiicias: Respondetur, quòd ad potentiam peccandi non requiritur indifferentia ad bonum, & ad malum; sicut ad potentiam liberè operandi in bono non requiritur indifferentia ad malum, & bonum. Sed sicut ad operandum liberè & benè sufficit libertas contradictionis, utì videmus in Christo, in beatis, & Angelis pro primo instanti; ita ad operandum liberè, & malè sufficit libertas contradictionis ad hoc, vel illud malum.

163 Et si instes contra hanc doctrinam, quòd si Deus ab homine viatore auferret in pœnam sui peccati omne auxilium gratiæ sufficientis, iste non peccaret, quantumvis maneret cum libertate contradictionis, quia non potest peccare non observando legem, qui nullo modo potest eam servare.

Si hoc (inquam) instes: Respondetur, permittendo antecedens; & negando consequentiam, quæ ex illo potest deduci. Et ratio disparitatis est: quia homini non imputatur non adimplectio præcepti, si ab eo auferatur potentia, nisi quando ablatio illius per se connectitur cum ipso peccato antecedenti, vel prævidetur hujusmodi ablatio. Hæc autem est differentia inter dæmones, & homines in via, quòd homines non prędivent, nec facilè possunt prævidere, Deum denegaturum in via omnia auxilia sufficientia in pœnam alicujus peccati, cùm hoc non contingat regulariter. Dæmones verò, immò & homo dum peccant lethaliter, prævident suam damnationem, cum qua annexa est infallibiliter, juxta pręsentem providentiam, denegatio omnium auxiliorum; & ita prędivent, vel formaliter, vel virtualiter hujusmodi subtractionem. Et hoc sufficit, ut quidquid malè operantur, imputetur eis ad culpam. Quæ solutio ante oculos haberi debet: erit enim fortassis necessaria ad infrà dicenda.

Quibus suppositis, hæc controversia præcipuè procedit de obstinatione dæmonum orta ex secundo capite, & inquirit, an proveniat ex natura intrinseca ipsorum? ¶ Et missa sententia Ochami 2. quęst. 19. & Gabrielis dist. 7. quæst. unic. art. 1. asserentium, dæmonum obstinationem oriri ex eo, quòd Deus immediatè illis infundit actum odii Dei, ac perpetuò illud conservat. Et sententia Aureoli in 2. dist. 7. art. 5. dicentis causari ex eo quòd Deus infundit habitum quemdam intensum odii Dei ne dicatur, quòd Deus est author peccati: duplex capitalis & ex diametro opposita remanet sententia. Prima est affirmativa, quam tenet tota Schola Thomistarum cum suo Angelico Præcept. loco supra relato. Secunda est negativa: & hanc docet utraque schola Societatis, & Scoti cum suis discipulis.

§. II.

Sententia D. Thomæ, & nostra.

164 DIcendum est, obstinationem dæmonis in malo oriri, tamquam ex prima & potissima radice, ex naturali & intrinseca inflexibilitate ipsius. Et probatur ratione D. Thomæ: Nam voluntas Angeli ex natura sua immobiliter adhæret fini, ad quem semel ex plena deliberatione conversa est: ergo obstinatio dæmonis ortum ducit, tamquam ex præcipua radice, ex ejus natura. Antecedens probatur: nam voluntas Angeli in volitione finis necessariò sequitur judicium practicum intellectus; sed intellectus Angelicus ex natura sua immobiliter judicat de fine, quem semel ex plena deliberatione elegit: ergo etiam voluntas ejus immobiliter adheret fini, quem elegit. Major supponitur ex sæpè dictis in hac disp.. Minor probatur: nam judicium intellectus debet esse secundùm modum, & conditionem apprehensionis objecti; ideoque quia homo mobiliter apprehendit, mobiliter etiam judicat; sed Angelus immobiliter cognoscit, & apprehendit finem: ergo etiam immobiliter judicat de illo. Minor probatur: nam Angelus apprehendit finem absque compositione, & discursu, hoc est simplici intuitu: ergo immobiliter apprehendit finem. Antecedens supponitur.

Consequentia verò probatur: Tum nam ideò homo immobiliter apprehendit principia, quia ea apprehendit

dit simplici intuitu, & sine discursu: & èconverso ideò mobiliter apprehendit conclusiones, quia apprehendit *discurrendo* de uno in aliud: ergo si Angelus apprehendit principia, & conclusiones sine discursu, cognoscit omnia ea immobiliter. Tum etiam, per quod præcedens probatio magis roboratur: nam eo ipso quod Angelus simplici intuitu & absque discursu cognoscit finem, apprehendit illum secundùm omnes suas rationes, & circumstantias: sicut econtra quia homo cognoscit suum objectum discurrendo, priùs apprehendit secundùm unā rationem & circumstantiam, & postea secundùm aliam; sed non stat, Angelum apprehendere finem secundùm omnes suas rationes & circumstantias, & immobiliter eum non apprehendere, cum apprehensio mutari nequeat, quin nova ratio vel circumstantia ad illam mutandam occurrat: ergo idem quod priùs.

165 Huic rationi fundamentali D. Thomæ multipliciter occurrunt Adversarii conantes ex multiplici capite eam debilitare. Primò dicunt, falsum esse, quod intellectus Angeli omninò fixè apprehendit objecta, quæ deliberatè & perfectè apprehendat: quia non omnis cognitio Angelica comprehensivo modo procedit. Et licèt cognitio speculativa procederet comprehensivo modo, non verò sequitur ex hoc, quod cognitio practica procedat modo comprehensivo. Et ita juxta nostram sententiam & Thomistarum primum peccatum Angeli processit ex inconsideratione: qua supposita potuit Angelus postea habere majorem considerationem, & inde retractare peccatum: siquidem variatur cognitio quoad majorem vel minorem considerationem. Maximè: quia ex ipsa pœnarum experientia advenit cognitio experimentalis; & hæc satis est ad retractandum.

Sed contra: Tum quia licèt cognitio Angelica non petat procedere modo comprehensivo, quando non conducit ad aliquam veritatem indagandam, sed ad cognitionem simplicem alicujus objecti, secùs verò quando ad hoc conducit; sed hujusmodi fuit cognitio, quæ ordinatur ad eligendum ultimum finem: siquidem ex ea pendebat salus in perpetuas æternitates: ergo debuit procedere comprehensivo modo. ¶ *Tum etiam:* Nam juxta permissa in hac evasione, dæmon, dum primò peccavit circa propriam excellentiam, cognovit eam saltem speculativè secundùm omnes modos, rationes, & circumstantias; sed eo ipso judicium practicum inconsideratum est naturaliter irrevocabile: quia non apparente speculativè nova aliqua ratione in objecto, ex natura sua petit Angelus judicium irrevocabile: ergo. ¶ *Tum denique* (quo additamentum refellitur) Nam dæmon pro priori ad pœnarum experientiam jam cognovit speculativè, ex sua perfecta electione pendere suam æternam salutem, aut damnationem: ergo cognitio illa experimentalis, quæ in statu damnationis illi advenit, non satis est ad mutandum judicium practicum.

166 Secundò dicunt, falsum esse, quòd si Angelus immobilitèr apprehendat objectum, immobiliter etiam judicet de ejus convenientia: In secundo enim instanti erat liber ad formandum judicium, practicum de illius convenientia, vel de opposito, non obstante quòd esset una & eadem apprehensio: quare ergo posteà non poterat mutare judicium practicum, stante eadem apprehensione?

Sed contrà: Nam propterea in secundo instanti Angelus est liber ad formandum judicium practicum de convenientia hujus objecti, aut de ejus opposito, quia erat instans, ex quo pendet perfecta ejus deliberatio, quæ non habebat locum in primo instanti; & quia in apprehensione illius nihil relucet, ratione cujus necessitetur ad formandum hoc judicium potius, quàm aliud; sed post plenam deliberationem non est in Angelo potestas ad formandum judicium practicum oppositum, stante immobilitate apprehensionis: ergo non obstante quòd in secundo instanti Angelus fuerit liber ad formandum hoc judicium & ejus oppositum, secus verò posteà. Minor probatur: nam post plenam deliberationem circa aliquod objectum non datur locus ad mutandum judicium practicum, nisi objectum apprehendatur secundùm novas circumstantias, aut motiva; aliàs ita mutans judicium argueretur summæ inconstantiæ, quæ locum non habet in summa nobilitate Angeli; vel mutetur aliqua dispositio corporalis ut in nobis contingit: ergo cùm hæc Angelo repugnet, maneat, quòd stante immobilitate in apprehensione non possit mutare judicium practicum.

Explicatur hoc cum D. Thoma quæst. 24. *de Verit.* art. 10. ubi docet, ex triplici capite in nobis oriri potentiam ad retractandum peccatum: peccatum enim aliquando oritur in nobis ex impetu alicujus passionis, v. g. iræ, ratione cujus impeditur judicium rationis, ne actu judicet in particulari, quod in universali habitu tenet; & ob hanc rationem sequimur inclinationem passionis. Sed contra hoc adest recta existimatio per fidem, quæ est principium in operabilibus, ratione cujus potest reprimere omnem impetum passionis. Hoc autem non habet locum in Angelis; cùm careant omni passione, sicut & parte sensitiva, in qua est passio.

Peccatum etiam multoties in nobis oritur ex inclinatione habitus, ratione cujus transit in ipsam naturam, juxta illud Philosophi: *Consuetudo est altera natura*. Ex quo resultat inclinatio in id, quod luxuriæ (v. g.) convenit, quasi in aliquid sibi connaturale. Hinc oritur, quòd aliter judicat de eodem objecto infirmus, & sanus; aliter iracundus, & pacatus; aliter qui habet consuetudinem, & qui ea caret. Contra hoc genus peccati difficile est remedium, quia connaturalizatum est cum ipsa natura: non tamen est illo omninò destituta, eo quod nullus habitus corrumpit omnes potentias; ideoque si aliquis habet corruptam concupiscibilem per habitum luxuriæ, ex ipsa irascibili potest incitari ad aliquid arduum aggrediendum, nempè ad tollendam mollitiem luxuriæ. Sed nec hoc habet locum in Angelis, qui gaudent unica & simplici potentia in genere tàm cognoscitivo, quàm appetitivo.

Tandem peccatum in homine oritur ex aliqua ignorantia aut errore, ut cùm quis est in errore, quòd fornicatio non est peccatum. Et contra hoc habet remedium: quia sicut homo incurrit hujusmodi errorem aut ignorantiam per discursum, hoc est per ratiocinationes falsas; ita potest tolli per contrarias ratiocinationes, & consequenter retractare peccatum. Unde cùm Angelus careat discursu, ut in suo loco dictum est, sequitur, peccatum suum ex hoc non habere remedium. Maneat ergo, quòd, supposita immobilitate apprehensionis comprehensivæ in Angelo, & plena deliberatione ad judicium determinatum, non potest formare judicium practicum oppositum.

Accedit ad hæc, quòd prædicta immutabilitas in judicio determinato non dicit rationem *actus puri*; cùm dicat actum distinctum à potentia: neque est contra rationem libertatis creatæ: nam, ut inquit Div. Thomas 4. Contra gent. cap. 95. voluntas creata & perfecta (qualis est Angelica) non petit ad sui libertatem, quòd possit mutari de bono in malum, aut de malo in bonum: sed sufficit, quòd possit mutari de uno volito in aliud, servato ordine ad eundem ultimum finem.

167 Tandem respondent, quòd adhuc admisso quòd Angelus sit ex natura sua determinatus ad formandum idem dictamen practicum, non inde infertur, voluntatem ejus esse omninò determinatam ad sequendum ejus ductum. Quibus addunt Scotistæ, aliquid falsum, vel saltem omninò dubium assumi, nempe Angelum omnia intelligere sine discursu.

Sed hæc evasio quoad primam partem satis impugnata manet ex dictis in hac disput. dub. 7. Et quoad secundam ex dictis disput. præced. dub. ultimo.

§. III.

Objectiones oppositæ sententiæ.

168 **A**Rguitur *primò*: Nam si Angeli ex natura sua essent inflexibiles, sicut Angeli mali propter eandem rationem perpetuò adhærerent malo, simili ratione boni immobiliter ratione suæ naturæ bono adhærerent: ergo impotentia cadendi in peccatum in illis non oritur ex gratia, sed ex naturali inflexibilitate; sed hoc est contra SS. PP. Augustinus enim *de Correct. & gratia* dissertè docet, Angelis bonis datum esse in præmium sui operis, quòd per charitatis abundantiam ulteriùs cadere non possent. Quod repetit cap. 11. & alibi. Idem tradit Greg. lib. 23. Moral. cap. 4. & lib. 27. cap. 23. Isidorus clariùs id docet lib. 1. *de Summo bono* cap. 12. num. 2. & 3. ubi ait, Angelos secundùm naturam mutabiles esse, *sed non sinit cor mutari contemplatio divina*. Clarissimè omnium

nium tradit idipsum Damasc. lib. 2. cap. 3. ubi inquit, Angelos non esse facilè mobiles in malum, sed neque omnino immobiles: *Nunc tamen ea conditione sunt, ut nulla ratione moveri possint; quod non eorum naturæ, sed gratiæ constantiæ tribuendum est.*

Ad hoc argumentum respondetur, quòd verissimum est, Angelos solùm ex gratia Dei esse immutabiles in bono: quia licèt Angelus ex proprio modo operandi petat inflexibilitatem post electionem; tamen quòd ista sit in bono & non in malo, ex magna Dei gratia ortum duxit, quam si Deus suspenderet, in malo obstinarentur. Et si aliquando Patres asserunt, Angelum esse semper mobilem, non intelligendi sunt, esse mobilem per retractationem, sed circa diversa objecta, quæ de novo accidunt; licèt semper sub eodem fine, quem priùs elegit.

169 Arguitur *secundò*: Nam mali Angeli, cum in primo instanti Deum dilexissent, posteà in secundo hoc retractati sunt: ergo non fuit natura sua inflexibiles, ut simili ratione non possint à malo in bonum converti, si proportionata facultas & gratia illis concedatur.

Nec refert, si dicas cum Thomistis, Angelos esse immobiles circa objecta, quæ plena deliberatione eligunt cum facultate ad utranque partem: Angelos autem in primo instanti non dilexisse Deum deliberatione plena cum facultate in utranque partem, quia non potuerunt peccare. ¶ Non (inquam) refert inquit Scotista. Tum quia talis primus actus fuit meritorius: ergo ex plena libertate & deliberatione. *Tum etiam:* Nam id intelligitur procedere ex plena deliberatione, quod fit cum consideratione omnium eorum, quæ in re, de cujus electione agitur, considerari possunt; sed Angelus in primo instanti habuit considerationem omnium, quæ de re considerari debuerant: ergo habuit plenam deliberationem. Maximè: quia dæmones primò peccaverunt ex inconsideratione aliqua: ergo non ex plena deliberatione.

Et confirmatur: Nam dæmones defactò, antequàm cognoscerent Christum esse Deum, deliberatè mortem ejus procurarunt, quando diabolus misit in cor Judæ, ut traderet Christum; sed posteà, cognita divinitate Christi ex aliquibus indiciis, voluntatem prædictam retractavit, quando per uxorem Pilati procuravit, ne Christus crucifigeretur: ergo Angelus non immobiliter adhæret, cuicunque adhæret deliberatè.

Ad argumentum respondetur, sustinendo solutionem inter arguendum datam, quæ optima est; quæquè ob nullam ex tribus probationibus corruit. *Non ob primam*. Nam ad meritum non requiritur actus plenè deliberatus, sed sufficit, quòd sit liber quoad exercitium. *Nec ob secundam* (per quod magis patebit ad primam) Nam ad plenam deliberationem non sufficit, quòd præcedat consideratio omnium eorum, quæ considerari debent, sed iterum requiritur potestas ad formandum judicium omninò à se. Angelus autem, estò in primo instanti habuerit considerationem omnium eorum, quæ considerari debuerant, non poterat à se formare judicium practicum, ut manet probatum dub. 4. Et ob hanc causam ejus actus non procedebat cum omnimoda deliberatione. Procedebat tamen ex sufficienti libertate ad meritum, quia præditus erat judicio indifferenti ad actum amoris & carentiam illius, ut alibi diximus, & hæc libertas sufficit ad meritum. Ad additamentum satis constat ex dictis num. 165.

Ad confirmationem respondetur, supponendo cum omnibus duo. *Primum est:* quòd dæmones saltem ratione status erant inflexibiles. *Secundum:* quòd quando procurabant mortem Christi, & posteà procurabant oppositum, semper id procurabant ex firma adhæsione ad ultimum pravum finem, quem in primo suo peccato elegerunt. Ratio verò, cur retractarunt propositum, est: quia non habebant plenum judicium circa mortem Christi, quia non sciebant, Christum esse verum Filium Dei. Sed quia posteà ex urgentibus indiciis id judicabant, & suspicabantur magna illis damna ex ejus morte adfutura, potuerunt retractare propositum. Hoc autem non habet locum tum in electione ultimi finis, nec in electione alterius objecti plenè comprehensi, ut ex se liquet.

170 Arguitur *tertiò*: Nam Angelus, facta electione circa aliquod objectum, manet adhuc liber ad malum & bonum pro instantibus sequentibus: ergo non remanet immobilis. Antecedens probatur: siquidem nequit assignari caput, unde proveniat inflexibilitas determinatè ad malum (v.g.) Nam primò provenire non potest ex natura voluntatis Angelicæ: tum quia hæc perfectio solùm est propria divinæ voluntatis. Tum quia Angelus non est tantæ perfectionis, ut ei repugnet vitium inconstantiæ. Tum denique: quia esset multo major imperfectio immutabilitas quàm mutabilitas: quia indè sequeretur, quòd, uno errore semel commisso, semper teneretur in eo obstinatè manere, & magis eum deceret mutabilitas, ratione cujus posset præcedentem errorem revocare, & bono adhærere. Deinde non potest provenire ab intellectu: tum quia eadem cognitio, quæ fuit anteà, manet posteà: ergo sicut anteà non trahebat necessario voluntatem ad objectum, ita etiam posteà. Tum etiam: quia nullum objectum præter Deum clarè visum necessitat & immobilitat voluntatem ad sui amorem.

Et confirmatur: Nam dæmon post peccatum commissum in instanti *A* liberè culpabilitèr perseverat in eo: ergo Angelus post primum instans peccati habet plenam libertatem ad non perseverandum, & consequenter ad retractandum peccatum.

Ad argumentum respondetur, negando antecedens, propter dicta pro nostra assertione, ex quibus sequitur inflexibilitatem ad malum ortum ducere ex natura voluntatis & intellectus Angelici. Et ad primam probationem, quæ procedit contra voluntatem: dicimus, quòd immutabilitas, quæ est propria perfectio Dei, est talis, ut identificet suum actum secundum; & ita non obstat, quòd immutabilitas, quæ distinguitur ab actu secundo, sit propria alicujus creaturæ. Sicut non discurrere utcunque non est proprium Dei, sed est commune Deo & Angelis, quamvis cum discrimine proximè explicato.

Ad secundam respondetur, quod vitium inconstantiæ, in his quæ perfectè apprehendit, est contra nobilitatem naturæ Angelicæ. Neque ex eo quòd, uno errore semel commisso, teneatur semper in eo manere, sequitur major imperfectio quàm ex mutabilitate, qua possit eum retractare. Quia mutabilitas hæc fundatur in inferiori natura; proindeque debet inferri, quòd ista arguit majorem imperfectionem physicam, necnon majorem imperfectionem moralem, quando voluntas determinatur ad bonum, quamvis inflectibilitas in malo arguat majorem malitiam moralem. Per quod constat ad tertiam.

Ad primam probationem, quæ procedit contra naturam intellectus: Respondetur, fatendo, quòd eadem cognitio, quæ fuit in secundo instanti, remanet in sequentibus: sed quia hæc cognitio fuit non solum speculativa, sed etiam practica, rapuit totaliter adhuc in secundo instanti voluntatem. Unde si eadem perseverat in sequentibus, etiam debet infallibilitare voluntatem. Verum quidem est, quòd ex vi cognitionis speculativæ habitæ in secundo instanti fuit liber ad formandum judicium practicum de conversione ad finem supernaturalem, vel de opposito. At semel quod se determinavit ex vi illius ad formandum hoc judicium, potius quàm aliud, jam non est amplius in sua potestate illud revocare: quia cognitio illa erat comprehensiva. Ad *secundam* respondetur, quòd licèt solus Deus clarè visus necessitet voluntatem quoad exercitium, dantur tamen ex vi alicujus capitis alia objecta, quæ necessitent illam quoad specificationem. Et ita Beatitudo in communi necessitat nostram voluntatem quoad specificationem: & quodlibet objectum comprehensivè cognitum & omninò deliberatè electum eadem necessitate trahit voluntatem Angeli: quod deducendum est non ex natura ipsius objecti, sed ex natura & perfectione naturæ Angelicæ.

171 Ex his etiam respondetur ad confirmationem, concedendo antecedens, & negando consequentiam. Quia ad liberè culpabiliter perseverandum in malo sufficit libertas quoad exercitium, vel de bono in bonum, vel de malo in malum, vel ad amorem finis & ejus carentiam, ut suprà diximus cum D. Thoma. Vel potest dici, quòd licèt Angelus non possit retractare peccatum, quod semel elegit, non propterea est excusabile, quia impotentia hæc fuit libera in causa, videlicet in prima electione omninò deliberata: & hoc sufficit, ut culpabiliter perseveret in peccato. Quam doctrinam fateri debent (velint, nolint) Adversarii: siquidem in eorum sententia dæmones ratione status privati manent omni auxilio tàm efficaci, quàm sufficienti ad bonum morale; hæc autem subtractio gratiæ affert secum importantiam ad eliciendum

dum bonum morale. Dicendum est igitur, vel quòd nullum peccatum committunt, siquidem in linea præcisè naturali nequeunt directè peccare; vel quòd ad peccandum sufficit eam impotentiam fuisse voluntariam in causa.

§. IV.

Quædam corollaria.

172 EX dictis infertur *primò*, quid dicendum sit de anima separata: cujus resolutio pendet ex his, quæ diximus disp. præced. num. 162. Nam si verum est, quòd anima separata discurrit pro illo statu, pariformiter statuendum est, ejus obstinationem aut inflexibilitatem non provenire ex aliqua causa intrinseca, sed præcisè ab extrinseco & ratione status. Nec contra hoc vim aliquam habent testimonia D. Thomæ infrà adducenda: quia in eis comparat obstinationem dæmonis & animæ separatæ, non attendendo ad causam adæquatam, sed præcisè ad inadæquatam, quæ est extrinseca. Juxta quod dicendum est, ex diversa causa adæquata provenire obstinationem dæmonum, & animæ separatæ.

Si verò dicatur, quòd anima separata convenit cum Angelis in modo intelligendi; pariter affirmandum est, ejus inflexibilitatem non solùm provenire ab extrinseco, sed etiam ex natura & conditione quam habet pro illo statu. Ex quo inferri debet, quòd ex ipso primo instanti separationis manet ab intrinseco immobilis sive in bono, sivè in malo, eo quòd simplici intuitu & absque discursu cognoscit ultimum finem & omnes circunstantias, & sic ex illo primo instanti judicat immobiliter de convenientia talis finis. Qui modus probabilior visus fuit nobis loco suprà relato in via D. Thomæ, & modò etiam videtur propter duo testimonia illius, in quibus omninò parificat obstinationem animæ separatæ cum obstinatione dæmonis. Primum habetur in 2. dist. 7. quæst. 1. art. 2. ubi ait: *Ex eadem radice habent dæmones, & animæ damnatorum obstinationem in malo*. Secundum habetur quęst. 24. *de Verit.* art. 11. ubi inquit: *Anima separata Angelo conformatur & quantùm ad modum intelligendi, & quantùm ad indivisibilitatem appetitus, quę sunt causę obstinationis in Angelo peccante: unde per eandem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequitur animę conditionem .... & ita tunc eadem obstinationis ratio manebit.*

173 Infertur *secundò*, Dæmones, & animas damnatorum non posse elicere aliquod opus bonum moraliter. Hoc consectarium expresè traditur à D. Thoma in præf. art. 2. ad 5. ubi ait: *Actus dæmonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens. Et is proprie potest dici actus ejus. & talis actus dæmonis semper est malus: Quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen benè facit: sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; & dum non voluntariò credit, & confitetur, sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis, qui bonus esse potest, & attestatur bonitati naturę; & tamen tali bono actu abutuntur ad malum*. Idem tradit quæst. 15. *de Dæmon.* art. 5. ubi loquens de illis sic concludit: *Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primę electionis ipsorum*. Hoc adhuc clariùs suadet 2. dist. 7. quæst. 1. art. 2. ubi inquit: *Impossibile est à voluntate adherente inconvertibiliter perverso fini aliquod rectum opus provenire.*

Ex his testimoniis probatur ratione: Nam Angelus ita immobiliter adhæret ultimo fini, quem sibi ex perfecta deliberatione destinavit, ut nequeat elicere aliquem actum nisi per influxum actualem prædicti finis; sed finis pravus nequit actualiter influere in actum bonum moraliter: ergo cùm dæmones immobiliter adhæreant ultimo fini pravo, non possunt elicere aliquem actum bonum moraliter. Minor cum consequentia constat: quia omnis eorum actus esset vitiatus prava circunstantia finis. Major verò, in qua est difficultas, probatur: Nam ita se habet Angelus in ordine ad ultimum finem in particulari plenè electum, sicut homo in ordine ad bonum in communi; sed homo non potest ullum actum elicere nisi per influxum actualem boni in communi: ergo nec Angelus potest elicere aliquem actum nisi per influxum actualem ultimi finis in particulari. Minor cum consequentia liquet. Et major satis infertur ex dictis per totam disputationem: siquidem Angelus ob majorem sui actualitatem nequit actu operari, nisi actu constituatur sub actuali amore sui ultimi finis: Et quia homo est magis potentialis, sufficit ad hoc, ut actu operetur, quòd constituatur sub actuali amore boni in communi.

Hinc ergo inferuntur duo. *Primum est:* quòd licèt Angelus non sit adhuc post plenam electionem sui ultimi finis necessitatus ad actualem amorem illius; est tamen necessitatus quoad exercitium, ex suppositione quòd velit liberè operari circa aliquod objectum. *Secundùm est:* quòd licèt sit liber ad eligendum hoc, vel illud medium, semper tamen debet illud eligere ex influxu actuali ultimi finis. Per quod distinguitur ab homine peccatore: hic enim propter sui potētialitatem solùm petit adhærere habitualiter suo ultimo fini, neque petit operari semper ex actuali influxu alicujus finis in particulari etsi ultimi. Et hinc provenit, quòd dum est in statu peccati lethalis, non omne opus ejus est malum moraliter; & dum est in gratia, non omne opus ejus est bonum moraliter. Et ratio deducitur ex proximè dictis: quia adhæret ultimo fini tantùm habitualiter; & habitibus utimur, quando volumus. Per quòd præoccupantur quædam tacitæ replicæ.

174 Sed obiicies: Defactò dæmones eliciunt aliquos actus ex omni parte bonos moraliter: ergo possunt illos facere. Antecedens probatur: nam in dæmone datur virtus synderesis semper remurmurans malo; sed iste actus semper est bonus: tum quia est actus alicujus virtutis: tum & quia actus remurmurans malo nequit oriri ex intentione pravi finis. ¶ *Secundò*: Quia inclinatio ab beatitudinem in communi est dæmoni naturalis; sed hæc intentio & inclinatio est bona, utpotè indita ab authore naturæ: ergo. ¶ *Tertiò*: Dæmon multa bona appetit ut suum *vivere*, & *intelligere*; sed iste appetitus est bonus: ergo. ¶ *Quartò*: Quia dives epulo sepultus in inferno defactò curavit de salute spirituali fratrum; sed hic actus non potuit aliqua circunstantia prava vitiari: ergo. ¶ *Quintò*: Nam dolere de peccatis propter pœnas est actus bonus ut constat in nobis; sed hunc actum habent dæmones & damnati, juxta illud, *Pœnitentiam agentes*: ergo.

Respondetur negando antecedens. Ad cujus *primam* probationem dicimus, quòd synderesis non est virtus propriè moralis, quia actus ejus est necessarius, ac per consequens illa remurmuratio de malo nec est bona, nec mala moraliter, Et ita dæmones non eliciunt hunc actum in virtute alicujus finis boni à se intenti, sed ex fine quem intendit author naturæ. Hanc solutionem tradit D. Thomas in 2. dist. 7. quæst. 1. art. 2. ad 3. his verbis: *In synderesi sunt universalia principia juris naturalis. Unde oportet quòd remurmuret omni, quod contra jus naturale fit: sed tamen istud murmur est actus naturę*. Quòd si ex aliquo capite prædictus actus ingreditur ordinem moralem, ordinant illum ad pravum finem; ut de dilectione naturali sæpissimè diximus.

Ad *secundam* respondetur, quòd postquàm dæmon se convertit ad propriam excellentiam tamquàm ad ultimum finem, jam sibi determinavit ultimam beatitudinem in particulari in pravo illo fine, qui subrogatur in omnibus pro beatitudine in communi. ¶ Ad *tertiam* satis patet ex dictis ad *primam*: quia illi actus sunt naturales. Sed si ingrediuntur ordinem moralem, vitiantur ex prava voluntate deliberata sui finis, qua vult dæmon vivere & intelligere sub deformitate peccati: sicut luxuriosus desiderat vivere in sua turpi delectatione. ¶ Ad *quartam* respondetur, quòd ille dives non procurabat salutem fratrum propter illorum bonum, sed propter seipsum, ne videlicet augeretur pœna; & in odium Dei, ne castigaret malitiam eorum commissam contra ipsum Deum. Ita docent D. Greg. & Chrisost. ¶ Ad *quintam* respondetur, illum dolorem esse mundanum, quia dæmones nunquam dolent de offensa, sed de malo quod patiuntur. Unde sicut timor mundanus est vitiosus, ita & dolor. *Vel dicas*: illam pœnitentiam oriri ex invidia salutis electorum, ut ex verbis immediatè sequentibus sacri textus satis colligitur.

175 Infertur *tertiò*, dæmones semper esse in actuali odio Dei; licèt non ex natura sua, sed ratione status. Ratio primi est: quia, ut supra diximus, non est caput, unde necessitetur quoad exercitium ad actuale odium Dei, posita electione pravi finis: nam si ad hunc diligendum non est quoad exercitium necessitatus ex vi suæ pravæ electionis, neque ad odium actuale Dei; cùm odium alicu-

alicujus objecti semper supponat in voluntate amorem alterius, sicut actus secundarius semper supponit primarium.

Ratio secundi est: quia ratione status perpetuò & necessariò sunt in actuali consideratione suæ miseriæ status & pœnarum, quas patiuntur: cognoscunt insuper principalem causam, à qua patiuntur, nempè Deum: carent etiam omni spe mitigationis & remissionis pœnarum; ab actuali autem consideratione omnium horum nequeunt diverti, ne remittatur tantisper eorum pœna: ex hac ergo actuali consideratione insurgit aliqua affectio circa Deum; sed hæc non potest esse bona, propter superiùs dicta: ergo debet oriri odium formale Dei; quod debet durare quantùm consideratio prædicta. *Quibus adde:* quia naturale est, ut qui vehementer considerat, & apprehendit ingentem dolorem & miseriam, quam patitur sine ulla spe recreationis, odio habeat suum punitorem. Maximè, quando voluntas est valde depravata, ut est voluntas dæmonis.

Et hæc sint satis pro hoc tractatu *de Angelis*, nec non pro toto hoc Opere complectente primam partem Div. Thomæ. Nam si quid desiderari videatur ad pœnam dæmonum conducens, id ex professo pertractabitur in tract. *de Peccatis*.

PROOEMIUM.

Peractis jam his, quæ ad Primam Partem conducunt, gradum facimus ad Secundam, quæ dividitur in 1. 2. & 2. 2. in quibus agitur de Deo, ut ultimo fine. Recta enim methodus exigit, ut habita notitia de Deo ut *Uno*, & *Trino*, sermo de Deo, ut *Ultimo fine*, proindeque de mediis ad illum consequendum, & de vitiis, & peccatis, quæ nos ab illo avertunt, instituatur. Hæc omnia complectitur Secunda, & Tertia Pars D. Thomæ. Cujus vestigiis inhærentes tutissimi ibimus, si ab ejus doctrina vel unum apicem prætere non desinamus. In Prima Parte illum elegimus ut Ducem, utinam & in hac Secunda prosequamur ut Ducem, & Exemplar.

TRACTATUS VIII.

DE ULTIMO FINE, ET BEATITUDINE.

CUM finis se habeat in practicis, sicut principium in speculativis, ut ait Philos. 2. Phys. text. 89. finem principio comparans; ordinem methodicum in hac Secunda Parte servamus, si primum Tractatum dicamus ultimo fini, à quo omnis actio humana proficiscitur: cùm subsequentibus in Tractatibus de actibus humanis agendum sit. Et cùm ultimus finis sit objectum hominem beatificans, operæ pretium ducimus in hoc Tractatu agere simul de beatitudine, quod in sequenti disputatione præstamus.

DISPUTATIO I.

De Fine in communi.

JUxta Philosophi doctrinam ab universalioribus est incipiendum. Propterea in hac prima disputatione primò de fine in communi cum D. Thoma tractamus; acturi posteà de ultimo fine justi, sivè peccatoris in particulari. Pro quo sit.

DUBIUM I.

Utrùm media gaudeant bonitate intrinseca: Et an simul cum fine specificent voluntatem?

PLura circa naturam, & divisionem objecti habes jam notata tract. 2. disp. 1. à nu. 13. Oportet tamen plura alia ad naturam *boni*, *finis*, & *medii* prælibare, quia eorum notitia mutuò se juvant.

§. I.

Plura prænotabilia.

1 NOta *primò*, quòd licèt *finis* significet terminum, per quem unaquæque res ultimatè finitur; secundùm propriam & specialem acceptionem Philosophorum, & Theologorum significat terminum humani actus, in quantùm omnis actio humana ad eum tendit, & in eo sistit. Et juxta hanc acceptionem, quæ est propria hujus Tractatus, finis distinguitur à mediis: quia tàm media, quàm omnis tendentia ad illa, ad illum ordinantur, & in eo sistunt. Quocircà naturam finis Philosophus pluribus in locis sic explicat, & definit: *Cujus gratia cætera fiunt*.

2 Pro cujus luce, nota *secundò*, in prædicta definitione unum explicari, & aliud imbibi: explicatur enim, quod omnia appetuntur propter finem: imbibit autem, quod sit appetibilis propter se; ex quibus muneribus *appeti propter se* est primarium & essentiale; *cætera appeti propter illum* est secundarium, & quasi proprietas illius. Maluit tamen Philosophus per hanc posteriorem rationem naturam finis explicare, quia est nobis notior (quod in aliis definitionibus Aristotelicis notabis) atque ideò præfata definitio est descriptiva. Si verò finis juxta primariam ejus rationem accipiatur, potest sic definiri: finis est *Appetibile propter se*.

3 Nota *tertiò* (ut ad divisionem finis gradum faciamus) finem dividi in finem *qui*, finem *cui*, & finem *quo*: finis *qui* dicitur illud bonum, quod propter se appetitur, & cœtera propter ipsum; & propterea meritò solet dici *finis cujus gratia*. Finis *cui* est subjectum, cui tale bonum appetitur; & finis *quo* est consequtio prædicti bonis. Omnia cernere licèt in medicina; sanitas enim est finis *qui*, seu *cujus gratia*, quia propter se appetitur; homo est finis, *cui*, quia illi appetitur; & ipsa actio consequtiva salutis est finis *quo*, quia est adeptio illius. Hæc divisio non est generis in species, sed totius actualis, quia sunt partes unius finis totalis & adæquati, itaut nec finis *qui* possit movere, nisi in ordine ad finem *cui*, & *quo*, idest in ordine ad personam, & ad sui assequtionem; nec uterque iste finis valet movere, nisi in ordine ad finem qui, seu *cujus gratia*.

4 Divisione autem generis in species (est notabile quartum) sive analogi in analogata dividitur finis *primò* in finem *proximum*, & *remotum*. Ille est, in quem ap-

peti-

petitus proximè tendit, & solet appellari *finis operis*, & *intrinsecus*, quia ad illum essentialiter tendit; ideòque coincidit cum objecto. Iste est, ad quem actus remotè ordinatur; & quia ex sola intentione operantis actus ad hunc finem ordinatur, propterea solet nuncupari *finis operantis*, & *extrinsecus*. Inter hos duos fines hoc est discrimen apud Theologos, quod prior apellatur *objectum*, posterior verò absolutè gaudet nomine *finis*. Postea dividitur finis in *ultimum*, & *non ultimum*. Iste est, qui ad alium ordinatur; ille verò èconverso est, qui ad alium non ordinatur. Hæc divisio non coincidit cùm præcedenti: siquidem finis ultimus non est semper finis remotus; ut liquet in actu charitatis, qui habet ut finem proximum, & ultimum Deum, ut est in se. Nec finis remotus coincidit cum ultimo: quia sæpè plures fines remoti dantur, qui ad alium ultimum ordinentur. Hæc de fine.

5 Sed quia medium est correlativum finis, oportet nonnulla circa illud prælibare. Ideoque observa *quintò*, medium nihil aliud esse, quàm viam qua pervenitur ad terminum, seu quietem: & juxta acceptionem Theologorum esse id, quod conducit ad consequtionem finis: unde tota ratio medii Theologici in utilitate ad finem consistit, hincque plausibilis est divisio boni in *honestum*, *utile*, & *delectabile*.

6 Circa naturam *boni* observa *sextò*, bonitatem transcendentalem, quæ est passio entis, & de qua est sermo in præsenti, addere supra ens, quod sit conveniens appetitui, & perfectiva illius. Unde D. Thomas quęst. 1. *de Veritat.* art. 1. bonum transcendentale per hanc convenientiam describit his verbis: *Convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen* bonum. *Unde in principio Ethic. Dicitur: Bonum est, quod omnia appetunt. Convenientiam verò entis ad intellectum exprimit hoc nomen* verum, *&c.* Ex quibus verbis colligitur *primò*, quòd *bonum* secernitur à *verò*, per hoc quòd *verum* est perfectivum intellectus, ad quod non requiritur bonitas transcendentalis in re; & *bonum* est perfectivum appetitus. ¶ Colligitur *secundò*, rationem *boni* melius explicari per hoc, quòd sit conveniens, & perfectivum appetitus, quàm per rationem *perfecti*: quia appetibilitas, quæ est passio boni, non sequitur immediatè ad rationem *perfecti*, sed rationem *perfectivi*: & sic nullus appetit rem in se perfectam nisi in quantùm est sibi conveniens. His suppositis.

7 Duo inquirimus in præsenti: *Primum est*: an media participent intrinsecè rationem *boni*? ¶ Circa quod quatuor supponimus, & quod hæc ratio intrinsecè, & per se reperitur in fine, quia appetitur propter se, & est causa, ut alia appetantur: Et quod media absolutè considerata, si sunt entia realia, habent bonitatem intrinsecam: Et quod media formaliter ut *talia*, sunt saltem bona extrinsecè, denominatione sumpta à fine eo ferè modo quo urina, & medicina dicitur *sana* à sanitate animalis: Et tandem, quòd sunt intrinsecè utilia, aliàs frustra assumerentur, ut media.

Secundum est: an media pertineant ad rationem specificativam voluntatis? ¶ Circa quod unum etiam supponimus, finem nempe pertinere ad rationem specificativam voluntatis, ut objectum principale, esseque objectum *quo*: quia media non appetuntur nisi ratione finis, & in ordine ad illum. Unde sermo solùm procedere valet de objecto *quod*, prout subest objecto *quo*, seu rationi *sub qua*.

Circa primam rationem dubitandi, partem affirmativam tenet N. Cornejo, Curiel, Montesinos, Arauxo Gonet, Carrasco, Vazquez, Lorca, Valentia, & alii, quos refert, & sequitur Cursus Salmant. in præf. disp. 1. dub. 1. Partem negativam amplectuntur plures tàm extra, quàm intra Scholam D. Thom. Suarez, Medina, Alvarez, Gregorius Martinez, Ferre & alii. Circa rationem secundam dubitandi, partem affirmativam tuentur Vazquez, Lorca, Curiel, Granados, Montesinos, & alii. Sed negativam defendunt communiter Theologi, & cum eis N. Salm. in præf. disp. 1. dub. 3.

§. II.

Prima conclusio primo quæsito respondens.

8 Dicendum est *primò*, media, ut media sunt, habere intrinsecam bonitatem. Hæc videtur propria mens D. Thom. Et probatur, aliquibus ejus testimoniis, missis pluribus aliis: Nam quæst. 8. art. 2. ait: *Ratio boni, quod est objectum voluntatis, invenitur non solùm in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem.* Ergo alia bonitas est, quæ est in mediis, ut media sunt, ab ea quæ est in fine. ¶ Et confirmatur *primò*: Nam 2. 2. quæst. 33. art. 6. ad 3. ait: *Ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem* (quod tradit aliis in locis) sed hìc ordo est intrinsecus mediis, ut media sunt: ergo ab intrinseco est bonitas. Quo circa D. Thom. 1. part. quęst. 5. art. 3 propter hunc ordinem intrinsecum concedit materiæ primæ intrinsecam bonitatem. Et ita ait: *Materia prima participat aliquid de bono scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum.* ¶ Confirmatur *secundò*: Nam 1. part. quæst. 83. art. 3. ait: *Proprium objectum electionis est illud, quod est ad finem: hoc autem in quantum hujusmodi habet rationem boni, quod dicitur utile.* Si ergo est bonitas utilis, est procul dubio, bonitas distincta à bonitate finis. Quod confirmari potest ex communi illa divisione boni in *honestum*, *delectabile*, & *utile*, intra quæ duo priora pertinent ad finem, & ultimum ad medium: ergo. Quę testimonia, si mediocriter perpendantur, non permittunt communem recursum Adversariorum ab bonitatem finis.

9 Deinde probatur *primò* ratione à priori: Nam id, quod habet intrinsecam appetibilitatem & convenientiam ad appetitum, habet etiam intrinsecam bonitatem; sed media ut *talia* sunt hujusmodi: ergo habent intrinsecam bonitatem. Major satis liquet ex descriptione boni adducta ex D. Thoma num. 6. Minor verò probatur: Tum quia media habent intrinsecam utilitatem, tum ad finem, tum ad appetitum, ut supponimus; sed utilitas aliqua convenientia est: ergo habent intrinsecam bonitatem. Tum etiam: nam cui est conveniens aliquis terminus, etiam est conveniens motus & via ad terminum, ut liquet in lapide, cui est conveniens motus & accessus ad centrum, quia est illi conveniens esse in centro: ergo non solùm finis, sed etiam media ut *talia* important intrinsecam convenientiam ad appetitum. Tum deinde: nam id, quo appetens influit in assequtionem finis nequit non esse conveniens, non solùm fini, sed etiam ipsi appetenti: siquidem quodammodo præhabet in se convenientiam finis, sicut illam causat; sed media influunt in assequtionem finis: ergo sunt intrinsecè convenientia appetitui. Tum denique: quia quod habet vim intrinsecam terminandi motum prosequtivum voluntatis, etiam habet intrinsecam appetibilitatem, & convenientiam in ordine ad voluntatem; sed media sunt hujusmodi: ergo. Minor probatur: nam media ut *talia* sunt objectum specificativum electionis, quæ est actus voluntatis, ut supra vidimus ex D. Thoma, & infra exactiùs discutiemus; non essent objectum specificativum electionis, nisi haberent intrinsecam vim terminandi motum voluntatis: nam si solùm haberent bonitatem finis, in solo fine resideret vis motiva voluntatis, & ita ipse esset specificativum saltim ut *quo* omnis motus voluntatis: ergo.

10 Huic rationi tot probationibus munitæ occurrunt Suarius, & Ferre dicendo, media formaliter, ut *talia* solùm habere omnia prædicta munera ratione finis, ac proinde tantùm probare, quòd denominentur extrinsecè *bona* à bonitate existente in fine.

Sed hæc communis evasio satis refellitur, si prædictæ probationes ulterius roborentur. Et in primis non potest negari, quòd media, ut *talia* habeant intrinsecam utilitatem, aliàs unum medium non esset utilius alio, & omnia media essent æqualia, tàm in utilitate, quàm in bonitate; sed hæc utilitas est talis non solùm in ordine ad finem, ut illi volunt, sed etiam in ordine ad appetitum: ergo etiam habent intrinsecam convenientiam ad appetitum. Minor probatur: nam inintelligibile videtur duo extrema inter se habere connexionem, & medium illam habere cum uno extremo, & non cum alio; sed appetitus & finis habent inter se mutuam relationem & connexionem per modum appetentis, & appetibilis: ergo cum medium ut *tale* sit via, per quam appetitus tendit ad finem, inintelligibile videtur, quod medium cadens inter appetitum, & finem per modum utilis, sit utile ad finem, & non ad appetitum. Rursus: Id, quod vi sua intrinseca directè & positivè juvat appetitum ad consequtionem boni sibi convenientis, nequit non

non illi esse intrinsecè conveniens; sed medium ut *medium* sic se habet: etenim effectivè concurrit cum appetitu ad consequtionem finis: ergo.

Tandem: nam licèt plerumque in objectis ratio *sub qua* sit eis extrinseca, numquàm tamen accidit, quod ratio *quæ* terminativa seu motiva potentiæ, sit eis extrinseca: & ita videmus, quod licèt revelatio, quæ est ratio *sub qua* fidei, sit extrinseca rebus revelatis, ratio *quæ*, scilicet ratio *veri*, existit intrinsecè in illis. Item, quamvis lux, quæ est ratio *sub qua* visus, sit extrinseca colori, in colore tamen, necnon in aliis objectis secundariis residet intrinsecè visibilitas: ergo gratis permisso, quòd ratio *sub qua* terminandi electionem sit bonitas finis, appetibilitas tamen, quæ est terminus adæquatus voluntatis, intrinsecè debet reperiri in mediis, ut media sunt, si semel sunt objectum specificativum electionis.

11 Probatur *secundò* ratione: Nam sicut se habet conclusio in ordine ad principia, & intellectum, ita se habet medium in ordine ad finem, & appetitum: sic enim se habent principia in intelligibilibus, sicut finis in appetibilibus, ut docet D. Thomas in hac 1. 2. quæst. 8. art. 2. sed in conclusione, ut conclusio est, datur propria, & intrinseca veritas: ergo etiam in mediis, formaliter ut *talibus* datur propria, & intrinseca bonitas.

Nec valet, si respondeas cum Ferre, paritatem non servari in omnibus: nam paritas solùm stat in eo, quod sicut intellectus tendit ad principia, & conclusiones diversis actibus subordinatis inter se, & cum causalitate principiorum ad conclusiones; ita voluntas tendit ad finem, & media diversis actibus cum simili causalitate & subordinatione. Est autem magna disparitas in eo, quod medium ut *tale* non est bonum; sed *ad bonum*; sed conclusio non est ad verum principiorum, sed *ex vero*.

Sed hæc solutio (præterquam quòd petit manifestè principium) refellitur ex dictis: Nam quia actus terminatur ad conclusionem tanquàm ad sui specificativum, nequit non in ea reperiri aliqua veritas intrinseca, quamvis principia sint ratio, sub qua conclusio terminat, prædictum actum; sed etiam medium ut *medium* terminat, & specificat specialem actum, distinctum ab eo quem terminat finis: ergo etiam in eo reperitur specialis & intrinseca bonitas distincta à bonitate finis.

§. III.

Argumenta contra hanc assertionem.

12 ARguitur *primò* nonnullis testimoniis D. Thomæ: Nam 2. Metaph. lect. 4. ait: *Eadem est ratio boni, & ratio finis*. Item lib. 1. Ethic. lect. 9. inquit: *Est aliquid, quod appetitur, non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solùm in quantùm est utile ad aliquid, sicut medicina amara*. Similia verba docet 1. part. q. 6. art. 2. ad 2. Rursùs quæst. 24. *de Verit.* art. 6. hæc habet verba: *Tota ratio appetibilitatis ejus, quod est ad finem, in quantùm hujusmodi est finis*. Ex his, & aliis authoritatibus, quas brevitatis gratia omittimus, apertè colligitur media, ut *talia* nullam importare intrinsecam bonitatem.

Ad primum testimonium respondetur, D. Thomam in eo loqui de bono simpliciter & absolutè tali, de quo verum est coincidere cum fine, & cum illo converti; secus verò de bono utsic, prout ambit bonum simpliciter, & bonum secundum quid, absolutum, & respectivum. ¶ Ad *secundum* respondetur D. Thomam tantùm in eo negare mediis bonitatem primariam, absolutam, & simpliciter talem, secùs verò omnem bonitatem intrinsecam. Quæ solutio satis colligitur ex ipso textu: siquidem causam finalem, prout ambit finem & media, comparat cum causa efficienti, prout abstrahit à principali & instrumentali; constat autem, quòd instrumentum, licèt agat in virtute causæ principalis, habet tamen virtutem intrinsecam, licèt dimanantem à principali: cum ergo debita comparatio, si fiat, debeat esse inter medium ut *medium*, & instrumentum ex una parte, & ex alia inter finem, & causam principalem, planè sequitur, medium ut *medium* habere intrinsecam bonitatem. ¶ Ad *tertium* respondetur, sermonem in eo esse de appetibilitate formali, & primaria, quæ est propria finis; non verò de appetibilitate secundaria, & propria mediorum.

13 Arguitur *secundò*: Nam si media haberent intrinsecam bonitatem, sublata bonitate finis adhuc remanerent cum sua intrinseca bonitate; sed hoc est falsum, ut liquet in medicina, quæ respectu hominis infirmi est bona, & respectu sani est nociva: ergo caret intrinseca bonitate.

Et confirmatur: Nam tota ratio medii est relativa; sed relativa nullam habent bonitatem, ut supponimus ex tract. *de Trinit.* ergo.

Ad argumentum facilè respondetur; quòd ablata bonitate finis, licèt desinat exercitium bonitatis, quæ reperitur in mediis, quod est movere appetitum, semper remanet ipsa bonitas in eis, quæ si non conducit ad unum finem, potest conducere ad alium. Et retorquetur argumentum: Nam in sententia contraria medium habet intrinsecam utilitatem ad finem; & tamen medicina nullam utilitatem importat respectu hominis sani: ergo està non explicet suam bonitatem respectu hominis sani, non sequitur carere omni bonitate intrinseca.

Ad confirmationem respondetur: distinguendo majorem: *est relativa* prædicamentalis, nego; transcendentalis, concedo majorem. Itaque medium *ut medium* utranque relationem includit: aliter tamen, & aliter; nam transcendentalis est essentialis, & primaria; prædicamentalis verò secundaria (quod semper observari debet dum utraque in qualibet re conjungitur) Ex his hoc est discrimen, quòd prima dicit bonitatem & perfectionem; quamvis secunda illa careat. Unde ex vi hujus confirmationis ineptè inferri valet, quòd media non habeant bonitatem intrinsecam. ¶ Si vero quæras, cur relatio primaria sit transcendentalis, & absoluta? Respondetur cum alia interrogatione: Cur utilitas medii est transcendentalis? Responsio igitur in promptu est, quia intransitivè est ipsa entitas medii quæ absoluta est.

14 Arguitur *tertiò*: Nam quod in se habet intrinsecam bonitatem, ratione sui habet appetibilitatem: ergo gratia sui appeteretur; at utile ut *tale* non appetitur gratia sui, sed gratia finis: ergo non habet intrinsecam bonitatem: Minor subsumpta probatur ex deffinitione finis tradita num. 1. ¶ Confirmatur *primò*: Nam movere, & allicere voluntatem est propria causalitas finis: ergo nequit convenire mediis: ergo nec bonitas intrinseca. ¶ Et confirmatur *secundò*: Nam si medium haberet intrinsecam bonitatem, actus terminatus ad medium ab illo specificaretur: ergo esset diversæ speciei ab actu terminato ad finem; nec non actus terminati ad diversa media essent specie distincti: hoc videtur falsum: nam quis intendens occidere Petrum tàm intentio, quàm omnes electiones habent speciem homicidii: ergo.

Ad argumentum respondetur, concesso antecedenti; negando consequentiam. Nam aliud est, quòd medium ratione sui habeat bonitatem & appetibilitatem secundariam & secundum quid; aliud quòd habeat bonitatem simpliciter & primariam, nullique alteri subordinatam. Primum est verum, secundum verò falsum est; & hoc requirebatur, ut medium gratia sui appeteretur. Quod instari potest in omni objecto secundario, & materiali.

Ad primam confirmationem respondetur, causalitatem primariam finis, prout à mediis distinguitur, non esse utcunque movere & allicere voluntatem, sed movere & allicere tam primario & propter se. Unde semper relinquitur locus, ut media alliciant & moveant voluntatem secundariò, & cum subordinatione ad motum finis. Ad *secundam* constabit ex dubio sequenti.

15 Ultimò arguitur: Nam plura sunt media, quæ nullam habent bonitatem intrinsecam: ergo medium nullum habet intrinsecam bonitatem. Antecedens probatur *primò*: Nam plura sunt media, quæ non habent entitatem intrinsecam, ut dum quis ad carendum miseria eligit ut medium *non esse*, vel ad vitandam tentationem eligit omissionem hujus, vel illius actus, qui possent esse causa lapsus: ergo nec habent intrinsecam bonitatem. Patet consequentia: nam bonitas est passio entis. *Secundò*: Nam plura sunt media, quæ tantùm præstant influxum negativum in assequtionem finis, quatenus removent impedimenta, quæ obstare possunt ad ejus assequtionem, ut potio amara: ergo in tantùm sunt utilia, in quantùm præcontinent prædictam remotionem; sed prædicta remotio non importat entitatem positivam: ergo nec bonitatem.

Ad

Ad hoc argumentum unico verbo respondetur, quòd in relatis mediis, sicut non datur intrinseca utilitas realis, ita nec datur intrinseca bonitas. Lis nostra cum Adversariis est circa media, quæ ex se sunt utilia ad finem.

§. IV.

Secunda conclusio posteriori quæsito respondens.

16 Dicendum est *secundò*, medium non pertinere ad objectum specificativum voluntatis velut objectum partiale, sed esse objectum materiale, non per accidens, sed per se. Hæc conclusio quoad posteriorem partem, supposita præcedenti conclusione, videtur omninò certa: Nam media, quatenus talia, si gaudent propria, & intrinseca bonitate, reverà diliguntur à voluntate in se; sed hoc sufficit, ut sint objectum materiale per se, ut liquet in proximo, qui est objectum secundarium, & materiale per se respectu charitatis; eo quòd habet bonitatem intrinsecam, & attingitur ab ea in seipso (econtrà verò substantia est objectum omninò per accidens respectu visus corporalis, quia in se non attingitur: ergo sunt objecta materialia per se. *Maximè:* Quia medium se habet per se in ordine ad finem, quia finis sine illo non est assequibilis: ergo per se etiam se habet ad voluntatem. Nec in hac parte magis immoramur, quia nullam difficultatis speciem continet.

17 Quoad primam, & præcipuam partem est expressa D. Thomæ pluribus in locis, præcipuè in 1. dist. 45. art. 2. ad 1. ubi ait: *Dicendum, quòd in objecto alicujus potentiæ est duo considerare, scilicet illud quod est materiale, & illud quod formaliter complet rationem objecti: Illud, quod formaliter complet rationem voliti, est finis, ex quo est ratio boni: & hoc intelligit Philosophus, cùm dicit, quòd voluntas est finis: sed ea, quæ sunt ad finem, habent se materialiter ad objectum voluntatis.*

Et probatur ratione à priori, & fundamentali: Nam id, quod non terminat ratione sui, sed ratione alterius, habitudinem potentiæ, nequit pertinere ad objectum *quod* specificativum illius; sed medium ut *medium* est hujusmodi: ergo non pertinet ad objectum *quod* specificativum voluntatis. Major ex deffinitione objecti primarii, seu specificativi *quod*, & objecti materialis & secundarii satis liquet. Minor verò probatur ex deffinitionibus finis, & medii; suprà num. 1. & 4. relatis: Nam de ratione finis est, quòd attingatur gratia sui, & de ratione medii est quòd attingatur gratia finis: ergo medium ut *medium* ratione sui non terminat habitudinem voluntatis, sed ratione finis. Quam rationem tangit Div. Thomas quæst. 23. *de Verit.* art. 1. ad 3.

Roboratur hæc ratio aliis terminis: Nam medium ut *medium* non intenditur propter se à voluntate: ergo nequit pertinere ad objectum *quod* specificativum illius: Consequentia est legitima: nam solum illud objectum pertinet ad objectum *quod* specificativum alicujus potentiæ, quod quæritur propter se ab ea. Antecedens verò probatur: quia si medium intenderetur propter se, voluntas posset intendere illud independenter à fine, proindeque posset terminare actum intentionis independenter à fine, possetque hunc actum specificare; hoc est falsum, & contra commune placitum Theologorum, & Philosophorum asserentium intentionem specificari unicè à fine connotante media, ut per illa obtinendo: ergo non intenditur propter se.

18 Respondebis, bonum, prout abstrahit à bonitate finis, & bonitate medii terminare per se primò habitudinem voluntatis. Nec huic obstat subordinatio aliqua medii ut *medii* ad finem: Siquidem omnes secundæ intentiones ordinantur ad demonstrationem, & non propterea excluduntur ab objecto specificativo *quod* Logicæ: & intentio voluntatis stricto vocabulo tantùm specificatur à fine; at voluntas lato vocabulo intentionis per se primò intendit utriusque bonitatem.

Sed hæc evasio, quæ complectitur omnes alias, quæ excogitari possunt ab Adversariis, facilè reiicitur discurrendo per singulas ejus partes. Nam in primis falsum est, quòd bonum, prout abstrahit a fine & mediis, per se primò terminet habitudinem voluntatis: nam hæc præcisio, vel est tantùm potentialis, & purè præcisiva, vel est formalis; sed neutro modo bonum, prout abstrahit à fine & mediis, potest per se primò terminare habitudinem voluntatis: ergo. Minor quoad præcisionem potentialem suadetur. Tum quia si voluntas posset ferri in bonum sub hac præcisione, posset etiam ferri in bonitatem medii independenter à fine; cùm ratio attingendi media esset ratio boni in communi, & non bonitas finis; hoc est contra commune placitum Theologorum, & contra naturam finis, & medii: ergo bonum abstrahens præcisione potentiali nequit per se primò terminare habitudinem voluntatis. Tum etiam: nam si voluntas posset ferri in bonum sic abstractum, posset elicere actum terminatum ad illud sub hac præcisione: potentia quippe spiritualis potest per actum aliquem determinatum attingere rationem primariam sui objecti specificativi, ut abstractam ab omnibus suis inferioribus, ut liquet in intellectu; sed hoc manifestè repugnat, & quia nequit dari actus non terminatus ad finem, vel ad media, & quia jam illud bonum sic abstractum haberet rationem finis, cùm quæreretur propter se, & ratione sui: ergo.

Neque potest ferri in bonum ut abstractum à fine, & medio abstractione formali. Quia cùm ordo potentiæ ad objectum sit medio actu, jam tenderet per se primò eodem actu ad finem & media; ac proinde idemmet actus esset intentio, & electio respectu diversorum objectorum, quod est omninò falsum; vel simul, & diversis actibus propenderet æquè primò in finem, & media, quod est æquè falsum. Maneat ergo, quòd voluntas nequit ferri per se primò in bonum, ut abstractum à fine, & mediis.

19 Deinde, id quod prædicta evasio tangit de subordinatione, dispellitur. Notando priùs, duplicem in objectis esse genus subordinationis: alia est talis rationis, ut unum objectum subordinetur ad aliud in *esse rei;* & de hac verum est non esse contra rationem objecti primarii inadæquati; & ad hunc modum se habent creaturæ respectu Metaphysicæ, quæ estò subordinentur Deo, non excluduntur à ratione objecti primarii illius; quia hæc subordinatio quantùm attinet ad Metaphysicam se habet omninò de materiali, ac veluti si non daretur: creaturæ enim quæruntur propter se à Metaphysica: hoc etiam modo se habent aliæ secundæ intentiones logicales respectu demonstrationis. Altera est, quando objectum, in ratione *objecti* subordinatur alteri; & tunc accidit, quando potentia, vel habitus nequit in illud ferri, nisi ratione istius: quo pacto se habent creaturæ respectu charitatis, quæ nequit eas attingere, nisi cum subordinatione ad bonitatem divinam. Sed media hoc posteriori modo subordinantur fini: siquidem nequeunt attingi nisi præcedat attingentia finis, neque sine subordinatione ad finem, ut nomen *medii* præsefert: ergo subordinatio reperta in mediis in ordine ad finem omninò excludit ea ab objecto primario voluntatis. Per quod impugnatum manet id, quod præfata evasio de intentione sumpta sub stricto, & lato vocabulo *intentionis* præsefert, ut ex se liquet. Et insuper refellitur sequenti ratione.

20 Probatur alia ratione deducta ex D. Thoma quæst. 8. art. 2. Et formatur hoc modo: nam illud objectum, quod non terminat simplicem, & primarium actum potentiæ, omninò excluditur ab obiecto specificativo tam *quo*, quàm *quod* illius; sed media ut *talia* non terminant simplicem & primarium actum voluntatis: ergo non pertinent ad obiectum specificativum *quo*, vel *quod* voluntatis. Major patet: quia habitudo primaria & essentialis potentiæ explicatur in primo suo actu. Minor verò probatur: nam primarius actus voluntatis est simplex volitio; sed hæc non terminatur ad media: ergo media ut *talia*, non terminant simplicem actum voluntatis. Major, præterquam quòd est expressa D. Thomæ loco citato, aliisque in locis, admititurque à Theologis, satis colligitur ex coordinatione actuum voluntatis, quæ incipit à simplici *velle* obiecti, ut inde transit ad intendendum illud efficaciter, & ad eligenda media; necnon ex denominatione ipsius voluntatis, quæ à nullo actu aptiùs potest desumi nisi à simplici volitione, veluti ab actu primo illius; ut generaliter contingit in omnibus actibus primariis, à quibus habitus, & potentia sumunt suam absolutam denominationem. Minor autem, in qua tantùm potest esse difficultas suadetur satis ex prædicta coordinatione actuum voluntatis; quæ juxta illam incipit à simplici volitione finis.

21 Nec refert, si obiicias *primò* cum D. Thoma quæst. 22. *de Verit.* art. 15. ubi simplicem volitionem terminari ad

ad media expræsſè admittit his verbis: *Voluntatis actus est velle, & intendere; sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolutè, sive sit propter se eligendum ut finis; sive propter aliud, ut quod est ad finem: utrumque enim velle dicimus*.

Sed hoc testimonium, si cum toto articulo citato ex 1. 2. conferatur planè infertur se mutasse sententiam. Pro quo recolatur prædictus articulus. ¶ Vel potest dici, D Thomam in testimonio nobis obiecto non loqui de simplici volitione, prout hæc est primus actus voluntatis, sed de *velle* in communi prout includitur in actu intentionis electionis, & usus.

22 Nec refert: si obiicias *secundò*, ex hac ratione inferri actum intentionis esse absolutè secundarium, cùm supponat actum simplicis volitionis. ¶ Non inquam refert: Nam aliud est actum aliquem esse secundarium absolutè & simpliciter, aliud esse quodam modò secundarium. Ad rationem actus absolutè secundarii omninò desideratur, quòd terminetur ad obiectum absolutè secundarium. Si vero terminatur ad objectum primarium, licèt non per terminationem omninò primariam, non proptereà relegandus est à ratione actus absolutè & simpliciter primarii. Igitur hoc est discrimen inter electionem, & intentionem; quòd hæc per se primò terminatur ad finem, qui est obiectum specificativum voluntatis: & propterea estò dicatur actus quodammodò secundarius comparativè ad simplicem volitionem, absolutè tamen dicendus est actus primarius. Electio verò ita supponit simplicem volitionem, quòd absolutè & per se primò terminetur ad media.

§. V.

Argumenta contra hanc secundam assertionem.

23 Argumentum ab authoritate D. Thomæ nihil prodest adversæ sententiæ. Quia ex omnibus eju... testimoniis, quæ nobis obiici valent, tantùm concludi valet, media pertinere ad obiectum extensivum voluntatis: siquidem in eis reperitur quodammodò, idest, secundum quid ratio *boni*. Sed quia sub obiecto extensivo potentiæ comprehenditur obiectum formale & primarium, & obiectum materiale & secundarium, sub lite est ad quam classem media pertineant. Sed hanc litem decisam reliquimus ex D. Thoma num. 17 ubi pro nostra sententia asseruit, media esse tantùm obiectum secundarium.

Sed unum tantùm est, quod nostræ resolutioni officere potest, idest quod docet in 2. dist. 38. quæst. 1. ubi media relatè ad voluntatem comparat cum colore respectu visus; constat autem, colorem pertinere ad objectum primarium *quod* potentiæ visivæ: ergo idem dicendum est de mediis relatè ad voluntatem.

Propter hanc tantùm authoritatem movetur Garrasco in præsenti num. 13. ad deserendam sententiam communem Thomistarum, & fortè Theologorum. Sed leviter ob multiplicem rationem. *Primò:* quia si media se haberent in ordine ad voluntatem, sicut color in ordine ad visum, sequeretur, quòd in medio ut *tali* esset intrinsecè ratio *sub qua* specificativa voluntatis; sed hoc est falsum; siquidem in hac sententia jam supponitur, bonitatem finis, quæ est extrinseca medio, esse rationem *sub qua:* ergo medium non se habet identicè in ordine ad voluntatem, sicut color in ordine ad visum. Major solùm eget explicatione: Igitur multoties accidit, quòd respectu alicujus potentiæ seu habitus sit duplex ratio *sub qua:* alia intrinseca, ut cernere licèt in objecto potentiæ visivæ, respectu cujus ratio coloris ut sic est ratio *sub qua* intrinseca residens in albedine; & iterum lux est ratio *sub qua* extrinseca se tenens præcisè ex parte medii. Item fides respicit primam veritatem per modum rationis *quæ* primariæ, cui assistit ut ratio *sub qua* intrinseca ratio veri, & velut ratio *sub qua* extrinseca divina revelatio.

Secundò: Quia D Thomas in hac quæst. 1. artic. 1. & quæst. 8 art. 2. comparat finem cum colore, & in hoc ultimo loco media non cum colore, sed cum his quæ participant colorem. ¶ Adde *primò*, quòd D. Thomas cum Aristotele multoties utitur pro adducendis exemplis sententia probabili aliorum; & propterea 1. part. quæst. 67. art. 2. ait: *non tamen multum curandum est de his exemplis, quæ Arist. adduxit in libris Logicalibus, quia adducit ea, ut probabilia in opinione aliorum*. ¶ Et juxta hæc adde *secundò*, D. Thomam adduxisse illud exemplum juxta probabilem sententiam aliquorum, asserentium lucem requiri ex parte objecti ad videndum colorem, juxta quem modum dicendi lumen est objectum primarium tàm *quod*, quàm, *quo*, & color est objectum pure materiale, & secundarium. In qua suppositione testimonium D. Thomæ potius est pro nobis, quàm contra nos.

24 Arguitur *primò* ratione: Nam de ratione objecti adæquati specificativi potentiæ est, quòd comprehendat sub se omnia, ad quæ potest se ostendere; sed sub fine non comprehenduntur media, ad quæ voluntas se potest extendere: ergo pertinent ad objectum specificativum voluntatis. ¶ Confirmatur *primò*: Nam media habent vim intrinsecam movendi voluntatem: ergo sunt objectum motivum illius; sed objectum motivum potentiæ nequit non pertinere ad objectum specificativum: ergo.

Confirmatur *secundò:* Nam plures sunt actus voluntatis, qui specificantur à medio ut *tali*, ut electio, consensus, & usus: ergo etiam voluntas specificatur ab illo, velut ab objecto inadæquato. Patet consequentia: nam objectum specificativum actus etiam est specificativum potentiæ.

Ad argumentum respondetur; negando majorem: quia ad rationem objecti specificativi satis est, quòd attingatur ratione sui, & sit ratio attingendi alia; per hoc enim reipsà verificatur, quod potentia non prætergreditur limites sui objecti. Unde ex eo, quòd voluntas terminetur etiam ad media, nullatenus infertur, pertinere ad objectum specificativum illius, ut mille exemplis declarari valet, quæ prætermittimus, ne in rebus inutilibus immoremur, & tedium lectori ingeramus.

Ad primam cofirmationem respondetur, media ut *talia* tantùm movere, & allicere voluntatem secundariò: ut verò pertinerent ad objectum specificativum, opus erat, quòd moverent eam primariò. ¶ Ad *secundam* respondetur; quòd objectum specificans actum primarium voluntatis, etiam est specificativum illius. Sed si est objectum specificans actum secundarium, non debet specificare potentiam, ut aliis mille exemplis liquet.

25 Arguitur *ultimò*: Nam sicut se habet conclusio in ordine ad intellectum, ita se habet medium in ordine ad voluntatem, ut sæpè tradit D Thomas; sed conclusio non solùm secundùm se, sed etiam ut *conclusio* pertinet ad objectum specificativum intellectus: ergo etiam medium ut *medium* pertinet ad objectum specificativum voluntatis. Minor probatur: nam objectum intellectus est ens in tota sua latitudine, ut nunc supponimus: ergo non solùm principia, sed etiam conclusiones pertinent ad obiectum specificativum intellectus.

Ad hoc argumentum (missa solutione aliquorum, etsi probabili, juxta quam concessa majori, neganda est minor, quæ potest non sine utilitate videri in N. Salmant. in præsent. à num. 60.) respondetur, negando majorem ob notam disparitatem inter medium, & conclusionem ortam ex natura intellectus, & voluntatis: & priusquàm illam declaremus debet fieri reflexio suprà argumentum, quod non procedit de conclusionibus utcunque, sed de illis, ut conclusiones sunt. Si enim accipiantur conclusiones secundùm se, seu prout alia via attingi valent ab intellectu independenter à principiis, procul dubio ad objectum primarium illius spectant.

Disparitas ergo inter medium, & conclusionem est: quia cognitio conclusionis; etsi via exequtionis dependeat à cognitione principiorum; via tamen intentionis quæritur propter se, non minùs propriè, ac cognitio principiorum. Cæterùm media ut *media*, non solùm via exequtionis, sed etiam via intentionis dependent à fine: siquidem in nullo ordine appeti possunt, nisi gratia finis: & hujus signum est, quod post adeptionem finis voluntas nihil curat de mediis. Hæc (inquam) disparitas ortum ducit ex discrimine reperto inter intellectum, & voluntatem: nam proprium est intellectus respicere suum objectum, prout est intra ipsum intellectum: nam verum, quod est proprium intellectus objectum, per se primò invenitur in illo & ex illo derivatur ad res intellectas. At voluntas inverso ordine respicit suum objectum: quia bonum, quòd est ejus objectum, per se primò quæritur secundùm esse, quod habet in seipso: nam ut docet Arist. 8. Metaphy. comm. 8. bonum per se primò

mò invenitur in rebus. Ex quo infertur, quòd prima inclinatio intellectus est ad cognoscendum suum objectum itaut exequtio illius omninò de materiali se habeat. Inclinatio autem voluntatis non solùm tendit per se primò ad amandum suum objectum, sed etiam ad assequendum illud secundùm *esse* quod habet in seipso. Hinc fit, quòd medium, & electio ejus, tàm via intentionis, quàm ordine exequtionis ordinantur ad finem, & propterea excludi debent à specificativo voluntatis. Sed conclusio, & ejus cognitio non ordinantur ad cognitionem principiorum, sed vice versa (ut ita loquamur) cognitio principiorum ordinatur via exequtionis ad cognoscendam conclusionem: & propterea esto conclusio non sit extra objectum specificativum intellectus; medium tamen ut *medium* debet excludi ab objecto specificativo voluntatis.

DUBIUM II.

An objectum specificativum Electionis sit medium;

HOc dubium præcedenti immediatè annectimus ob connexionem doctrinæ. Et non loquimur in præsenti de electione prout inter duos fines etiam ultimos propositos ab intellectu voluntas elegit unum præ alio: quia hic actus potius est simplex volitio, quàm rigorosa electio; quidquid vocabulum reclamet: nec de electione, prout terminatur ad bonum delectabile, aut honestum; sed de electione, prout terminatur ad medium, prout dicit rationem utilis ad aliquem finem. Et de hoc actu inquirimus, an specificetur à medio, vel à fine? Quidquid de eo dictum fuerit, applicari debet aliis actibus voluntatis terminatis ad medium idem, ut sunt consensus, & usus.

§. I.

Resolutio dubii.

26 DIcendum est, objectum specificativum electionis esse medium ut *medium*: finem verò se habere in ordine ad eam præcisè, ut rationem *sub qua* extrinsecam, & radicalem seu remotam. Hæc secunda pars rectè deducitur ex prima. Tum quia medium non eligitur nisi propter finem: ergo si finis non est objectum specificativum electionis, nec ut objectum *quod*, nec tanquam ratio *sub qua* intrinseca, planè infertur esse rationem *sub qua* extrinsecam, seu radicalem, & remotam. ¶ Confirmatur: Nam finis se habet ad electionem, sicut principia in ordine ad conclusionem, ut sepissimè tradit D. Thomas; sed principia se habent ut ratio *sub qua* extrinseca, & radicalis respectu cognitionis conclusionum: ergo etiam finis est ratio *sub qua* extrinseca, seu radicalis & remota relatè ad electionem. Maximè quià hoc suadent ad minùs argumenta, quæ infrà adducemus pro sententia cotraria.

27 Quoad primam partem nostra conclusio est expressa D. Thomę 1. part. quæst. 83. art. 3. ubi ait: *Proprium obiectum electionis est illud, quod est ad finem*. Idem tradit *de Verit.* quæst. 22. artic. 15. Angelicum Doctorem sequuntur communiter ejus discipuli, & quotquot concedunt, media ut *talia* pertinere ad objectum specificativum voluntatis.

Et probatur ratione: Nam objectum specificativum *quod* electionis non est finis: ergo est medium ut *medium*. Antecedens probatur: nam finis non attingitur directè, formaliter, & ut *quod* per electionem: ergo non est objectum specificativum *quod* electionis. Patet consequentia: nam de ratione objecti *quòd*, ut distincti à ratione *sub qua*, est, quòd attingatur formaliter ut *quod*, ratio verò *sub qua* non attingatur ut *quod*, sed præcisè sit ratio attingendi objectum *quod*. Antecedens probatur: nam si electio attingeret finem directè, formaliter, & ut *quod*, illum denominaret formaliter *electum*; sed hoc est contra rationem finis: ergo non attingitur directè formaliter & ut *quod* per electionem. Major solùm eget explicatione: nam quilibet actus communicat saltem extrinsecè suam denominationem primariam objecto primario, & formali *quod* illius. Denominatio autem primaria electionis, quæ potest objecto communicari, non est alia, nisi denominatio *electi*, sicut denominatio dilectionis est denominatio *dilecti*, & intellectionis *intellecti*.

Et confirmatur, simulque roboratur prædicta ratio: Nam electio terminatur per se primò ad media, ad finem verò quasi secundario, & de connotato, seu virtualiter: ergo electio non specificatur à fine, sed à medio. Antecedens probatur: nam in hoc distinguitur pura intentio à pura electione, quòd intentio attingit immediatè, & ut *quod* finem, & media virtualiter, seu in obliquo, quatenus qui vult finem, ut assequendum per media (quo pacto est objectum intentionis) virtualiter jam vult ipsa media: electio verò attingit ut *quod* media, prout conducunt ad assequtionem finis: ergo solùm attingit finem in obliquo, secundariò, & virtualiter. Diximus *pura intentio*, & *pura electio*: quia non raro contingit, quòd in eodemmet actu reperiatur munus *intentionis*, & munus *electionis*, in qua suppositione eademmet res, prout habet rationem *finis*, & *medii* specificabit intentionem, & electionem; sed hoc nihil favet sententiæ contrariæ, juxta quam electio, ut electio est, specificatur à fine, & non à medio.

28 Sed obiicies *primò* contra nostram rationem: Nam sæpè id, quod est objectum denominationis alicujus actus, non est objectum formale, & specificativum illius, ut liquet in actibus divinæ prædestinationis, electionis, & creationis, qui tribuunt suas denominationes *prædestinati*, *electi*, & *creati* creaturis; & tamen non sunt objectum formale illorum, sed tantùm materiale: ergo ex eo, quod electio tribuat suam denominationem medio, & non fini, nullatenus infertur, medium esse objectum *quod* specificativum, & non finem.

Obiicies *secundò* contra confirmationem: Nam satis probabile est, finem, prout relucet in mediis, specificare simplicem dilectionem; ut perspicuè explicant N. Salmant. in præsenti à num. 45. §. *Secundò dici potest*; & tamen finis virtualiter continetur in mediis: ergo optimè stat, quòd finis virtualiter contineatur in mediis, & quod specificet electionem.

Ad primam objectionem respondetur, implicare in terminis actum aliquem terminari per se primò ad aliquod objectum, & non tribuere ei suam primariam denominationem. Et ratio hujus est: quia denominatio ipsa primaria consistit in ipsa terminatione actus ad objectum. Unde chymericum videtur, objectum ipsum terminare per se primò actum, & non esse quasi subjectum suæ denominationis; sicut chymæricum videtur, formam aliquam recipi in aliquo subjecto, & non communicare illi suam denominationem primariam, cujus est capax, sed alteri subjecto, in quo non recipitur. Exempla adducta hanc eandem doctrinam confirmant: siquidem prædestinatio (idem dic de electione divina) respicit pro objecto primario essentiam divinam, & huic tribuit suam denominationem primariam, scilicet esse cognitam, prout est ratio ordinandi creaturas ad gloriam. Quod ex se liquet: nam prædestinatio consistit in quadam cognitione practica, quæ absque distinctione virtuali terminatur ad Deum, ut objectum primarium, & ad creaturas velùt ad objectum secundarium: constat autem, quòd denominatio primaria cognitionis est *esse cognitum*; & quòd nulla cognitio divina cognoscit per se primò creaturas, sed essentiam Dei: Denominatio ergo primaria prædestinationis est *esse cognitum* modo relato.

29 Ad secundam objectionem respondetur, quòd propterea finis, prout relucet in mediis, specificat simplicem dilectionem, quamvis contineatur præcisè in mediis (in suppositione, quòd simplex volitio extendatur etiam ad media) quia ratio per se primò, & formaliter attacta est ratio finis relucens in mediis, & media ut *talia* respiciuntur præcisè, ut materia seu subjectum, in quo prædicta ratio finis relucet. Unde ratio medii formaliter ut *talis* solùm attingitur ut substractum & materia prædictæ rationis; & ita non est mirum, quòd simplex dilectio, prout adhuc terminatur ad medium, specificetur à fine. At electio non terminatur ad media, præcisè prout est materia seu substractum, ubi virtualiter residet ratio finis, sed etiam formaliter: siquidem media sunt, quæ formaliter eliguntur, & non finis; & finis tantùm terminat electionem, prout est causa mediorum, & prout quælibet causa virtualiter continetur

in suo effectu, ac proinde causa hoc modo attacta non attingitur formaliter, sed tantùm virtualiter, quod est proprium objecti materialis, & secundarii. Diximus *in suppositione, quod simplex volitio extendatur etiam ad media:* quia longè probabilius est terminari tantum ad finem in seipso.

§. II.

Opposita sententia.

30 OPpositam opinionem defendunt aliqui tàm extra, quàm intra Scholam D. Thomæ, etsi nullus reteratur determinatè. Et arguitur *primò* ex ejus authoritate: Nam ex eo probat D. Thomas in præf. art. 1. actus humanos esse propter finem, quia omnes, qui procedunt à voluntate, procedunt secundùm rationem sui objecti formalis, quod est finis; sed electio est actus humanus: ergo procedit à voluntate ratione finis: ergo specificatur ab eo.

Respondetur, satis esse ad formalem rationem actus humani, quod objectum formale voluntatis concurrat ad omnem actum voluntatis tanquam principium radicaliter movens ad eum, vel tanquam ratio *sub qua* radicalis; non verò requiritur, quòd objectum formale voluntatis terminet ut *quod* proximè, formaliter & directè quemlibet actum voluntatis, seu humanum; quod erat necesse, ut omnis actus humanus specificaretur à fine.

31 Arguitur *secundò*: Nam finis est aliquo modò objectum electionis; non materiale: ergo formale. Major patet: quia finis est ratio eligendi media. Minor probatur: nam finis est ratio formalis eligendi media; sed quod ita se habet, non se habet ut objectum materiale, sed formale: ergo.

Et confirmatur: Nam proprium specificativum cujuslibet actus, seu potentiæ est ratio *sub qua*; sed finis est ratio *sub qua*; eligendi media: ergo est objectum formale & specificativum electionis. Minor, in qua tantùm poterat esse difficultas, ex se liquet: siquidem voluntas non eligit media nisi gratia finis, quod est proprium rationis formalis *sub qua*. ¶ Nec refert, si dicas, sermonem non esse de ratione *sub qua*, sed de objecto *quod* primario. Non (inquam) refert: Quia ratio *sub qua* est intrinseca obiecto *quod* primario; sed finis non est intrinsecus mediis: ergo finis non solùm est ratio *sub qua* electionis, sed etiam obiectum *quod* primarium.

Ad hoc argumentum simul cum confirmatione respondetur: notando priùs, duplicem posse excogitari rationem formalem *sub qua* alicuius actus, aliam proximam, & alteram radicalem seu remotam, ut liquet in actu terminato ad conclusionem; qui respicit principia tanquam rationem *sub qua* radicalem, & intelligibilitatem propriam ipsius conclusionis tanquam rationem *sub qua* proximam, quia propter se quæritur ab illo actu. Ex his duobus rationibus *sub quibus* solùm petitur, quòd posterior sit intrinseca obiecto specificativo & formali; sed prior sufficit, ut obiectum, in quo invenitur, non sit obiectum purè materiale. Ex his ergo respondetur: quòd, licèt non detur respectu potentiæ voluntatis nisi unica tantùm ratio *sub qua*, & hæc intrinsecè afficiat finem, ex quo deducitur, finem esse obiectum adæquatum formale voluntatis; respectu verò alicuius actus secundarii illius, videlicèt, electionis, duplex ratio *sub qua* excogitanda est; alia quæ est propria potentiæ, & hæc non debet esse intrinseca in obiecto secundario sui ipsius; & cùm actus secundarius terminetur per se primo ad obiectum secundarium, non oportet, quòd ratio *sub qua* potentiæ intrinsecè hoc afficiat. Cœterùm necesse est, quòd in illo resideat alia ratio *sub qua* proxima, & immediata, ratione cujus terminet immediatè prædictum actum secundarium: quia objectum secundarium non illum terminaret immediatè, nisi in se haberet aliquam rationem intrinsecam terminandi, & nisi hujusmodi ratio esset proxima ratio *sub qua* terminandi hujusmodi actum. His autem suppositis, manifestè concluditur electionem potius specificari à medio, in quo residet ratio *quæ* immediatè terminativa illius, & ratio *sub qua* intrinseca, quàm à fine cui inhæret ratio *sub qua* extrinseca electionis.

32 Arguitur *tertiò*: Nam medium & finis ita comparantur ad electionem sicut Deus, & proximus ad actum charitatis, quo diligimus proximum; sed hujusmodi actus non specificatur à proximo, sed à solo Deo: ergo etiam electio non specificatur à medio, sed à solo fine. Paritas majoris liquet: Tum quia proximus diligitur à charitate per modum medii ad Deum. Tum quia non diligimus per charitatem proximum, nisi propter Deum, sicut non diligimus medium, nisi propter finem. Minor probatur *primò* ex D. Thoma 2. 2. quæst. 25. art. 1. ubi docet, actum charitatis, quo diligimus proximum, esse eiusdem speciei cum actu, quo diligimus Deum; hæc doctrina non subsisteret, si primus actus specificaretur à proximo: ergo specificatur à Deo. *Secundò*: Quia omnis actus charitatis est Theologalis, sicut ipsa adæquatè est Theologalis; sed omnis actus Theologalis respicit Deum ut obiectum specificativum: ergo.

Et confirmatur: Nam in Deo datur electio; sed hic actus specificatur à solo fine, aliàs daretur aliquis actus voluntatis Divinæ, qui specificaretur à creaturis: ergo etiam electio creatâ specificatur à fine.

Ad argumentum solet responderi duplici solutione æquè probabili, & stabilita à N. Salm. variis in locis. Juxta priorem, neganda est mai. Et ad primam eius probationem dicendum est, quòd dum per charitatem diligitur proximus, non diligitur per modum medii: quia de ratione medii propriè dicti est, quòd sit utile ad finem, influatque activè in eum. Deus autem est finis proximus charitatis simulque ultimus, cui nulla creatura aliquam utilitatem conferre valet, ut infrà dicemus, neque potest activè influere in eum.

Ad secundam probationem majoris respondetur, quòd aliter diligitur proximus propter Deum, & aliter eligitur medium propter finem. Nam medium terminat proximè electionem per bonitatem sibi intrinsecam, licèt subordinatam fini; & propter hanc rationem electio specificatur à medio, & distinguitur specie à simplici dilectione & intentione: siquidem rationes *quæ*, & sub quibus finis, & medium proximè terminant prædictos actus, sunt diversæ; cœterùm proximus non terminat proximè actum charitatis quo per eam ipse diligitur per bonitatem sibi intrinsecam; sed tantùm per bonitatem divinam, ut virtualiter relucet in proximo. ad eum modum quo num. 29. diximus, quòd semel quòd simplex dilectio voluntatis terminetur ad media, tota ratio illam terminandi est bonitas finis, prout relucet in mediis. Et hinc rectè deducitur actum charitatis, quo diligitur Deus in seipso, & quo diligitur in proximo non esse specie diversos: Quæ doctrina videtur expressa D. Thomæ loco in argumento allegato; sicut nec simplex dilectio terminata ad finem in seipso non est specie distincta à dilectione terminata ad finem, prout relucet in mediis; cùm intentio, & electio distinguantur specie. Hanc solutionem amplectuntur N. Salm. tract. 4. disp. 3 num. 39. & in præf. num. 94.

33 Juxta posteriorem solutionem: Respondetur permittendo majorem; & negando minorem. Ad cujus primam probationem dicendum est, longè probabilius esse, actum charitatis, quo immediatè diligitur proximus, esse specie distinctum ab actu, quo diligitur Deus. Tum quia primus actus est absolutè secundarius, cùm nulla sit virtus, habitus, seu potentia, cui aliquis actus secundarius assignari non valeat; constat autem actum secundarium specie distingui ab actu primario, aliàs non esset secundarius. Tum quia uterque actus potest simul coexistere in eadem voluntate: & duo accidentia numero tantùm distincta nequeunt esse simul in eodem subjecto. Tum denique: quia D Thomas in 3. dist. 27. quæst. 2. art. 4. ad 3. docet, dilectionem Dei, & dilectionem proximi (intellige per charitatem) distingui inter se, sicut visio albi, & visio nigri distinguuntur: inter quas visiones datur distinctio specifica. Neque oppositum docet loco in argumento citato; siquidem loquitur de his actibus in genere *moris*, quo pacto intentio, & electio non distinguuntur specie. Vel potest intelligi, quod dilectio proximi est ejusdem speciei cum dilectione Dei reductivè tantùm: quia ad hanc illa reducitur; quod non tollit distinctionem absolutè specificam inter eas. ¶ Ad secundam probationem respondetur, dilectionem proximi esse theologalem, in quantum activè procedit à virtute theologali, & radicaliter ordinatur ad Deum; sed non est necesse, quod actus secundarius virtutis theologalis specificetur à Deo.

34 Ad confirmationem respondetur, quod electio Dei (si est rigorosa electio) est absque distinctione virtuali inten-

intentio, & electio. Et quando in prædicato divino uniuntur plura prædicata, quæ in creatis sunt dispersa, debent concipi modo longè diverso, non solùm quia prædicatum divinum debet respicere pro objecto primario omnia ea, quæ sufficiunt in creatis ad diversificandos habitus, aut actus, sed etiam ut denudata ab omni imperfectione: Et quia maxima est imperfectio, quòd aliquis actus divinus specificetur à creaturis hinc est, quòd electio divina, utpotè identificata cum intentione, & denudata ab omni imperfectione, non debet specificari, nisi à fine, quæ est bonitas divina, prout est ratio eligendi media creata. Propter hanc rationem docuimus tract. 3. disp. 1. num. 17. quòd licèt sit proprium scientiæ specificari à conclusionibus, & in Deo detur scientia respectu creaturarum, non specificatur ab illis, sed ab essentia divina. Recolantur ibi dicta; quia doctrina ibi tradita est identica, si impræsentiarum applicetur. Diximus: *si est rigorosa electio*: quia revera non est, cum nihil respiciat per modum utilis in ordine ad finem Dei, quod est proprium electionis rigorosæ: & propterea Damasc. lib. 3. de *Fide* cap. 14. dixit: *Electionem in Domino dicere impossibile est, si propriè loqui volumus*.

35 Arguitur *ultimò*: Nam si electio specificaretur à medio, semper electio distingueretur ab intentione specificè, cum respiciant diversa objecta; sed hoc est falsum: siquidem intentio occidendi, & electio medii ad hunc finem pertinent ad eandem speciem homicidii: ergo electio non specificatur à medio.

Ad hoc argumentum respondetur, concedendo majorem, si intentio, & electio sumantur in genere physico. Quid dicendum sit de eis sumptis in genere moris, *tract. de Bonitate, & malitia* resolvendum est.

DUBIUM III.

An omnes, & solæ actiones humanæ, ut humanæ sunt, sint propriè propter finem?

NOn possumus scopum hujus dubii contingere, nisi prius stabiliamus per modum suppositionis, quid sit actio humana ut *humana*, prout hic à Div. Thoma assumitur. Pro quo sit.

§. I.

Suppositiones quædam cum nonnullis prænotabilibus.

36 NOta *primò*, actionem hominis non coincidere, cum actione humana *ut humana* est, prout hæc ad hunc tractatum spectat. Et ratio hujus est evidens: nam actio humana, *ut humana* est, est ea, per quam homo distinguitur à creaturis irrationalibus; & ad actionem hominis sufficit, quod ab eo procedat; constat autem plures actiones ab homine procedere, quæ communes etiam sunt irrationabilibus: ergo non est idem actionem aliquam esse hominis, ac esse humanum.

37 Nota *secundò*, actionem humanam, per quam homo distinguitur ab irrationabilibus, esse in triplici differentia. Alia enim est talis quoad substantiam, quia solùm homo est capax illius, ut fletus, risus, & omnes operationes intellectuales. Alia est talis quoad modum, & non quoad substantiam, ut actus comedendi, & bibendi, si cum deliberatione rationis fiant: quia hujusmodi actiones quoad substantiam non conveniunt homini prout differt à brutis, sed quia procedunt cum indifferentia, tantùm homini conveniunt. Tandem alia est humana quoad substantiam, & quoad modum, ut omnes intellectiones, aut volitiones liberæ, quibus ex duplici relato capite homo fecernitur à brutis.

38 Sed ad mentem D. Thomæ explanandam, & ut ad scopum hujus dubii magis accedamus: Nota *tertiò*, in præsenti non esse sermonem de actione humana, prout quovis modo ex prædictis per eam homo à creaturis irrationabilibus distinguitur, sed prout distinguitur ab illis secundùm modum operandi. Modus autem operandi, per quem homo distinguitur à brutis, est in duplici differentia. Prior consistit in eo, quod homo agit cum pleno dominio suarum actionum, in quo imbibitur, quòd habeat facultatem ad ponendas, & suspendendas actiones ratione libertatis; quæ libertas in creaturis irrationabilibus locum non habet: hic autem modus præcipuè convenit homini, prout est in statu viæ, non quia homo in statu patriæ non habeat libertatem circa plures actiones, sed quia hic tractatus institutus est pro homine, prout dirigit se, & tendit ad consequendum ultimum finem, & homo tantùm in statu viæ tendit cum libertate, & per viam meriti ad consequtionem illius: patria enim tendit cum omnimoda necessitate ad illum per viam fruitionis: & propterea D. Thomas in præs. art. 1. deffinit actionem humanam esse illam, *quæ ex voluntate deliberata procedit*.

Sed quia hic modus non comprehendit modum operandi in tota sua latitudine, & sub omni statu, per quem homo distinguitur à creaturis irrationabilibus, opus est, ut alium exponamus; & stat in eo, quòd actio procedat ex perfecta cognitione, & penetratione objecti amati. Unde si objectum ita est amabile, ut cognitum in se, & perfectè juxta meritum ipsius rapiat voluntatem omninò necessariò ad amorem sui, revera talis amor est humanus, quia absque ulla controversia hic modus operandi est omninò alienus à creaturis irrationabilibus. Et hac de causa amor beatificus est actus humanus, ut *humanus* formaliter est, quamvis de eo non eloquutus fuerit Div. Thomas in præs. propter proximè dicta.

39 Hinc supponimus *primò*, actus ridendi, flendi, & loquendi, si fiant absque deliberatione non esse humanos aliquo ex prædictis modis: quia neque procedunt ex perfecta cognitione, & penetratione objecti, ut ex se liquet, neque subduntur dominio voluntatis ut supponimus. Idemque asserendum est de actionibus puerorum, & amentium. ¶ Supponimus *secundò*, primam cognitionem intellectus, necnon motus primo primos voluntatis non esse actus propriè humanos propter eamdem rationem. ¶ E converso tamen supponimus *tertiò*, & *ultimò*, omnes actus liberos sive elicitos, sivè imperatos à voluntate esse actus propriè humanos: quia homo habet dominium supra illos, inter quos procul dubio comprehendi debent actus liberi Angeli.

40 Difficultas tamen est: an omnes, & tantùm actus humani sint propter finem? ¶ Pro quo sciendum est, actionem aliquam esse propter finem propriè, idem esse, ac esse effectum finis: nam eo ipso, quod finis exerceat erga aliquem actum suam causalitatem, est propter illum. Ad hoc verò, quòd formaliter ut *talis* exerceat suam causalitatem erga aliquem actum, tres requiruntur conditiones. Prima est, quod agens propter finem possit comparare finem cum seipso, & media cum fine. Secunda, quòd penetret merita finis, & præcontinentiam ejus in mediis. Ex quibus deducitur ultima videlicet, quòd possit reddere rationem de modo, quo operatur. Quo scito difficultas potest esse circa actus tàm elicitos, quàm imperatos hominis circa actus tàm liberos, quàm necessarios, tàm essentiales, quàm notionales Dei; & tandem circa actus brutorum. Hi omnes sub unico tantùm dubio clauduntur brevitatis gratia: sed ob majorem claritatem in diversas assertiones secabimus.

§. II.

Prima assertio.

41 DIcendum est *primò*, omnes actus humanos à voluntate humana elicitos, aut imperatos esse propriè propter finem. Pro quo adverte, actus elicitos voluntatis humanæ esse in duplici differentia: nam alii versantur immediatè circa media, ut consensus, electio, & usus; alii terminantur immediatè ad finem, ut simplex volitio, & intentio. De his ultimis intelligenda est assertio, quia de prioribus nulla est lis inter Authores supponentes esse propter finem. ¶ Iterum adverte, inter actus imperatos alios esse, qui non assumuntur ut ultimus finis, alios, qui assumuntur ut ultimus finis; ut docet D. Thomas in præs. art. 1. ad 2. & Philos. 2. Ethic. cap. 1. ubi ait: *Quòd in quibusdam actiones sunt ultimus finis*. De his etiam posterioribus procedit difficultas, quia de his potest esse aliqua dubitandi ratio, secus verò de prioribus, ut ex infrà dicendis patebit.

Assertio nostra quoad omnes ejus partes habetur ex-

expressè in Div. Thoma in præf. art. 1. ubi ait: *Oportet, quòd omnes actiones humanæ propter finem sint*. Eamque defendunt N. Salmant. in hoc tract. disp. 2. dub. 2. & 3. referentes pro ea plures Doctores tàm intra, quàm extra Scholam D. Thomæ.

Et probatur ratione D. Thomæ communi pro omnibus actionibus in assertione recensitis: Nam omnis actio, sive elicita, sive imperata alicujus potentiæ debet ab ea procedere in ordine ad suum objectum specificativum, sed objectum specificativum voluntatis operantis modo humano est finis formaliter ut *talis*: ergo omnis actio humana sive elicita, sive imperata à voluntate est in ordine ad finem: Jam sic; sed idem est actionem esse in ordine ad finem formaliter ut *talem*, ac esse propriè propter finem: ergo omnis actio humana voluntatis nostræ sive elicita, sive imperata est propriè propter finem. Minor subsumpta probatur: nam idem est, actionem esse in ordine ad finem formaliter ut *talem*, ac finem formaliter ut *talem* exercere suam propriam causalitatem in ordine ad eam; sed propria causalitas finis formaliter ut *talis*, & prout distincta à causalitate efficientiæ, & objecti utcumque sumpti explicatur per particulam *propter*: ergo idem est, actionem esse in ordine ad finem formaliter ut *talem*, ac esse propriè propter finem. *Roboratur hoc*: Nam idem est, actionem esse in ordine ad finem formaliter ut *talem*, ac esse effectum finis; sed omne id, quod est effectus finis formaliter ut *talis*, est propriè propter finem: ergo idem quod priùs.

Et confirmatur: Nam propterea aliqui actus ex enumeratis non essent propriè propter finem, quia nequeunt esse effectus, & finis, maximè actus qui immediatè terminantur ad finem, qui potius sunt causalitas finis, quam effectus illius; sed hoc est falsum: ergo sunt propriè propter finem. Minor probatur: Nam non obstante, quòd sint causalitas finis, sunt etiam effectus finis, ut liquet tum in amore finis, qui licèt sit causalitas efficientis, est etiam effectus efficientis: tum in intellectione, maximè quæ non producit verbum, quæ simul est causalitas, & effectus intellectus: ergo etiam amor ita est causalitas finis, quòd simul sit effectus finis.

42 Hac ratione rectè intellecta præcluduntur plura effugia, pluresque objectiones Vazquii, ut ex sincera propositione illarum constabit. Inquit in primis Vazquez, omnes actiones potentiæ visivæ esse in ordine ad suum objectum specificativum: item actus indeliberatos voluntatis esse in ordine ad finem, qui est objectum illius; & non propterea priores sunt propter objectum, & posteriores propriè propter finem.

Sed ad præcludendam hanc evasionem meditatò in nostra ratione diximus, quòd propria causalitas finis formaliter ut *talis*, ut contradistincta à causalitate aliarum causarum explicatur per particulam *propter*. Inde stat optimè, actiones potentiæ visivæ esse in ordine ad suum objectum, & non esse propriè propter objectum. At si actiones humanæ voluntatis sunt in ordine ad finem, etiam debent esse propriè propter finem: quia idem omninò sunt esse in ordine ad finem formaliter ut *talem*, ac esse proprie propter finem. Et ad præcavendam secundam instantiam loquti sumus in nostra ratione de fine formaliter ut *tali*, ad innuendum, quòd finis formaliter ut *talis* est objectum voluntatis operantis humano modo, hoc est præsupponentis cognitionem finis, seu proportionis ejus ad media, & ad seipsum, ut suprà præmonuimus. Hoc enim est propriè influere finem formaliter ut *talem*, quod tantùm valet verificari in actibus voluntatis liberis, secus verò in motibus primo primis.

43 Deinde obiicit *primò* ex Div. Thoma. Tum ex 1. Contra gent. cap. 75. ubi ait: *Causalitas finis in hoc consistit, quòd propter ipsum alia desiderantur*: ergo solum exercet suam causalitatem erga media. Tum ex 3. dist. 27. quæst. 1. art 1. ubi docet, amorem finis esse principium omnium actionum, quæ sunt propter finem: supponit ergo ipsum amorem non esse propter finem.

Obiicies *secundò*. Nam fieri *propter finem* est fieri gratia finis, seu (quod idem est) ex amore finis: ergo actio, quæ est propriè propter finem, supponit amorem finis: ergo primus amor finis non est propriè propter finem. ¶ Et confirmatur: Nam particula *propter*, quæ exprimit causalitatem finis, non solùm denotat bonitatem finis, & dependentiam actionis ab ea, sed etiam amorem finis: ergo actus, qui sunt propter finem, etiam sunt propter amorem illius: ergo ipse amor non est propter finem: ¶ Confirmatur *secundò*: Nam finis causat, prout est in intentione: ergo supponit intentionem, & simplicem amorem.

Obiicies *tertiò*: Nam actio, quæ est propter finem, est effectus finis; sed actio terminata ad finem immediatè non est effectus finis: ergo neque est propter finem. Minor probatur: nam effectus finis debet distingui ab ejus causalitate. Tum quia est ea posterior. Tum quia dependet ab ea; sed amor finis est causalitas illius, ut tradunt N. Complut. abbrev. in Phys. disp. 14. quæst. 3. ergo non est effectus finis.

44 Ad primam objectionem, & ad primum D. Thomæ testimonium: Respondetur, Angelicum Doctorem non loqui in eo de causalitate adæquata, immò nec de primaria finis, sed de secundaria, quatenus se extendit ad media. ¶ Ad secundum testimonium dicendum est, quòd ita D. Thomas asserit, simplicem volitionem esse principium omnium actionum, quæ fiunt propter finem, & subsequuntur ad eum quòd absolutè non neget ipsum esse propter finem.

Ad secundam respondetur, quòd aliquam actionem fieri gratia, aut ex amore finis stat dupliciter, vel transitivè, vel intransitivè. Primo modo contingit, quando ex amore finis transit voluntas ad aliam actionem distinctam; secundo modo contingit, quando ipse amor intransitivè est propter finem, & amor finis. Ad eum modum, quo de accidentibus verificatur, operari in virtute substantiæ; non quia agant per virtutem aliquam dimanantem à substantia, & superadditam accidentibus, sed quia agunt, ut sunt per se ipsa virtutes substantiæ. Ad hoc ergo ut actio sit propriè propter finem, sufficit, quod quovis ex prædictis modis fiat ex amore finis. Per quod patet ad primam confirmationem. *Maximè*: quia neque particula *gratia* finis, neque particula *propter* denotant amorem finis, sed tantùm bonitatem finis. ¶ Ad *secundam* respondetur quòd quando Philosophi dicunt, quòd finis causat, prout est in intentione, non est eorum mens, quòd debeat præsupponi intentio, quæ est actus specialis voluntatis, & subsequtus ad simplicem amorem: hæc enim est nimis crassa intelligentia, sed quòd debeat præcedere in apprehensione. Et ita ex hoc capite non tollitur, quòd simplex volitio & intentio sint propter finem.

Ad *tertiam* satis constat ex dictis num. 41. pro nostra confirmatione, ex cujus exemplis liquet eandemmet rem posse esse simul causalitatem, & effectum respectu ejusdem causæ. Et roborari valet unione materiæ & formæ, quæ simul est causalitas, & effectus utriusque sub diversa consideratione, ut optimè docent, & explicant N. Complut. abbrev. in Phys. disp. 9. quæst. 3. quorum doctrina ibi tradita, quæ recolenda omninò est potest facillimo negotio adaptari amori finis, nec non actioni imperatæ, dum assumitur ut ultimus finis. Siquidem prædicta actio potest considerari dupliciter; vel secundùm se, quo pacto solùm accipitur secundùm suam bonitatem objectivam; vel prout procedit imperativè à voluntate, & hoc modo sicut actio imperans tendit ad eam secundùm se tanquam ad finem, ita ipsa actio imperata ut *imperata* terminatur ad seipsam tanquàm ad finem: quia utraque actio est veluti unica operatio. Neque deficit sufficiens distinctio realis, ut sit propter seipsam ut finem; siquidem datur distinctio saltem modalis, ratione ejus quod participat physicè, aut moraliter ex imperio voluntatis.

45 Difficultas tamen potest esse *primò*: An actus, qui supponunt finem adeptum, sint propriè propter finem? ¶ Pro resolutione adverte, fruitionem, seu delectationem de fine adepto esse in duplici differentia, alia enim est necessaria, ut fruitio beatifica; alia libera, ut fruitio de quolibet alio fine adepto. Igitur Gregorius Martinez, Gonet, & alii sentiunt, nullum ex his actibus esse propter finem, sed facere quid unum cum fine. Sed probabilius est oppositum. Et suadetur ex illo D. Thomę, qui ait: quòd omnes actiones humanæ sunt propter finem, sed delectatio utriusque generis est propriè humana, ut de delectatione, & fruitione beatifica diximus suprà num. 38. & de fruitione libera perspicuum est. Maximè, quia licèt consequatur ad adeptionem finis, reverà distinguitur à fine objectivo, & est actus tendens

dens ad eum: ergo respicit finem ut *finem* per modum objecti; hoc autem satis est adhoc, ut sit propter finem: ergo.

45 Difficultas *secundò* est: An detur actus in voluntate, qui nec sit circa finem, nec circa media? ¶ Affirmant Salas, & alii: existimant enim, quòd potest abstrahi ratio *boni* à bono finis, & à bono medii, cujus amor neque erit amor finis, nec amor medii; proindeque hujusmodi affectus non erit propter finem. Sed negativa est communis inter Theologos. Et suadetur hac ratione efficaci: nam inter appetibile ratione sui, & ratione alterius nullum datur medium: ergo vel amor appetit bonum ratione sui, vel ratione alterius; si primum est amor finis formaliter ut *talis*; si secundum, erit amor medii.

Ad rationem pro opposita sententia respondetur dato, & non concesso, quod possit abstrahi prædicta ratio ab intellectu, nihil conducere ad hoc, ut voluntas possit ab ea moveri. Tum quia voluntas nequit per se primò moveri, nisi à suo objecto primario, quod est præcisè finis. Sicut licèt intellectus divinus possit cognoscere rationem *boni*, prout abstrahit à creato, & increato, voluntas tamen divina nequit moveri ab hujusmodi bono per se primò; sed à bono divino per se primo, & à creato ratione illius. Tum etiam: nam cognitio illa est merè speculativa, & hac de causa inepta est ad excitandum affectum aliquem voluntatis. *Addè*: quia ratio illa abstracta abstrahit ab existentia, & ab ordine ad illam ob quam rationem possibilia non terminant voluntatem. Diximus *dato, & non concesso*: quia reverà prædicta ratio nequit abstrahi ab intellectu, quia est analoga.

§. III.

Secunda assertio.

47 Dicendum est *secundò*, actiones liberas Dei sumptas secundùm terminationem passivam esse propriè propter finem, qui sit vera causa finalis: quoad terminationem activam esse propter finem, qui sit tantum ratio finalis. Hanc conclusionem, quoad omnes suas partes perpetuò tradit D. Thomas ut ex locis infrà referendis apertè constabit. Et quoad *primam* probatur ratione: Nam actio Dei libera sumpta secundùm terminationem passivam nihil aliud est, quàm ipsemet effectus productus: ergo si Deus, dum producit suos effectus, intendit aliquem finem qui sit realiter distinctus ab ipso effectu, procul dubio actio Dei secundùm terminationem passivam est propriè propter finem, qui sit vera causa finalis: supposita enim distinctione reali inter effectum, & finem à Deo intentum, nihil aliud desiderari valet ad hoc, ut agat propter finem, qui sit vera causa finalis. Jam sic; sed Deus in omnibus suis actionibus passivè sumptis sic se habet: ergo omnis actio libera Dei secundùm terminationem passivam est propter finem, qui sit vera causa finalis. Minor subsumpta, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: nam Deus in omnibus suis operationibus liberis producit determinatos effectus: ergo in ordine ad determinatos fines: Determinatio enim effectus ex determinatione finis per se dependet, aliàs casu, & fortuito illos effectus produceret; sed nullus est effectus creatus, qui non habeat finem realiter distinctum, vel quia bonitas divina est finis omnium creaturarum, juxta illud Proverb. 16. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*, vel quia nulla est res creata (dempta unione hypostatica) quæ ad alias, sicut ad finem proximum, non ordinetur: ergo. Hanc rationem resumpsit D. Thomas 1. part. quæst. 19. art. 1. ad 1. his verbis: *Dicendum, quòd licèt nihil aliud à Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium, quæ ab eo fiunt.*

48 Quoad secundam partem probatur etiam ratione: Nam bonitas divina allicit voluntatem divinam ad diligendas creaturas; sed quamvis ei repugnet exercere veram rationem causæ finalis respectu actionis Dei activè sumptæ, non tamen ei repugnat exercere veram rationem finalem: ergo actio libera Dei activè sumpta non est propter finem, qui est vera ratio finalis. Minor probatur: nam ad hoc, ut exerceret veram rationem *causæ*, opus esset, ut distingueretur realiter ab actione, ad hoc verò ut sit finis per modum tantùm rationis finalis, satis est, quòd sit ratio à priori, & distincta virtualiter; sed repugnat actionem divinam activè sumptam distingui realiter à bonitate divina, non tamen repugnat, quod sit distincta virtualiter ab ea, nec quod respiciat illam velut rationem à priori, ut in aliis prædicatis divinis liquet: ergo bonitas divina licèt non sit vera causa finalis respectu actionis liberæ Dei activè sumptæ, est tamen vera ratio finalis. Quam rationem etiam tradit D. Thomas breviter, & dilucidè 1. Contra gent. cap. 87. ubi ait: *Quamvis autem aliqua ratio divinæ voluntatis assignari possit, non tamen sequitur, quòd voluntatis ejus sit aliqua causa*. Ex proximè dictis, & ex dictis duobus §§. præcedentibus satis constat, quid dicendum sit de actibus necessariis voluntatis divinæ. Contra hanc conclusionem non est difficultas alicujus ponderis, quæ enervata non maneat tract. *de Voluntate Dei* disp. 1. dub. 3. aliisque in locis ejusdem tractatus.

49 Sed pro complemento hujus §. inquires *primò*: An creaturæ comparentur propriè per modum *medii* in ordine ad voluntatem, & bonitatem divinam: & quo pacto comparentur ad eas. ¶ Pro cujus resolutione suppono ex dictis dub. 1. num. 4. & 9. medium ut *medium*, importare utilitatem tum ad finem, tum ad appetitum. Quo supposito, respondetur negativè. Quæ resolutio est conformis doctrinę D. Thomæ: nam in 3. dist. 32. quæst. 1. art. 2. docet, amorem Dei erga creaturas esse benevolentię, & non concupiscentiæ; sed amor medii formaliter ut *talis* est concupiscentiæ, & non tantùm benevolentiæ, ut non obscurè colligitur ex his, quæ docet in hac 1. 2. quæst. 26. art. 4. ergo creaturæ non sunt propriè media in ordine ad Deum.

Et probatur ratione. Nam creaturæ nullam dicunt utilitatem respectu voluntatis & bonitatis divinæ: ergo non exercent propriè rationem *medii* in ordine ad eam. Consequentia est legitima juxta suppositionem factam. Antecedens verò probatur: Tum quia si creaturæ essent utiles respectu bonitatis divinæ hæc haberet indigentiam illarum; sed implicat, Deum aliquo indigere: ergo nullam dicunt utilitatem in ordine ad bonitatem divinam. Tum etiam: nam, quod est utile alteri, præstat aliquem influxum in illud; sed creaturæ nullum influxum possunt præstare in bonitatem divinam: ergo.

50 Nec proderit dicere, creaturas conducere ad manifestationem bonitatis divinæ; quod sufficit ad rationem *medii* propriè dicti. ¶ Non (inquam) proderit: Nam pro manifestatione bonitatis divinæ vel intelligitur ipsa manifestatio passiva, quæ conincidit cum creaturis; vel manifestatio activa, quæ est ipsa bonitas Dei? Si dicatur secundum, nihil contra nos, ut ex se liquet. Si primum, falsum est creaturas esse utiles ad prædictam manifestationem, cùm nullum influxum præstent in eam.

Deinde probatur alia ratione. Pro cujus luce recolenda est doctrina tradita loco nuper citato num. 36. circa distinctionem amoris affectivi, & effectivi. Qua supposita, reducitur hæc ratio ad hanc formam: nam id, quod non amatur amore purè affectivo, nequit habere propriè rationem *medii*; sed Deus nequit amare creaturas amore purè affectivo: ergo nequeunt habere rationem *medii* respectu Dei. Minor ex ibidem dictis supponitur. Major verò probatur: nam id, quod eligitur per modum *medii*, præsupponitur cum aliqua bonitate, & utilitate in ordine ad finem: ergo non terminat amorem purè effectivum, sed affectivum: ergo contra rationem *medii* propriè talis est, quòd terminet amorem purè effectivum.

51 Ex his inferri potest, rationem proximam ex parte creaturarum terminandi dilectionem divinam esse similitudinem extrinsecam bonitatis divinæ, passivamque ejus diffusionem, ratione cujus ad Deum trahuntur & approximantur. Ita D. Thomas 1. part. quæst. 19. art. 2. & Contra gent. cap. 79. Et probatur breviter: nam ratio terminandi amorem Dei ex parte creaturarum non est ratio *finis*, ut supponitur, nec ratio *medii*, ut suprà probatum est; sed nequit ultra has rationes alia aptior assignari præter similitudinem extensivam bonitatis divinæ per modum cujusdam diffusionis passivæ, aut terminationis secundariæ: ergo hæc est ratio proxima ex parte creaturarum terminandi dilectionem divinam. ¶ Et confirmatur: Nam cùm finis unicus terminandi dilectionem divinam sit sua bonitas, illa erit ex parte creatu-

turarum ratio proxima illam terminandi, ratione cujus ad illam ordinantur; sed creaturæ ordinantur ad bonitatem divinam, quia sunt participationes passivæ illius: ergo hæc participatio, & similitudo passiva ex parte creaturarum est ratio proxima terminandi dilectionem Dei.

52 Sed obiicies *primò* ex Div. Augustino lib. 1. *de Doctrina Christ.* cap. 31. ubi sic de Deo loquitur: *Non igitur fruitur nobis, sed utitur: nam si neque fruitur, neque utitur non invenio quemadmodum diligat*. ¶ Et cofirmatur ex D.Thoma 1. part. q. 19. art. 2. ubi de Deo ait: *Vult & se esse, & alia; sed se ut finem, alia verò ut ad finem*; sed quod diligitur ut *ad finem*, diligitur per modum *medii*: ergo creaturæ sunt propriè medium respectu bonitatis divinę. *Adde*: Nam in 3. dist. 32. quæst. 1. art. 2. docet, quòd Deus amat creaturas amore concupiscentiæ: ergo diligit eas per modum *medii*.

Obiicies *secundò*: Nam in Deo datur propriè electio terminata ad creaturas; sed objectum proprium electionis est medium ut *tale*: ergo diligit eas tanquàm media. Major probatur *primò*: nam amor, quo Deus diligit creaturas, non est simplex volitio, aut intentio, cùm non respiciat eas ut *finem*: ergo est electio. *Secundò*: Quia dum Deus amat D. Petrum in ordine ad beatitudinem, eligit hæc media præ aliis in ordine ad illam: ergo est in eo propriè electio.

Confirmatur *primò*: Nam inter appeti per modum *finis*, & per modum *medii* nullum datur medium, quia opponuntur contradictorie, cùm sit idem, ac appeti propter se & non propter se; sed Deus non diligit creaturas ut *finem*: ergo ut *media*. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam ita se habet Deus in ordine ad creaturas, sicut nos per charitatem; sed nos diligimus per charitatem creaturas ut *media*: ergo etiam Deus.

53 Ad primam objectionem respondetur, D. Augu. non loqui de usu propriè dicto qui solùm terminatur ad utile tàm fini, quàm appetenti; sed de usu largè & materialiter accepto: quatenus utitur aliquibus creaturis ut sint utiles aliis. Quæ expositio apertè constat ex verbis, quæ immediatè subtexuit: *Sed neque sic utitur ut nos*. Et cap. 22. adiecit: *Ille igitur usus, qui dicitur Dei, quo nobis utitur, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem refertur*. ¶ Ad confirmationem respondetur, non esse universaliter verum aliquid amari ut *ad finem*, & amari ut *medium*; aliàs quælibet habitudo ad finem esset medii formaliter ut *talis*; quod est falsum, ut suprà probatum est. Ad additamentum respondetur, D. Thomam nunquam docere, quòd diligat Deus creaturas concupiscendo sibi, sed potius oppositum, ut potest videri loco citato. Unde ex hac parte non respicit illas ut *media*.

Ad secundam objectionem respondetur, electionem posse sumi dupliciter; vel prout dicit electionem unius inter multa; vel prout dicit actum versantem circa media ut *media*, hoc est circa utile & conducens ad finem: electio in hac secunda acceptione est propria electio, secus verò in prima. In Deo autem tantùm datur electio secundùm primam acceptionem; ideoque non respicit creaturas ut *medium*. ¶ Ad primam probationem dicimus, quòd dilectio Dei, quatenus terminatur ad creaturas, non debet dici propriè *simplex volitio*, *intentio*, aut *electio*: quia tantùm dicit quandam extensionem secundariam illius actus, qui per modum simplicis volitionis terminatur per se primo ad bonitatem divinam. Potest tamen virtualiter eminenter dici *simplex volitio*, *intentio*, & *electio*: quia sine ulla imperfectione præstat omnia ea quæ in nobis isti actus separari exercent. ¶ Ad secundam probationem dicimus, quòd Deus diligens merita nostra in ordine ad beatitudinem, diligit id, quod est medium quoad nos, non verò quoad Deum. Idemque dicendum est de beatitudine ut est finis meritorum.

54 Ad primam confirmationem respondetur, appeti per modum *finis*, & appeti per modum *medii* esse immediatè contradictoria in amore purè affectivo seu concupiscentiæ idest in amore creato; secus verò in amore effectivo, seu divino. ¶ Ad *secundam* respondetur, permissa majori; negando minorem: quia charitas creata non diligit creaturas, ut *utiles*, aut sibi, juxta illud Apost. 1. ad Corinth. 13. *Non quærit, quæ sua sunt*; aut fini, idest, bonitati divinę, ut supponitur. Unde nec charitas creta respicit illas ut *media*. Et tamen notabile discrimen inter charitatem creatam, & divinam, quòd amor, quo Deus diligit creaturas, cùm efficiat suum objectum, est purè effectivus; econtrà amor, quo charitas creata diligit eas cùm supponat in eis bonum, quod amat, & non efficiat, est amor purè affectivus. Alio ex capite amor charitatis creatæ est affectivus, secus verò amor charitatis divinæ: videlicet quia amor creatus, utpotè *talis*, supponit ex parte amantis aliquam potentialitatem & indigentiam; ideoque non erit mirum, quòd afficiat ad creaturas; at amor divinùs nullam supponit indigentiam & hac ratione nequi esse affectivus, sed ex pura fœcunditate, & communicabilitate terminatur ad eas. Ex quo oritur aliud notabile discrimen inter utrunque amorem, quòd ratio proxima ex parte creaturarum terminandi amorem charitatis divinæ, nec est ratio *finis*, nec ratio *medii*, sed similitudo participata bonitatis divinæ, ejusque passiva diffusio, seu communicatio per modum amati secundarii illati ex primario, & ex ipso amore. Cæterùm ratio proxima terminandi amorem creatum ultra prædictam rationem est simul ratio finis secundarii, propter discrimen proximè traditum.

55 Inquires *secundò*; An amor notionalis, formaliter ut *talis*, sit propter finem tanquàm propter rationem finalem? Diximus *propter rationem finalem*, propter dicta in hac secunda assertione ex quibus constat non habere causam finalem. ¶ Respondetur negativè. Et colligitur ex D. Thoma 1. part. quæst. 19. art. 8. ubi ait: *Personæ divinæ, quarum Pater est principium, non procedunt, ut ad finem, cùm quælibet illarum sit ultimus finis* (quibus verbis excludit causam finalem) *sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur*; his verbis excludit etiam rationem finalem. Ex quibus formatur ratio probativa: Nam amor, qui non procedit ex cognitione finis ponderante merita ejus, sed ex fæcunditate naturæ non est propriè propter finem sed amor notionalis, secundùm id quod addit supra essentialem, est hujusmodì: ergo non est propriè propter finem. Minor probatur: nam prædictus amor solùm addit connotare paternitatem, & filiationem, ratione cujus connotationis redditur ex natura sua fœcundus: ergo secundùm id, quod formalissimè addit supra amorem essentialem, non poterit procedere ex cognitione finis ponderante merita ejus.

§. IV.

Tertia assertio.

56 Dicendum est *tertiò*, bruta non operari propriè propter finem. Hanc conclusionem docet D. Thomas in præs. art. 2. Et probatur ejus ratione: nam illa quæ non se movent, & dirigunt in finem in ratione *finis*, non operantur propriè & formaliter propter finem; sed bruta sunt hujusmodi: ergo non operantur propriè propter finem. Minor probatur: nam ea, quæ non cognoscunt finem in ratione *finis*, non possunt se movere in finem sub ratione *finis*; sed bruta non cognoscunt finem in ratione *finis*: ergo non se movent, & dirigunt in finem in ratione *finis*. Major patet. Et minor probatur: nam finis in quantùm *finis*, dicit habitudinem & proportionem ad media, & ad actum, & èconverso; sed bruta nequeunt has rationes cognoscere: ergo non cognoscunt finem in ratione *finis*. Minor suadetur: nam ea solùm possunt prædictas rationes cognoscere: quæ valent ordinare, & conferre finem cum mediis, & media cum fine; sed hoc est proprium intellectus, juxta illud Philosoph. 1. Metaphys. in princip. *Ordinare est proprium sapientis, & intelligentis*: & juxta illud D. Augustini lib. 83. Quæstionum quæst. 30. ubi inquit. *Scire, quo quidquam referendum sit, non datum est rationis expertibus*: ergo. Videantur pro hac ratione nostri Complut. abbreviati *de Anima* disp. 4 n. 7.

57 Sed obiicies: Nam bruta cognoscunt finem in ratione *talis*: ergo se movent, & dirigunt in finem in ratione *finis*. Antecedens probatur *primò*: nam cognoscunt bonum delectabile sub ratione *boni*; sed sub hac ratione habet rationem finis: ergo cognoscunt finem in ratione *finis*. *Secundò*: Nam cognoscunt, & appetunt plura per modum *medii* & *utilis*: ergo etiam finem in ratione *finis*. Antecedens probatur: nam plura quærunt ad educandam prolem ad salutem recuperandam; sed non appetunt ea sua ratione delectabilis, cùm se habeant multoties, ut

potio

potio amara in nobis: ergo appetunt ea, ut utilia, & media ad finem. Videatur Div. Thomas 1. p. quæst. 78. art. 4.

Confirmatur *primò*: Nam bruta appetunt bonum delectabile propter se: ergo in ratione *finis*. Patet consequentia: quia finis in ratione *talis* diffinitur per hoc, quod sit appetibilis propter se. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam bonum delectabile aliquam causalitatem exercet erga appetitum brutorum; sed hæc non videtur esse alia, quàm causalitas finis: ergo. ¶ Confirmatur *tertiò*: Nam inter *appeti propter se*, & *appeti propter aliud* nullum datur medium: ergo bonum delectabile, quod appetunt bruta, cùm non appetatur propter aliud, sequitur, quòd appetatur propter se; sed hoc est proprium finis in ratione *talis*: ergo.

Ad objectionem respondetur, negando antecedens: Cujus nulla probatio aliquid suadet: Non prima: nam formalissimè loquendo ratio *finis* non est ratio *boni*; ideoque bruta possunt cognoscere rationem *boni*, & non rationem *finis*. Nec secunda: nam bruta omnia illa appetunt, absque eo quòd ordinem unius ad aliud percipiant; & hoc sufficit, ut non appetant ea propriè per modum *utilis*. ¶ Ad primam confirmationem respondetur, negando antecedens, si ly *propter* propriè sumatur: quia hæc particula significat cognitionem ponderativam, & penetrativam meritorum objecti, quæ est intellectiva, & nullatenus conveniens brutis. Ad *secundam* respondetur causalitatem illam, si propriè loquamur, pertinere ad causam formalem extrinsecam, licèt reductivè pertineat etiam ad genus causæ finalis; eò quòd objectum movet appetitum alliciendo & attrahendo, quod est proprium causæ finalis. ¶ Ad *tertiam*, & *ultimam* respondetur, inter illa extrema non dari aliquod medium respectu appetitus rationalis præsupponentis cognitionem ponderantem merita objecti secus verò respectu appetitus, qui prædictam cognitionem non præsupponit; ut contingit in brutis, in quibus est diversus, & longè inferior modus operandi.

58 Sed quæres: An omnia agentia non rationalia operentur propter finem ut mota, & directa à Deo, & ab intelligentia creata motrice? ¶ Respondetur affirmativè. Hæc responsio est juxta mentem Philosophi 4. *de Generatione* cap. 2. ubi ait: *Omnia, quæ natura, vel arte efficiuntur, ratione aliqua esse, & fieri*: & hinc habetur illud axioma: *Opus naturæ est opus intelligentiæ*. Est etiam juxta doctrinam D. Thomæ in præsent. art. 2. Et probatur ratione ipsius: Nam omnia prædicta agentia in omnibus suis operationibus attingunt proprios fines particulares; sed ipsa non se movent & dirigunt in prædictos fines: ergo diriguntur, & moventur à ratione, quæ est in eorum Authore, aut motore: ergo ut mota & directa à Deo, & ab intelligentia motrice operantur propter finem. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: nam omnia prædicta agentia attingunt effectus determinatos; sed determinatio effectus provenit ex determinato fine: nam quòd agens producat hunc effectum determinatum, & non alium, hoc habet ex inclinatione ad determinatum finem: ergo omnia prædicta agentia attingunt in omnibus suis operationibus suos fines particulares. Et illustratur exemplo, quo utitur D. Thomas 3. Contra gentes cap. 24. ubi ait: *Sic igitur non est difficile videre, qualiter naturalia corpora cognitione carentia moventur, & agunt propter finem: tendunt enim in finem, sicut directa in finem à substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit in signum directa à sagittante.*

Et hoc fulciri potest ex pluribus effectibus, qui casu, & fortuitò evenire videntur, & ex aliis quæ à natura præposterè & inordinatè fiunt: non enim potest negari, quòd prædicti effectus intenduntur per se à providentia divina, juxta illud Sap. cap. 8. *Attingit à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*: ergo agentia creata operantur prædictos effectus & à fortiori omnes alios propter finem, ut mota, & directa à substantia intelligente, & movente.

Maximè: quia omnia agentia dependent à Deo in *esse*, & *operari*: ergo cùm omnis operatio attingat aliquem finem, necesse est, quòd dependeant à Deo, prout attingunt prædictum finem; sed Deus, dum movet prædicta agentia ad suas operationes, & ad attingentiam prædicti finis, cognoscit certò prædictum finem: ergo movet ea ad tales operationes propter hunc finem: ergo operantur, ut mota & directa à Deo.

DUBIUM IV.

An intermedia verè, & propriè exerceant rationem finis?

59 Nomine *intermediorum* ea intelligimus, quæ intercedunt inter appetitum, & ultimum finem. Et sunt in duplici differentia: nam alia habent per se primò sufficientem honestatem, & delectabilitatem ratione cujus & possunt appeti propter se, & ratione illius fundant utilitatem ad alium finem magis ultimum, in quem possunt ab operante ordinari: ut si quis bonum humilitatis appeteret propter bonum pœnitentiæ, & hoc propter bonum Religionis, & hoc rursùs propter bonum obedientiæ. Alia ultra bonitatem utilem nullam aliam habent bonitatem: ut si ad sanitatem acquirendam ordinetur extenuatio humorum, & ad extenuationem humorum purgatio, ad purgationem potio amara &c. In quolibet ex istis intermediis duplex respectus reperitur: alius ad anteriora media, quæ ad illud ordinantur; & alter ad subsequētem finem, ad quem conducit. Quibus perspectis: certum omnino est, quòd intermedia juxta hanc posteriorem ordinem non exercent rationem *finis*: quia per illum constituuntur in ratione *mediorum*. Difficultas tamen est, an ratione prioris respectus intermedia utriusque generis verè, & propriè exerceant rationem finis?

60 Pro quo nota: finem posse sumi dupliciter: uno modo large, & improprie, quatenus solum significat esse terminum. In qua acceptione certum omnino debet esse; unum intermedium esse finem alterius, quia ad hoc tantum desideratur, quod terminet ordinationem illius, & hoc pacto in serie, virtutum bonum Religionis terminat bonum humilitatis, & bonum obedientiæ bonum Religionis, & in alia serie proximè recensita organa medicinæ ordinantur ad confectionem potionis, potio in purgationem, purgatio in attenuationem humorum, attenuatio in salutem. Alio modo potest sumi finis in propria, & stricta acceptione, quia supra præfatam ordinationem & terminationem addit, quod gratia illius aliquid fiat. Disputatio hæc procedit de fine secundum hanc posteriorem acceptionem.

Circa quam triplex est sententia: duæ extremæ, & una media. Prima extrema docet intermedia utriusque generis non habere propriè rationem finis. Pro qua referuntur Vazquez, Suarez, aliique Recentiores. Secunda extrema asserit intermedia utriusque generis obtinere vere, & proprie rationem finis. Ita Gonet in præsent. art. 5. & plures alii tam intra, quam extra scholam Div. Thomæ, quos referunt, & sequuntur N. Salmant. in præsent. disput. 2. per totam. Tertia denique sententia media tenet intermedia primi generis obtinere vere, & proprie rationem finis, secus vero intermedia secundi generis. Ita novissime Carrasco cum Joanne à Sancto Thoma, Montesinos, Martinez, & alii. Nos vero nostram mentem cum secunda sententia declarabimus secantes in duas assertiones claritatis gratia.

§. I.

Prior assertio.

61 Dicendum est primo intermedia, quæ per se primo habent intrinsecam bonitatem, honestatem, & delectabilitatem exercere propriè rationem finis. Ita Authores relati pro secunda, & tertia sententia. Et probatur primo ex Aristot. lib. 1. Ethic. cap. 7. ubi dividit finem *cujus gratia* in finem ultimum, & finem intermedium, seu non ultimum, in finem perfectissimum, & imperfectum; itaut perfectissimus, & ultimus non appetatur propter aliud; & hujusmodi est ultima fœlicitas. Finis non ultimus, & imperfectus appetatur propter se, & propter ultimum, ut virtus, honor, voluptas, & alia hujusmodi. Sentit ergo, dari intermedia, quæ habent verè, & propriè rationem finis. Patet consequentia: nam de ratione finis propriè dicti est; quòd appetatur propter se, & alia appetantur propter ipsum; Legatur de verbo ad verbum.

Tum ex Div. Thoma in præs. art. 3. ad 3. ubi ait: Idem

Idem actus numero, secundùm quòd semel egreditur ab agente, non ordinatur, nisi ad unum finem proximum, à quo habet speciem, sed potest ordinari ad possibiles fines remotos, quorum unus sit finis alterius. Ergo juxta D Thomam quòd unus finis ordinetur ad alium non obstat, ut verè & propriè exerceat rationem finis respectu aliorum. Id apertiùs tradit infrà quæst. 12. art. 2. ubi ait: *Est enim intentio non solum finis ultimi, sed etiam finis medii:* sed actus intentionis rigorosæ, de qua loquitur Div. Thomas in prædicta quæst. non terminatur ad medium ut *medium*, sed ad finem ut *finem:* ergo juxta Div. Thomam intermedia verè, & propriè exercent rationem *finis*.

62 Ex quibus testimoniis eruitur ratio à priori nostræ assertionis: Nam id verè, & propriè exercet rationem *finis*, quod per se, & ratione sui appetitur, & ratione illius & propter ipsum aliquid appetitur, sed intermedia prædicta sunt hujusmodi: ergo verè & propriè exercent rationem finis. Minor quoad primam partem probatur: nam de ratione boni honesti, & delectabilis, prout utrumque distinguitur ab utili, est, quòd per se & ratione sui appetatur; sed sermo est in præsenti de bonis, quæ habent per se primò intrinsecam bonitatem, & delectabilitatem: ergo prædicta intermedia appetuntur per se & ratione sui. Quoad secundam facilè conceditur ab Adversariis.

Confirmatur hæc ratio, & simul præoccupatur communis evasio Adversariorum: Nam quod unus finis appetatur propter alium, illique subordinetur, non tollit, quòd appetatur per se & ratione sui; sed hoc præcipuè locum habet in bonis, de quibus loquimur in hac assertione: ergo habeant verè, & propriè rationem finis. Major probatur primò exemplo, & proportione, seu correspondentia causæ efficientis: nam ita se habet finis proximus cum subordinatione ad remotum, sicut causa efficiens secunda respectu primæ: ex hoc enim principio probat D. Thomas in præs. art. 4 in finibus per se subordinatis non dari processum in infinitum, quia non datur inter causas efficientes inter se subordinatas; atqui causa efficiens secunda, estò non operetur, nisi ut mota, & subordinata primæ, etiam operatur per se, & ratione sui: ergo quod finis proximus non moveat, nisi cum subordinatione ad alium finem ultimum, non obstat ad hoc, ut terminet per se, & ratione sui motum voluntatis. Fulcitur hoc, quia attentis deffinitionibus causæ efficientis, & causæ finalis magis est de ratione efficientis, quod sit primum principium operationis, quam de ratione causæ finalis, quod sit ultimus terminus: siquidem efficiens deffinitur per hoc quod sit: *Id, à quo primò incipit motus*, & in deffinitione finis nulla est particula, quæ exprimat esse ultimum; hoc non obstanti de efficienti secundo verificatur, quod sit verè, & propriè efficiens, & primum movens, quamvis operetur, ut motum, & subordinatum primæ causæ: ergo potiori titulo de fine intermedio verificari debet, quod est verè finis estò terminet, ut subordinatus ultimo. Videatur omninò D. Thomas 2. Physic. lect. 5. & 1. 2. quæst. 12. art. 2. ad 2.

63 Secundò probatur eadem major alio exemplo: nam ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in speculativis; ut perpetuo docet D. Thomas, & meritò, nam finis est principium in practicis; sed in speculativis datur principium intermedium, quod verè, & propriè habeat rationem principii; quamvis dependeat, & subordinetur alteri priori principio, ut aperte liquet in conclusionibus scientiæ subalternantis in ordine ad anteriora principia, & conclusiones scientiæ subalternatæ, & aliis innumeris: ergo rectè stat, quod aliquid sit finis respectu alicujus operationis, & medii anterioris, estò ordinetur ad alium finem ultimiorem. Videatur etiam D. Thomas infrà quæst. 13. art. 3. ubi hanc probationem dillucidè explicat.

64 Tertiò & ultimò probatur eadem major exemplo virtutum moralium: siquidem objectum virtutis moralis potest ordinari ad finem charitatis, tanquam ad finem ultimum, & sanitas corporis ordinari potest ab operante ad salutem animæ, ut tradit D. Thomas loco proximè citato in corpore; sed hoc non tollit, quòd exerceant verè, & propriè rationem finis, sicut non tollit; quòd objectum virtutis sit bonum honestum, & non præcise utile, & salus corporis sit bonum delectabile, & non præcise utile, estò utrunque bonum ordinetur ad ulteriorem finem: ergo si unum objectum habet in se sufficientem honestatem, & delectabilitatem, estò subordinetur alteri posteriori, potest habere verè, & propriè rationem finis.

Roboratur hoc: Nam haud potest negari, quòd actus pœnitentiæ (v.g.) ex eo quod formaliter ordinetur ex intentione operantis ad finem charitatis, est formaliter, & verè actus illius virtutis: ergo habet bonitatem pertinentem non solùm ad virtutem charitatis, sed etiam ad virtutem pœnitentiæ. Jam sic: sed hoc nequit stare, quin objectum pœnitentiæ sit finis verè, & propriè respectu actus pœnitentiæ: ergo. Minor subsumpta probatur. Nam de ratione virtutis, ut talis, est, quòd habeat pro objecto bonum honestum, & non tantum utile; sed bonum honestum, ut tale & ut distinctum ab utili, est finis, sicut utile, ut tale, est medium: ergo.

§. II.

Argumenta opposite sententie.

65 Arguitur *primò*: Nam id, cui non competit deffinitio finis propriè dicti non exercet verè & propriè rationem finis; sed nulli intermedio ut *tali* convenit deffinitio finis propriè dicti: ergo non exercet verè, & propriè rationem finis. Minor probatur: nam finis deffinitur ab Arist. 2. Physic. cap. 3. text. 29. esse id, *cujus gratia cætera fiunt*, idest, omnia propter ipsum; sed hæc deffinitio nequit intermedio convenire, sed tantum fini ultimo: ergo. Nec refert, si dicas illam particulam *cætera* non esse Arist. sed additam fuisse ab Argyropolo. Non, inquam, refert: Nam lib. 1. Ethic. cap. 7. expresse ponit prædictam particulam: siquidem explicans naturam boni ait, *cujus gratia cætera fiunt*: & intelligi debet de bono, quod coincidit cum fine.

Augetur difficultas: Nam 2. Metaphysic. cap. 2. & D. Thomas in præs. art. 4. ex eo probant, in finibus non dari processum in infinitum, quia de ratione finis est id, *quod non est alterius gratia, sed cujus causa cætera:* sed hæc ratio non subsisteret, si darentur intermedia, quæ propriè essent fines: siquidem estò non daretur finis ultimus, adhuc agens posset agere propter aliquem finem intermedium: ergo.

Ad argumentum respondetur tripliciter. Primò sustinendo solutionem datam inter arguendum, quam desumpsimus ex plurimis, & gravibus viris. Secundo, quod adhuc admissa illa particula, ut Aristotelis, debet intelligi per distributionem accommodam, itaut ad finem omninò, & absolutè ultimum omnia ordinentur, & ad finem intermedium omnia, seu cœtera quæ ipsum antecedunt: non tamen illa particula *cætera* debet exponi, de omnibus absolutè, ut vult Vazquez. Tertiò & ultimò, quòd Arist. loquitur de fine absolutè ultimo: de quo loqui Philosophum in loco relato verosimile est: siquidem agit ibi de ultima felicitate. Per quæ constat satis ad replicam.

Ad augmentum difficultatis respondetur juxta tertiam solutionem proximè traditam, nempè, Aristotelem ibi agere de fine absolutè ultimo, ut per se patet. Sed in eo ipso, quod assumit, videtur supponere, dari fines intermedios, cùm in causis finalibus concedat subordinationem in ordine ad unum finem ultimum, ut non detur processus in infinitum: sicut in causis efficientibus, ut tollatur processus in infinitum, omninò concedi debent plures causæ efficientes, quæ sint verè tales, & dependeant ab alio efficienti, quod sit absolutè primum, & non dependeat ab alio efficienti. Neque argumentum Aristotelicum definit esse efficax ex eo, quòd admittantur prædicti fines intermedii: Nam isti fines, vel moverent cum subordinatione ad alium ultimum, vel non? Si dicatur hoc secundùm: jam sunt fines ultimi. Si dicatur primum: jam non moverent, nisi dependenter à motione finis ultimi, quo sublato non maneret finis intermedius.

66 Arguitur *secundò*, & principaliùs: Nam intermedium appetitur propter aliud: ergo non habet verè & propriè rationem finis. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: nam de ratione finis est, quod appetatur propter se; sed implicat, quod intermedium appetatur propter se, & propter aliud: ergo si appetitur propter aliud non habet verè, & propriè rationem finis.

Minor

Minor probatur: nam appeti propter se, & propter aliud opponuntur, sicut esse à se, & esse ab alio, & sicut absolutum, & respectivum; sed repugnat eandem rem esse à se, & esse ab alio, & esse absolutam, & respectivam: ergo implicat etiam, quòd intermedium aliquod appetatur propter se, & propter aliud.

Et confirmatur: Nam si eadem res posset appeti simul propter se, & propter aliud, posset per eundem actum appeti ut bonum delectabile, aut honestum, & ut bonum utile, idemque actus posset habere respectu ejusdem rei & speciem intentionis, & speciem electionis; sed hoc repugnat: ergo etiam repugnat esse propter se, & propter aliud: ergo repugnat simul appeti propter se, & propter aliud. Major patet. Et minor probatur: Tum quia idemmet actus nequit pertinere ad diversas species: nam quæ specie distinguuntur, etiam distinguuntur realiter; sed intentio, & electio pertinent ad diversas species: ergo idem actus nequit exercere, & munus intentionis, & munus electionis. Tum etiam: nam appetibilitates formaliter diversæ & inter se oppositæ constituunt objecta formaliter distincta; sed objecta formaliter distincta petunt terminare actiones realiter diversas: ergo idem, quod priùs.

Adde: quia licèt voluntas possit eodem actu terminari ad finem, & medium, quando unum attingit in alio, aut quando unum attingit in recto, & aliud in obliquo; repugnat tamen, quod eodem actu attingat in recto, & per se primò id, quod habet rationem finis, & id quod habet rationem medii, ut apertè docet Div. Thomas infra quæst. 14. art. 4. ergo etiam repugnat, quod eadem res eodem actu appetatur propter se, & propter aliud. ¶ Adde *secundò:* Nam si eadem res appeteretur propter se, & propter aliud, jam ipsa res, prout appetitur propter aliud, subordinaretur ad se ipsam, prout appetitur propter se; hoc manifestè repugnat absque distinctione reali: ergo nec eadem res potest esse propriè finis, & medium respectu ejusdem actionis, nec eadem actio potest esse simul intentio, & electio respectu illius.

67 Ad argumentum respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam. Ad cujus probationem dicendum, quòd dum aliquid habet duplicem respectum, alium ad res quæ ad ipsum ordinantur, & alterum ad id ad quod ipsum ordinatur, nullam contradictionem importat in eo, quod secundùm diversos respectus appetatur propter se, & propter aliud; ita contingit in intermediis, de quibus nobis est sermo in præsenti; & potest parificari tribus exemplis adductis §. præcedenti causæ efficientis, principii intermedii, & objecti virtutis moralis. ¶ Ad primam tamen paritatem dicimus, quòd Deus, qui est ens à se, secundùm omnem sui rationem est Deus, ideoque non potest non dicere adæquatè exclusionem essendi ab alio. Similiter creatura secundùm omnem sui rationem est creatura, & ob hanc causam dicit adæquatè exclusionem essendi à se. In intermediis, adhuc in sententia contraria, admittitur duplex ille respectus proximè relatus, ratione cujus optimè potest eadem res appeti propter se, & appeti propter aliud. ¶ Ad secundam paritatem dicimus, non repugnare in eadem re respectiva transcendentaliter inveniri duplicem formalitatem, & ratione unius esse absolutam, & ratione alterius esse respectivam: & hoc necessariò dicendum est in quacumque re creata, estò absoluta, quia nulla est, quę ordinem saltem transcendentalem non dicat ad causam primam, à qua in suo esse dependet.

Ad confirmationem respondetur, concedendo sequelam mai. quoad utramque partem; & negando minorem. Et ad primam probationem dicendum est, nullum esse inconveniens in eo, quod eadem res pertineat ad duas species, dummodò una competat ei essentialiter, & altera reductivè, seu accidentaliter: & N. Complut. abbrev. in sua Logica disp. 15. num. 18. moti hac doctrina docent, eundem numero calorem pertinere ad primam speciem qualitatis, quæ est dispositio, & ad tertiam, quę est passibilis qualitas. Ita ergo non inconvenit concedere, quod idem actus voluntatis terminatus ad intermedia habeant absque distinctione reali speciem electionis, & intentionis, quia una convenit ei essentialiter, & alia accidentaliter. Nec difficile apparet assignare, quę ex his speciebus sit essentialis, & quę accidentalis: nam si honestas, aut delectabilitas intermedii fundat utilitatem, ut contingit in intermediis, de quibus procedit prima assertio, actus essentialiter est intentio, & accidentaliter electio: si verò utilitas fundat delectabilitatem, & honestatem, ut accidit intermediis, de quibus sermo erit in secunda assertione, actus essentialiter est electio, & accidentaliter intentio.

Per quod patet ad secundam probationem: siquidem objecta formaliter diversa tunc diversificant realiter actiones, quando in ratione objectorum se habent omninò disparatè: si verò habent inter se connexionem, ut illam habeat, attinguntur, non repugnat attingi uno & simplici actu. Et ita contingit in præsenti.

68 Ad primum additamentum respondetur, sensum Div. Thomæ solùm esse, quod medium, & finis non possunt attingi uno & eodem actu, si sunt realiter distincta, nisi attingantur mediis præscriptis à Div. Thoma: sed quando in eodem intermedio inveniuntur ratio *medii*, & ratio *finis*, optimè potest secundùm utramque rationem attingi eodem indivisibili actu. Nec oppositum hujus doctrinę alicubi insinuat Div. Thomas, sed potius eam expressè docet in præs. art. 3. ad 3. ubi ait: *Dicendum, quod idem actus numero, secundùm quòd semel egreditur ab agente, non ordinatur, nisi ad unum finem proximum, à quo habet speciem. Sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus sit finis alterius.* Idem docet pluribus aliis in locis, quæ infra tract. *de Bonitate, & malitia* referemus. ¶ Ad secundum additamentum respondetur, quòd si appeti propter se, & appeti propter aliud non reperiantur in rebus realiter distinctis, non est necesse, quòd id, quod appetitur propter aliud, subordinationem realem dicat ad id quod appetitur propter se quia hęc realem distinctionem præsupponit; sed sufficit quòd una & eadem res dicat duas rationes virtualiter distinctas, & inter se connexas.

§. III.

Posterior assertio.

69 Dicendum est *secundò*, intermedia, quæ per se primò non important aliquam honestatem, aut delectabilitatem, sed præcisè utilitatem, etiam habere rationem *finis* in stricta acceptione. Ita Authores secundæ sententiæ contra Doctores primæ, & tertię. Et probatur *primò* authoritate Arist. 5. Methaphys. cap. 2. ubi ait: *Amplius ut finis, hoc autem est, quòd est cujus causa, ut ambulandi sanitas: nam quare ambulavit? Dicimus, ut sanetur: & dicentes ita, putamus reddidisse causam: & quecumque movente alio fiunt infrà finem, ut attenuatio humorum, aut purgatio, aut pharmacia, aut organa &c.* Quæ verba exponens D. Thomas, posteaquam cum Arist. dixit, sanitatem esse verè causam finalem deambulationis, & sic prosequitur: *Non solùm autem ultimum, propter quod efficiens operatur dicitur finis precedentium; sed etiam omnia intermedia, que sunt inter primum agens, & ultimum finem, dicuntur finis respectu precedentium. Sicut intra medicinam, que est primum agens in hoc ordine, & sanitatem, que est ultimus finis, sunt ista media, scilicet attenuatio, que est propinquissima sanitati in his, que superabundant in humoribus, & purgatio, per quam acquiritur attenuatio, & pharmacia, idest medicina laxativa, & instrumenta, quibus pharmacia preparatur. Hujusmodi etiam omnia sunt propter finem, & tamen unus eorum est finis alterius: nam attenuatio est finis purgationis, & purgatio pharmacie.*

In quibus verbis tria notabis: primum, quòd finis hìc accipitur in nominativo casu; per quod præoccupatur singularis expositio Vazquii adhibita alteri testimonio Arist. simili huic in 2. Physic. cap. 3. secundùm, quòd ista intermedia vocat *fines* absolutè, & absque ulla particula diminuente; per quod denotatur, quod sunt fines in stricta acceptione, & non tantum secundùm quid, ut exponunt aliqui ex Adversariis, eo quòd in aliis authoritatibus D. Thomæ habetur particula *quodammodò*. Tertium, quod prædicta testimonia non possunt exponi de fine intrinseco, ut volunt alii: siquidem scopus in his testimoniis est describere veram causam finalem, prout distinctam ab aliis causis, & mediis; & certum est, media esse fines intrinsecè, quia movent in virtute ejus, quòd verè exercet ratio *finis*. Maneat ergo, quòd secundùm utrumque Magistrum inter-

intermedia, de quibus procedit assertio, obtinent rationem *finis* accepto fine in propria acceptione.

70 Ex quibus testimoniis deducitur ratio probativa hujus conclusionis: Nam illud verè, & propriè habet rationem finis, cujus gratia aliquid fit; sed intermedia, de quibus loquimur, sunt hujusmodi: ergo verè, & propriè exerceut rationem *finis*. Major supponitur ex testimoniis proximè relatis Arist. & D. Thomæ, nam ille deffiniens finem ait esse id, *quod cujus causa, ut ambulandi sanitas*. Iste ait: *Quarto modo dicitur causa finis: hoc autem est, cujus causa aliquid fit, sicut sanitas est causa ambulandi*. Minor verò probatur: Nam id, ad quod aliquid ordinatur, est id, cujus gratia aliquid fit; sed primum medium ordinatur ad primum intermedium, & hoc ad secundum, & sic de aliis, v. g. collectio herbarum ordinatur ad conficiendam potionem, potio ad purgationem, purgatio ad extenuationem humorum, & hæc ad sanitatem: ergo intermedia sunt id, cujus gratia aliquid fit.

Confirmatur hęc ratio: Nam id est verè, & propriè finis, per quod respondetur ad interrogationem *propter quid*: Hac quippe de causa sanitas est causa finalis deambulationis, quia interrogati, *Propter quid infirmus deambulet?* Respondemus, *Ut sanetur*: *Et ita respondentes* (inquit Philos.) *putamus reddidisse causam*; sed quærenti *propter quid est collectio herbarum*, rectè respondetur, *Propter potionis confectionem &c.* ergo intermedium verè habet rationem finis respectu medii anterioris.

71 Rationi respondent principaliter Adversarii (relictis aliis evasionibus minoris momenti) concedendo, unum medium ordinari ad aliud: quia hoc, ut ajunt, videtur indubitabile. Sed hoc non sufficit ad veram, & propriam rationem finis, sed ulterius requiritur, quod gratia sui appetantur; & hoc verificari nequit in his intermediis. Et sanè si argumentum esset efficax, probaret etiam, quod ut sunt media etiam haberent rationem *finis*, quod videtur chimæricum. ¶ Ad confirmationem respondent, quòd in rigore ly *propter* interrogat de causa finali. Inde medicus interrogatus propter quid præparet medicinam in rigore phylosophico unicè debet respondere, *ut sanetur infirmus summendo illam*, *& media illa attenuando humores*.

In primis solutio adhibita confirmationi non cohæret cum solutione adhibita rationi: Nam non stat, quòd primum medium (v. g.) ordinetur ad intermedium, & quòd interrogatus medicus, propter quid colligat herbas rectè respondeat, quòd unicè est propter sanitatem: quia hinc sequeretur; unicè ordinari ad sanitatem, & non ad potionem, quia unumquodque est propter id, ad quod ordinatur: ergo implicationem apertam includit, quod primum medium ordinetur ad intermedium, & quod non sit propter illud. Deinde refellitur. *Primò*: Nam juxta prædictam solutionem de intermedio jam verificatur ratio adæquata finis strictè dicti nempè quod propter illud aliquid fiat, ut constat ex proximè dictis; sed eo ipso, quòd intermedium sit id propter quod aliquid fit, etiam verificatur, esse id, quod appetitur gratia sui, juxta illud axioma, *Propter quod unumquodque tale, & illud magis*: ergo gratia sui appetitur. *Maximè* Quia id, cui competit proprietas rei, etiam competit essentia; sed proprietas finis est, quod aliquid appetatur propter ipsū, & ejus essentia est, quod appetatur gratia sui: siquidem prius est in fine, quòd appetatur ratione sui: ex quo ortum ducit, quòd alia appetantur propter ipsum: ergo qui concedit (ut concedunt Adversarii juxta solutionem datam) intermedium esse id, propter quod aliquid fit, etiam concedere tenentur appeti propter se, seu gratia sui.

72 Refellitur *secundò*, prænotando duo. Primum est, quòd talis est ordo finium, qualis est ordo agentium propter mutuam correspondentiam causæ efficientis, & finalis. Unde sicut in agentibus datur triplex gradus, scilicet agens primum, quod à nullo dependet, & agens secundum principale, quod solùm dependet à primo, & agens instrumentale, quod non solùm dependet à primo, sed etiam ab alio agente particulari, cujus est instrumentum; in quibus omnibus reperitur ratio propria causæ efficientis: Ita similiter in finibus alius triplex gradus debet distingui, videlicet finis omnino ultimus, qui nulli subordinatur, sicut est Deus respectu justi; & finis particularis principalis, qui solùm subordinatur fini absolute ultimo, ut sanitas, & finis intermedius, qui non movet, nisi subordinatus ad alium finem particularem, in quo debet reperiri ratio propria finis, sicut in instrumento datur propria ratio causæ efficientis: & hujusmodi sunt intermedia de quibus loquimur.

Secundum est, quòd sicut causa principalis creata multoties indiget instrumento, eo quòd non continet totum effectum secundùm omnes suas rationes, ideoque in instrumento datur vera ratio causæ efficientis, aliquaque virtus propria, ratione cujus agit principaliter aliquem effectum proprium, & in virtute propria, quamvis non nisi ut motum à causa principali, ut rectè docent N. Complut. abbrev. in sua Phys. disp. 12. dub. 2. ita discurrimus de causis finalibus, inter quas datur aliquis finis remotus, qui non potest movere, nisi adjuvetur per aliqua intermedia, in quibus residere etiam debet propria aliqua virtus finalizandi, quamvis non terminent, nisi prout subordinata fini remoto.

Hinc ergo refellitur prædicta solutio: Nam sicut instrumentum non agit, nisi ut motum à causa principali, ita intermedium non terminat nisi ut subordinatum fini remoto; hoc non obstante in instrumento datur aliqua propria virtus, ratione cujus constituatur non solùm in ratione veræ causę efficientis, sed etiam in ratione causæ principalis: ergo etiam intermedium debet habere aliquam bonitatem, ratione cujus sit verè & propriè finis.

Neque ex hoc sequitur, intermedium ut *medium* exercere rationem *finis*, ut respondens deducebat: Nam intermedium importat duplicem respectum, alium ad finem remotum, alterum ad priora media. Ut exerceret rationem finis, prout est medium, oporteret, quòd esset finis, prout respicit finem remotum; sed non est ita, quia solùm est finis, prout terminat priora media.

73 Ex his patet via ad aliam rationem ex se satis efficacem: Nam primum medium (v. g.) dependet à primo intermedio in genere causæ finalis: ergo hoc est proprie finis respectu illius. Antecedens probatur: Tum, quia dependet ab illo in aliquo genere causæ; sed aliud est inassignabile prężer genus causę finalis; ut recolenti omnia genera causarum patebit: ergo. Tum etiam: nam in illa serie, in qua est primum medium & plura intermedia, quorum unum ad aliud subordinatur, respectu primi medii debet assignari aliquis finis proximus, qui immediate terminet & specificet ejus utilitatem; sed in ordine ad sanitatem, sanitas ipsa non est finis proximus collectionis herbarum, siquidem hoc medium ut *tale* nec influit, nec subordinatur immediate ad sanitatem: ergo primum medium dependet à primo intermedio tanquàm à vero fine.

§ IV.

Argumenta contra hanc posteriorem assertionem.

75 Arguitur *primò* ex Arist. qui lib. 1. Magn. moral. cap. 2. ait: *Bonorum alia sunt fines, alia non: quemadmodum sanitas quidem finis, atque sanitatis causæ, id est medicina neutiquam finis est*: Et confirmatur ex eodem Philos. qui lib. 8. Ethic. cap. 2. dividens bonum in honestum, delectabile, & utile ait, honestum, & delectabile esse: amabilia, ut fines, non vero utile.

Hoc idem suadetur ex D. Thoma 1. Ethic. lect. 9. ubi ait: *Est enim aliquid, quod appetitur non propter aliquam bonitatem in eo existentem, sed solùm in quantùm est utile ad aliud, sicut medicina*: sentit ergo, quòd solum habet rationem *medii*.

Pro solutione hujus, & aliorum argumentorum: Notandum est *primò*, dum asserimus intermedia esse verè, & propriè fines, non esse sensum, quod sint fines perfecti, sed potius valdè imperfecti, & in genere finis quid diminutum. Utrunque docuit D. Thomas ex Arist. 1. Ethic. cap. 7. lectione 9. ubi exponens illa verba Philosophi: *Perspicuum est, non omnes fines esse perfectos*: sic ait: *videntur autem esse plures gradus finium, quorum quosdam eligimus propter alios, sicut fistulas, quibus canitur, & universaliter omnia organa, quæ non quæruntur, nisi propter usum eorum: unde manifestum est, quòd omnes isti fines sunt imperfecti*. Hocque explicatur exemplo triplicis gradus causæ efficientis suprà assignati, à quo debet desumi similitudo ad alium triplicem gradum causæ finalis: nam sicut agens primum est perfectissimum, quia à nullo dependet,

det, & agens secundum principale, quod, estò non habeat omnimodam perfectionem, eò quòd dependet à primo, est tamen absolute perfectum, quia non subordinatur alteri agenti particulari; & tandem agens instrumentale, quod estò sit vere & proprie causa efficiens, est tamen imperfectissimum, & diminutum; quia non solùm dependet à primo agente; sed etiam ab alio agente creato particulari: similiter de triplici illo gradu fini discurrendum est, ita ut præter finem omnino ultimum, qui est perfectissimus, quia non appetitur propter aliud; & præter finem ultimum in aliqua serie, qui est perfectus, quia estò sit propter absolutè ultimum, non tamen est propter alium finem particularem in illa serie; assignari debet alius *finis*, qui estò sit imperfectus, & quid diminutum, eò quòd est non solum propter ultimum finem. sed etiam Propter alios fines particulares, obtinet tamen veram, & propriam rationem *finis*.

75 Notandum est *secundò*, quòd licèt intermedia, de quibus in hac assertione loquimur, non habeant per se primò aliquam delectabilitatem, aut honestatem, sicut illam habent intermedia, de quibus fuit sermo in assertione præcedenti, reverà habent aliquam honestatem, aut delectabilitatem ortam ex sui ipsissima utilitate. Et quia, hac semel supposita, nulla potest esse lis inter nos, & Adversarios, sicut nullum potest esse dissidium, si omne genus delectabilitatis, aut honestatis his intermediis negetur: cùm omnes debeant (& meritò) supponere, nullam rem ratione solius utilitatis exercere rationem *finis*; oportet illam ostendere tum authoritate, tum ratione. Authoritate: nam Arist. 2. Ethic. cap. 3. postquam dixit, *quod tria sunt, ob quæ quispiam expetit honestum, utile, & jucundum*, ita ait: *Malus autem peccat, & maxime circa voluptatem: hæc enim omnia, quæ in expetitionem cadunt, comitatur. Quippe cùm & honestum, & utile videatur esse jucundum*. Quæ verba exponens D. Thomas lect. 3. inquit: *Malus autem homo peccat, & præcipuè circa delectationem, quæ est communiter inter prædicta &c. Consequitur ad omnia, quæ cadunt sub electione: honestum enim est delectabile homini secundum quòd est conveniens rationi: utile autem est delectabile propter spem finis*. En quomodò utili, quia *utili* attribuit aliquam delectabilitatem. Idem docet 2. 2. quæst. 145. art. 4. in corp. ubi ita concludit: *In pluribus tamen est delectabile, quàm utile, & honestum: quia omne utile & honestum est aliqualiter delectabile*. Ostenditur etiam ratione desumpta ex primo testimonio D. Thomæ: Nam id, quod præstat spem ad assequendum finem, qui per se primò est delectabilis, ex hoc ipso habet in se aliquod genus delectabilitatis; sed nullum est intermedium, quod non præstet spem ad consequendum finem: ergo in se habet aliquam delectabilitatem.

76 Et ut omnem æquivocationem inter nos, & Adversarios procul pellamus: Notandum est *tertio*, quod consequenter ad doctrinam in notabili præcedenti prejactam duplex genus delectabilitatis in rebus distinguendum est. Alia enim est perfecta, quæ per se primò convenit rebus, cum qua solet conjungi per accidens & de materiali aliqua utilitas: dicitur tamen *perfecta*: quia seclusa utilitate adhuc remaneret delectabilis: & hujusmodì sunt intermedia, de quibus loquuti sumus in priori assertione. Altera est imperfecta, quæ ortum ducit ex utilitate, itaut nec utilitas valeat movere sine prædicta delectabilitate, nec delectabilitas sine prædicta utilitate; & hæc est, quæ stabilitur à nobis cum Aristotele, & D. Thoma in omni genere intermediorum, & consequenter asserimus cum illis, hanc sufficere ad veram, & propriam rationem *finis*, quamvis hæc ratio finis, sit in ratione *talis* imperfectissima. Adversarii verò, quia nullum genus delectabilitatis admittunt in intermediis secundi generis, meritò negant eis veram rationem *finis*. Sed quilibet recolens duo præcedentia notabilia recognoscet majorem probabilitatem nostræ sententiæ. His prænotatis.

Respondetur ad argumentum, Aristotelem ibi loqui de fine perfecto, ut liquet ex exemplo sanitatis, quod adducit. Vel potest dici quòd loquitur de intermediis, prout media sunt, quo pacto solùm exprimunt utilitatem respectu finis subsequentis, sed ultra hanc important rationem alicujus delectabilitatis in ordine ad priora media & appetitum; & ratione hujus constituuntur in ratione finis saltem imperfecti. Per quod constat ad confirmationem.

Ad testimonium D. Thomæ respondetur, satis constare ex dictis dub. 2. omnia media habere aliquam bonitatem intrinsecam. Unde sicut ex vi hujus testimonii non intendunt Adversarii probare intermedia hæc esse destituta ab omni bonitate intrinseca; neque ex illo potest ostendi unicè appeti propter aliud; siquidem in ipsa utilitate, & bonitate intrinseca imbibitur aliqua delectabilitas saltem imperfecta sufficiens ad veram rationem finis.

77 Dices, ex his sequi intermedia ista priùs exercere rationem *medii*, quàm rationem *finis*: siquidem priùs appetitur utilitas in eis reperta, quàm delectabilitas, sicut hæc magis dependet ab illa, quàm èconverso sed hoc est falsum: ergo solùm exercent rationem *medii*. Minor probatur: nam prius est, quòd medium ordinetur ad primum intermedium, quàm quòd hoc ordinetur ad aliud intermedium posterius; sicut prius est, quòd potio amara conficiatur propter extenuationem humorum, quam extenuatio fiat gratia sanitatis: ergo.

Respondetur, intermedium posse considerari dupliciter; vel secundùm se, vel in executione. Si primo modo accipiatur, dicendum est, priùs appeti per modum medii, aut utilis ad finem remotum, quàm appetatur propter se, & alia anteriora media appetantur propter ipsum. Sed si secundo modo sumatur, priùs terminat medium anterius per modum *finis*, quàm influat effective in finem subsequentem per modum *medii*: Sed quia ratio *finis*, & ratio *medii* desumitur per se primò ex modo movendi & attrahendi voluntatem, & medium ex duplici capite movet voluntatem, videlicet ratione utilitatis, & ratione delectabilitatis, debet dici, quòd ratio *medii* est prior quàm ratio *finis*: quia cùm ratio utilitatis sit prior & fundamentum delectabilitatis, per se primò movet ut *utile*; & ut *delectabile* non nisi secundariò.

78 Arguitur *secundò* (& erit replica contra dicta) Nam ex illis sequitur, primum medium habere etiam rationem *finis*; hoc est contra communem Philosophorum sententiam: ergo intermedia non exercent rationem *finis*. Sequela probatur: nam ex nostra doctrina sequitur, quòd primum medium ratione utilitatis fundet aliquam delectabilitatem: ergo ratione illius habebit rationem *finis*; quia juxta nos nihil aliud desideratur ad veram rationem *finis*.

Respondetur admittendo in primo medio aliquam delectabilitatem ad utilitatem consequutam; sed non propterea concedi debet, quòd in illa serie, in qua est primum medium, exerceat veram rationem *finis*: quia nullum est medium, quod propter ipsum appetatur, quod necessariò requiritur ad veram rationem *finis*. Et si instes, quòd si importat delectabilitatem, potest appeti propter se, & gratia sui, in quo consistit ratio primaria *finis*, & appeti aliquid propter illum est ratio secundaria. Respondetur, quòd eo ipso, quòd alicui denegetur proprietas rei, eo ipso naturaliter loquendo non convenit ei essentia illius. Ideoque si ad primum medium nullum aliud ordinatur: signum est, quòd nec ipsum appetitur propter se, sed præcisè per modum *utilis*: quia non curatur de delectabilitate, nisi quando est aliquod medium ordinatum per se ad illud.

79 Ultimò arguitur: Nam ex nostra sententia sequitur, omnem actum electionis esse intentionem licèt non èconverso; hoc non videtur admitti: ergo falsum est, omnia intermedia habere propriè rationem *finis*. Sequela probatur: nam actus immediatè terminatus ad medium sub ratione *medii* est electio, & actus immediatè terminatus ad finem sub ratione *finis* est intentio; sed idem actus immediatè terminatus ad intermedium immediatè attingit & rationem *finis*, & rationem *medii*; siquidem immediate attingit, & rationem *utilis*, & rationem *delectabilis*: ergo est intentio, & electio.

Respondetur in primis, satis constare ex dictis num. 62. nullum esse inconveniens in eo, quod idem numero actus sit electio, & intentio modo ibi explicato. Deinde falsum est, quòd, adhuc stando in nostra sententia, omnis electio sit intentio: siquidem actus terminatus ad primum medium est electio, & non est intentio, sicut actus terminatus ad ultimum finem est intentio, & non est electio. ¶ Addo, non esse omnino necessarium, quòd intermedia attingantur sub ratione *delectabilis*, quamvis illam important, sicut de primo medio proxime dictum

 est;

est; ideoque licèt regulariter loquendo omnis actus terminatus ad intermedia sit simul electio, & intentio; potest tamen esse electio; quin sit intentio, quamvis non possit esse intentio; quin sit electio: quia in his intermediis utilitas non dependet à delectabilitate, delectabilitas verò dependet ab utilitate. Sicut in intermediis primi generis utilitas dependet ab honestate, aut delectabilitate, & non èconverso; & propter hoc actus terminatus ad ea est semper intentio, sed non petit esse electio.

DUBIUM V.

Utrùm idem homo pro eodem tempore possit habere duos fines ultimos, totales, & adæquatos?

80 SUpponimus cum D. Thoma in præf. artic. 4. in finibus per se subordinatis non posse dari processum in infinitum, sed necessariò deveniendum esse ad unum finem ultimum determinatum, propter quem cæteri fines appetantur. Ratio Angelici Doctoris est demonstrativa: nam si daretur processus in infinitum, nunquam finis inciperet movere ad agendum, cùm finis proximus movere non valeat, nisi primus moveat, sicut nec causa secunda posset agere, nisi moveretur à prima; & ubi primus non est nec, secundus potest movere: ergo vel homo non ageret propter finem, vel non debet dari processus in infinitum. Supposito ergo, quod necessariò deveniendum sit ad aliquem finem ultimum, inquirimus cum D. Thoma art. 5. hujus quæst. an talis finis necessariò sit unus; vel an possent esse plures simul? Ante cujus resolutionem pro facili hujus dubii intelligentia, & sensu in quo procedit, aliqua notanda sunt.

§. I.

Nonnulla prænotabilia.

81 NOta *primò*, finem ultimum esse in duplici differentia; alium absolutè & simpliciter talem; & alterum secundum quid. Hic posterior ille est, qui solùm intra determinatam seriem ad alium non ordinatur; sed potius omnia quæ intra talem seriem concluduntur, ad ipsum ordinantur; absolutè tamen non omnia ad ipsum ordinantur, videlicet omnia, quæ sunt extra hujusmodi seriem, quin potius ipse ad alium, qui est extra talem seriem, ordinatur. Ita se habet sanitas respectu medicinæ: ad hanc enim omnia, quæ sunt in hac serie ordinantur; ipsa verò sanitas ad nullum alium ordinatur: absolutè tamen & extra hanc seriem potest ordinari ad virtutem, ab eo qui curam habet de salute animæ, ut loquitur D. Thomas infrà quæst. 13. art. 3. Prior est ille, qui absolutè ad nullum alium ordinatur, quin potius omnia absolutè ordinantur ad ipsum, ut Deus respectu justi, qui se, & omnia sua refert in illum.

Hanc descriptionem finis ultimi desumpsimus ex Philos. 2. Metaphysic. cap. 2. ubi ait: *Ipsum, cujus causa finis: tale autem est, quod non est alterius gratia, sed cujus causa cætera*. Et non solùm ex Philos. sed etiam ex magno Parente Augustino lib. 19. *de Civit. Dei* cap. 1. ubi inquit: *Illud est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cætera: ipsum autem propter seipsum*. Quæ descriptio, si ut verba sonant, sumatur, absolutè soli fini absolutè ultimo potest convenire. Ex qua deffinitione liquidò constat, finem absolutè ultimum necessariò importare duas conditiones, nempè quòd appetatur præcisè propter se, itaut non appetatur propter aliud; & quòd omnia aliquomodò appetantur propter ipsum, itaut quolibet deficiente deficiat propria ratio finis ultimi.

82 Hinc sequitur debere omninò reiici finem absolutè ultimum negativè, qui (ut plures cum Vazquez autumant) non ordinatur ad alium finem, quamvis non omnia ordinentur ad ipsum. Hoc (inquam) genus finis reiicitur. Et meritò: nam finis, qui ab his Authoribus dicitur absolutè ultimus *negativè*, vel appetitur tamquam bonum perfectum & adæquatum appetentis, vel tamquàm bonum imperfectum, & inadæquatum? Inter hæc enim non datur medium. Si dicatur primum: ergo voluntas plenè satiatur per illum, cùm quilibet appetitus omninò satietur à suo bono adæquato, & perfecto: ergo nihil appetit extra ipsum, aliàs non plenè satiaretur per illum: ergo nihil appetit, nisi cum aliqua subordinatione ad ipsum. Hæc ultima consequentia legitimè deducit ex proximè præcedenti: quia hæc non rectè cohærent, & quòd aliquid appetatur intra aliquam seriem, & non ut finis ultimus, & quòd non ordinetur aliquomodo ad ipsum. Si dicatur secundùm: ergo appetitus non quiescit in illo: ergo neque appetitur præcise propter se: ergo neque tamquàm finis ultimus negativè, sed propter bonum perfectum & consumatum, aut tamquàm medium, aut tamquàm pars illius. Maximè quia juxta hos Authores voluntas debet habere in omni statu aliquem finem, qui sit ultimus positivè; sed de ratione hujus finis est quod omnia aliquomodò ordinentur ad ipsum, ut liquet ex præcedenti ratione: ergo chimericus est finis, qui sit absolutè ultimus negativè.

Nec refert, si dicant, satis esse ad rationem finis absolutè ultimi, positivè, quòd omnia, quæ ad eam conducunt, ordinentur, ad ipsum, non verò requiritur, quòd omnia absolutè appetantur propter ipsum: Ut liquet in justo, dum peccat venialiter, & in peccatore, dum elicit plures actus bonos moraliter, maximè actum spei Theologicæ. Non (inquam) refert: Quia hoc, quod est referri præcisè ea, quæ conducunt ad aliquem finem, etiam convenit duobus finibus intermediis inter se subordinatis, necnon finibus qui apud hos Authores dicuntur ultimi *negativè*: ergo aliquid amplius debet habere finis ultimus positivè, prout ab his distinguitur. Ad instantias constabit ex dicendis duobus dubiis sequentibus. Hæc diximus per modum præsuppositionis, aut notationis pro recta intelligentia finis absolutè ultimi, de quo procedit dubium, & ut in ejus decursu inoffenso pede procedamus.

83 Nota *secundò*, quod de fine ultimo possumus loqui dupliciter: Primo modo pro ipsa ratione formali ultimi finis, quæ coincidit cum ultimo fine formali, seu in abstracto. Idemque est ac beatitudo in communi, prout præscindit à quolibet subjecto in particulari. Secundò modo potest sumi pro subjecto, in quo prædicta ratio invenitur & coincidit cum fine materiali. Igitur præsens difficultas non procedit de fine ultimo formali, quia cùm talis finis concipiatur abstractè, evidens est eum non posse concipi nisi per modum unius, quia abstractum ut *abstractum*, unum est nec potest multiplicari, sicut nec formæ multiplicari possunt nisi per subjecta. Itaque qui appeteret esse beatum absolutè & præcisivè, non posset in ipsa beatitudine aliquam multitudinem excogitare, donec descenderet ad rem, qua beatificandus est. Et hac ratione sermo tantùm potest esse de fine ultimo materiali, seu in particulari, & in concreto. In quo sensu Philosophi eum multiplicarunt, alii ponentes eum in voluptate, alii in divitiis, alii in honoribus &c.

84 Nota *tertiò*, finem ultimum in hac posteriori acceptione esse duplicem: alium verum, in quo in rei veritate reperitur propria ratio finis ultimi, idest, ratio boni satiativi; & hujusmodi est solus Deus: alterum confictum & apparentem, quem appetens sæpè confingit. Dum ergo inquirimus, an idem homo possit appetere duos fines ultimos totales, non debet intelligi de duplici fine vero, cùm certum de fide sit, hunc esse solum Deum; sed de duplici fine vero, & ficto, aut de duplici ficto.

85 Nota *quarto*; poni in titulo quæstionis illam particulam *idem homo*: quia nullum dubium est, quòd diversi homines pro eodem tempore possint habere diversos fines ultimos totales, ut constat in uno homine justo, & alio peccatore. Addimus particulam *simul*: quia certum omninò est, successivè id non repugnare: ut liquet in eodem homine nunc justo, & in tempore sequenti peccatore. Sicut citra omne dubium est, posse eundem hominem appetere plures fines ultimos partiales, ut contingeret, si appeteret aggregatum ex pluribus bonis partialibus. In quo sensu, cùm D. Thomas sibi opposuisset id, quod ait D. August. 19. *de Civit. Dei*, scilicet, quòd quidam ultimum hominis finem posuerunt in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute, sic respondet: *Ad primum, dicendum, quòd omnia illa plura accipiuntur in ratione unius boni perfecti ex his constitutis*. Sed reverà, eo ipso quod prædicti fines partiales sint, potius dicendi sunt *non ultimi*, quia ad totalem ordinantur, sicut pars ad totum.

86 Nota *ultimò*, eundem hominem simul habere, seu intendere duos fines ultimos totales stare multipliciter. Primo itaut utrunque intendat formaliter; secundo itaut utrunque respiciat habitualiter. Tertiò itaut unum intendat formaliter, & alterum virtualiter. Quarto itaut unum intendat actualiter, & alium habitualiter. Quinto itaut eos intendat disjunctivè, id est hunc, vel illum. Juxta omnes has combinationes procedit præsens controversia, ut maneat ex omni parte completa.

§. II.

Prima, & secunda assertio.

87 Dicendum est, implicare contradictionem, quòd idem homo possit simul, & formaliter intendere duos fines ultimos totales, & adæquatos. Ita D. Thomas in præs. art. 5. & cum eo communiter Theologi. Et colligitur non obscurè ex Scriptura: Nam Matth. 6. dicitur: *Nemo potest duobus Dominis servire.* Idest non subordinatis inter se, ut exponit D. Thomas in argum. *Sed contrà:* Et propterea additur: *Non potest Deo servire, & mammonæ.* Id ipsum deducitur ex illo 3. Regum 18. ubi refert, nostrum Protoparentem Eliam increpasse populum, eò, quòd una pars servire volebat Deo, & altera idolis, & dixisse: *Usquequo claudicatis in duas partes? Si Dominus est Deus, sequimini eum; si autem Baal, sequimini illum:* Et addit sacer textus. *Non respondit populus ei verbum:* quia convincebatur Eliæ dicto, utpotè lumine naturali noto. Deinde potest pluribus rationibus probari, ex quibus tres adducit Div. Thomas in præs. sed, missis aliis brevitatis gratia.

Probatur hac unica ratione, quæ inter rationes D. Thomæ est prima, & ad quam cæteræ reduci valent. Nam de ratione ultimi finis est, quòd sit bonum perfectum & omninò satiativum appetitus; sed implicat in terminis, duo hujusmodi bona proponi simul voluntati: ergo repugnat, quòd simul appetat duos fines ultimos totales. Major per se liquet: nam de ratione finis ultimi totalis est esse tale bonum, ut in eo quiescat appetitus, & nihil extra illud quærat, aliàs non esset finis ultimus: nisi autem apprehendatur, ut bonum perfectum & plene satiativum, non quiescit appetitus, quia semper quærit suam ultimam perfectionem, per quam satietur. *Adde:* Quia eo ipso, quod non appetatur ut bonum perfectum & plene satiativum, appeteretur, ut bonum imperfectum & pars boni perfecti; de ratione autem boni imperfecti, & quod sit pars boni perfecti, est quòd appetatur in ordine ad bonum perfectum & totale, sicut quælibet pars ordinatur ad suum totum.

Minor verò probatur: Tum quia implicat in terminis, aliquod bonum proponi voluntati, ut plene satiativum & perfectum, & quòd ex vi propositionis deficiat ei aliquid; sed cuilibet ex illis bonis deficeret ei aliquid, cùm deficeret uni, quod alter haberet: ergo implicat in terminis, quòd duo bona perfecta & plene satiativa proponantur simul voluntati. Tum etiam: nam eo ipso, quod proponerentur duo hujusmodi bona, quodlibet ex illis expleret, & non expleret capacitatem voluntatis; expleret, quia esset perfectum, & plenè satiativum: non expleret, quia relinquit capacitatem ad appetendum aliud bonum, non utcunque, sed plene satiativum, hoc implicat in terminis: ergo. Hæc ratio ut clarior appareat, potest aliis terminis facilioribus proponi sub hac forma: De ratione finis ultimi totalis est, quòd appetatur præcisè propter se, & quòd omnia appetantur aliquo modo propter ipsum; sed repugnat, duo bona ita se habere: ergo repugnat, quòd voluntas simul appetat formaliter duos fines totales. Major satis liquet ex dictis num. 75. & 77. Minor verò probatur: nam vel unum ordinatur ad aliud, vel non: v. g. bonum *A* ad bonum *B* vel econtrà? Si primum: ergo bonum *A* non appetitur præcisè propter se. Si secundum: ergo ad bonum *B* non ordinantur omnia: Ergo repugnat, duo bona ita se habere, ut quodlibet appetatur propter se, & cætera appetantur propter ipsum. Nec valet recursus Vazquii ad fines ultimos negativè; propter dicta numeris relatis.

88 Dicendum est *secundò*, voluntatem non posse appetere adhuc disjunctive duos fines ultimos totales. Hanc conclusionem tenent communiter Theologi contra Salam. Pro cujus luce; nota, dupliciter posse proponi disjunctivè prædictos fines: vel ita, quod ratio formalis appetendi in eis sit eadem formaliter, & tantùm materialiter diversa: vel itaut ratio formalis appetendi sit formaliter diversa. Rem explico exemplo: Appetat quis Regiam dignitatem, aut Pontificiam, itaut qualibet ex his sit contentus; vel illam appetit sub ratione eximii honoris, aut summæ dignitatis, cui honori & dignitati materiale sit, quòd alia sit Pontificia, & alia Regia; vel ita, ut in modo proponendi attendatur per se ad uniuscujusque differentiam, vel specificam, vel numericam. Hoc ita declarat: hæc conclusio non sumitur priori modo: quia non dubitamus hoc modo posse voluntatem simul appetere duos fines ultimos, vel quia non appetit eos, ut duos fines ultimos formaliter, sed tantùm materialiter; vel quia hi fines hoc modo sumpti non sunt reverà ultimi, sed intermedii, quatenus ex eis integratur una & eadem bonitas formalis per se intenta. Conclusio ergo nostra in posteriori sensu procedit.

Et probatur ratione, quæ coincidit cum in præcedenti assertione jam expensa. Et redigitur ad hanc formam: nam implicat, quod intellectus simul judicet practicè, dari duplex bonum, itaut quodlibet eorum sit perfectè satiativum: ergo etiam implicat, quòd simul judicet practicè dari duos fines ultimos: ergo etiam repugnat, quòd voluntas illos simul appetat adhuc disjunctive. Hæc ultima consequentia rectè infertur ex prima; & prima ex antecedenti. Antecedens verò probatur: Tum quia, eo ipso, quod intellectus judicet, unum ex prædictis bonis esse perfectè satiativum, judicat nihil esse extrà illud, quòd voluntas possit appetere, ut docet D. Thomas in præs. ad 2. his verbis: *Bono perfecto opponitur, quòd sit aliquid de perfectione rei extra ipsum:* ergo repugnat, quod intellectus simul judicet practicè duplex bonum esse plenè satiativum. Tum etiam: nam eo ipso, quod judicet intellectus, dari hujusmodi bona, de unoquoque debet judicare afferre suam perfectionem distinctam ab alia, itaut una non contineatur in alia, nec ad eam ordinetur: ergo in nullo eorum datur perfectio satiativa. Patet consequentia: nam nullum ex illis expleret capacitatem appetitus; ut ex se liquet.

Et confirmatur, ex perfectione quæ datur inter causam efficientem, & finalem: Nam nullus est effectus, qui possit dependere adhuc disjunctive à duobus causis efficientibus totalibus particularibus, & inter se non subordinatis: ergo nec idem appetitus potest simul respicere adhuc disjunctivè duos fines totales ultimos. Antecedens supponitur ex N. Complut. abbrev. in Phys. disp. 14. quæst. 4. Et consequentia à paritate constat.

89 Adversus utranque conclusionem arguitur *primò* ex D. Thoma infrà q. 12. art. 3. in corp. ubi ait: *Si autem accipiantur duo adinvicèm non ordinata, sic etiam homo potest plura intendere:* ergo sentit, posse hominem simul intendere duos fines ultimos. ¶ Et confirmatur ex Philos. 2. Ethic. cap. 4. ubi asserit, objectum virtutis appeti propter se, ac proinde per modum finis ultimi; sed voluntas potest exercere simul duos actus diversæ virtutis absque ulla subordinatione inter se: ergo potest simul intendere duos fines totales.

Ad argumentum, & authoritatem D. Thomæ respondetur, sensum Divi Thomæ solùm esse, quòd voluntas potest simul intendere duo inter se non subordinata, dummodò subordinentur uni tertio, ut satis constat ex doctrina totius art. maxime ex solutione ad 2. sed hoc non est idem ac appetere duos fines totales, & ultimos. ¶ Ad confirmationem respondetur, mentem Arist. satis declaratam manere ex dictis num. 61. ubi ex eo vidimus, objecta virtutum ordinari ad ultimam fœlicitatem, seu finem ultimum.

90 Arguitur *secundò*: Nam intellectus potest judicare esse simul plures fines ultimos: ergo etiam voluntas potest illos appetere, vel copulative vel disjunctive. Antecedens probatur: Tum quia ita judicant sectatores sententiæ contrariæ. Tum etiam: nam Gentiles maximè idiotæ plures Deos colebant: ergo judicabant esse simul plures Deos.

Et confirmatur *primò*: Nam quilibet peccans mortaliter proponit sibi duos fines ultimos; alterum per fidem, nempè Deum; & alterum per rationem errantem, ut bonum commutabile: ergo potest disjunctive unum, aut alterum diligere. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam potest

test quis appetere videre Deum hoc, vel illo actu visionis, judicando esse in unoquoque ex illis adæquatam rationem finis ultimi formalis.

Ad argumentum respondetur negando antecedens, si sermo sit de ultimis finibus totalibus & adæquatis. Ad primam probationem dicendum est, quòd licèt Authores sententiæ contrariæ possint ita judicare speculativè, non verò practicè. Sicut Pelagius judicabat speculativè posse se viribus solius naturæ diligere Deum super omnia amore supernaturali, practicè verò judicabat oppositum: aliàs solis viribus naturæ posset sic eum diligere. Per quod patet ad *secundam*: Nam Gentiles idiotæ speculativè poterant judicare, plures illos Deos esse ultimos fines totales; practicè verò oppositum judicabant: quia sicut Divinitatem inter illos juxtà diversa munera dividebant, ita in omnibus illis unam rationem adæquatam ultimi finis practicè constituebant. Maximè: quia finis ultimus eorum non erant Dii, quos colebant, sed bonum proprium, ut ex infrà dicendis constabit.

Ad primam confirmationem respondetur, quòd homo, dum peccat mortaliter, solùm per fidem & speculativè judicat Deum esse finem ultimum: quod non sufficit, ut peccator adhuc ex vi apprehensionis, aut judicii possit ferri practicè in Deum, sed unice in bonum proprium peccatoris, quod practice apprehenditur tunc, ut finis ultimus. Nec ex hoc inferas, peccantem lethaliter errare contra fidem: quia de fide est, solum Deum esse ultimum finem creaturæ. Non (inquam) inferas: quia idem sequeretur in omni sententia asserente contra Adrianum, peccantem mortaliter habere pro ultimo fine aliquid extrà Deum, ut infra adnotabimus. Unde ut aliquis peccet directè contra fidem non sufficit, quòd judicio practico erroneo apprehendat, aliquid extra Deũ habere rationem ultimi finis, sed insuper requiritur, quòd hoc judicet speculativè formaliter, & in actu signato. ¶ Ad *secundam* respondetur, quòd nemo potest appetere videre Deum hoc, vel illo actu visionis, si attendat ad individualem eorum differentiam, ut de dignitate Pontificia, aut Regia diximus suprà; sed quatenus conveniunt in ratione communi videndi Deum.

§. III.

Tertia assertio.

91 Dicendum est *tertiò*, hominem non posse esse habitualiter simul conversum ad duos ultimos fines. Et probatur ratione D. Thomæ in præsenti, desumpta ex argumento *sed contra*: Nam de ratione ultimi finis est, quod omnia subordinentur ad ipsum, & ipse ad nullum alium subordinetur; sed repugnat, hominem hoc modo esse conversum habitualiter ad duos fines simpliciter ultimos. Major patet: Tum quia sicut de ratione ultimi finis actualis est, quòd omnia subordinentur sibi actualiter, ipse verò ad nullum alium actualiter subordinetur; ita de ratione ultimi finis habitualis est, ut saltem habitualiter omnia subordinentur ad ipsum, ipse verò ad nullum alium nec habitualiter subordinetur. Tum etiam: nam cùm de ratione ultimi finis sit, esse summum bonum, & plenè satiativum, necesse est, quòd totaliter convertat ad se voluntatem, ac proinde quòd aliquomodò sibi subordinet omnes habitus, & affectus ipsius.

Minor verò probatur: nam vel finis *A* subordinatur fini *B* vel non? Si dicatur primum, finis *A* non est ultimus simpliciter, cùm de ratione finis ultimi sit, quòd non subordinetur alteri: si dicatur secundum: ergo finis *B* non est simpliciter ultimus, cùm de ratione finis ultimi sit, quod omnia aliquo modò ordinentur ad ipsum.

92 Probatur eadem conclusio alia ratione, per quàm præcedens magis explicatur, & simul præocupantur evasiones illius. Pro cujus luce, nota *primo*, conversionem habitualem voluntatis ad aliquem finem absolute ultimum, & nullo modo referibilem ad alium, consistere in aliquo principio ordinante voluntatem ad bonum perfectum & plenè satiativum illius. Ad hoc autem requiritur, quod hujusmodi principium sit superioris, aut æqualis virtutis cum voluntate. Ratio hujus est: nam conversio habitualis ad ultimum finem est talis conditionis, ut ratione illius voluntas omninò subiiciatur ultimo fini, maneatque habitualiter dispósita in ordine ad illum, ut semper sit in animi præparatione ad subiiciendos omnes suos affectus, & habitus in ordine ad ipsum, vel exercendo, vel omittendo actum, quem finis ultimus postulari, sed hæc munia nequit præstare, nisi illud principium sit superioris, aut æqualis virtutis cum voluntate; nam repugnat, voluntatem omnino subiici ad prædictum finem per aliquid inferius, & imperfectius illa: ergo necesse est, quod sit superioris, aut æqualis virtutis cum voluntate. ¶ Nota *secundò*, habitum seu principium convertens voluntatem habitualiter ad ultimum finem, seu ad bonum perfectum, & plenè satiativum debere illud respicere pro objecto specificativo: quia de ratone cujuscunque principii est inclinare potentiam ad suum objectum specificativum. ¶ Nota *tertiò*, nullum habitum, seu principium posse excogitari præter charitatem, aut ipsam voluntatem, qui sit ordinis superioris, aut æqualis cum voluntate, sicut nullus est habitus, seu principium præter charitatem, quòd respiciat finem ultimum, sivè verum, sivè fictum ut objectum specificativum: nam vel finis ultimus est verus, ut respectu justi Deus; vel fictus, ut respectu peccatoris bonum proprium ipsius in tota sua amplitudine. Si dicatur primum; certum omninò est, unicè charitatem respicere ultimum finem ut objectum specificativum. Si dicatur secundum; non minus certum est, solam voluntatem posse respicere pro objecto specificativo bonum proprium in communi; cæteri enim habitus, si sunt naturales, tantùm respiciunt bonum aliquod particulare; si sunt infusi, aut theologici, etiam respiciunt Deum sub ratione finis particularis, ut infrà dicemus. His itaque præ notatis.

93 Probatur *secundò* nostra conclusio ratione: Nam in primis implicat in terminis, quòd homo sit simul conversus habitualiter ad Deum tanquàm ad ultimum finem per charitatem, & ad bonum proprium per naturam ipsius voluntatis: deinde repugnat alius habitus coexistens cum uno ex his principiis inclinans voluntatem ad alium ultimum finem: ergo repugnat, voluntatem esse simul conversam habitualiter ad duos fines ultimos totales. Consequentia est legitima: minor satis constat ex prænotatis. Et major, quæ solùm indiget probatione, ostenditur *primò*. Nam quoties fines sunt oppositi, & inter se non subordinati, conversio ad unum est aversio ab alio, sicut accessus ad locum sursum est recessus à loco deorsum; sed Deus correspondens charitati ut ultimus finis, & bonum proprium correspondens voluntati secundùm se ut ultimus finis sunt hujusmodi, & propterea D. Thomas quæst. 13 *de Malo* art. 2. in corp. ait: *Converti ad bonum creatum, sicut ad finem, facit aversionem ab incommutabili bono, quod debet esse ultimus finis, eò quòd non possunt esse plures fines ultimi*: ergo repugnat, quod homo habitualiter, & simul sit conversus ad Deum, & ad bonum proprium tanquam ad duos ultimos fines. *Secundò*: Nam semel, quòd homo sit habitualiter conversus ad Deum tanquàm ad ultimum finem repugnat quod convertatur ad bonum proprium, tanquàm ad ultimum finem: ergo idem, quod priùs. Probatur antecedens: nam bonum proprium nequit exercere rationem ultimi finis, nisi prout importat carentiam ordinis ad Deum ultimum finem; sed supposita charitate in homine, per quam respicit Deum ut ultimum finem, bonum proprium non dicit carentiam ordinationis ad Deum ultimum finem, aliàs semper ac homo operatur circa bonum proprium, & non expressè in ordine ad Deum ultimum finem peccaret lethaliter, & naturaliter coexisterent in eo gratia, & peccatum: ergo.

94 Ex his infertur *primò*, hominem non posse simul habere duos fines ultimos, unum actualiter, alium habitualiter. Ratio est: nam conversio sive actualis, sive habitualis ad unum ultimum finem totalem debet etiam esse totalis, & subordinans sibi omnes affectus voluntatis; sed hoc repugnat, in suppositione quòd esset conversus actualiter ad unum finem ultimum totalem, & & ad alium habitualiter; siquidē conversio ad unum nullatenus ordinaretur ad alium; aliàs non esset conversio ad suum finem, veluti ad ultimum finem: ergo. ¶ Nec potest hic habere locum evasio aliquorum dicentium, conversionem actualem, & habitualem ad duos fines ultimos non contrariari inter se. Non (inquam) habet locum hæc evasio: Nam conversiones præcisè habituales dicunt inter se oppositionem contradictoriam: ergo

etiam

etiam conversio actualis cum habituali dicit oppositionem contradictoriam saltem indirectam, cùm conversio actualis ad unum ultimum finem inducat conversionem habitualem ad illum.

95 Infertur *secundò*, non posse etiam esse conversum ad duos fines ultimos virtualiter, aut ad unum virtualiter, & ad alium habitualiter. Prima pars suadetur: nam conversio virtualis est talis, quia in ea perseverat actualiter virtualiter conversio formalis: ergo si repugnant duæ conversiones totales formales, etiam virtuales. Secunda etiam suadetur: nam conversio virtualis reducitur ad formalem: ergo si cum conversione habituali ad unum finem totalem ultimum nequit coexistere conversio formalis ad alium, ita nec conversio virtualis. *Adde:* Quòd conversio tàm formalis, quàm virtualis ad unum finem ultimum retractat omnes conversiones ad alium.

96 Infertur *tertiò*: Nec interpretativè posse simul converti ad duos fines simpliciter ultimos: Ratio hujus est: nam conversio interpretativa ad unum ultimum finem fundatur in debito conversionis ad finem ultimum oppositum, & in privatione talis conversionis; sed homo non habet debitum nisi ad conversionem positivam ad Deum ultimum finem: ergo impossibile est, quòd coexistat conversio interpretativa ad unum ultimum finem cum conversione formali ad alium distinctum, aut quòd coexistant duæ conversiones interpretativæ ad duos ultimos fines. Consequentia est legitima: nam conversio formalis, aut interpretativa ad unum finem destruit privationem conversionis ad illum, in qua privatione debet fundari conversio interpretativa ad finem oppositum. Major solùm eget explicatione: nam propterea Authores concedentes omissionem puram peccaminosam interpretantur, voluntatem actualiter converti ad objectum dissonum, quia omittit actum contrarium virtutis, ad quem tenebatur.

§. IV.

Argumenta contra præcedentem doctrinam.

97 ARguitur *primò*: Nam ex nostra ratione sequitur, voluntatem per nullum habitum posse converti adhuc successivè ad duos fines ultimos absolutè; hoc videtur falsum, cùm eadem voluntas, quæ, dum est in gratia, conversa est ad Deum ultimum finem, amissa gratia convertatur ad bonum commutabile tanquàm ad ultimum finem: ergo falsum est, quod voluntas non possit esse habitualiter conversa ad duos fines ultimos per duos habitus. Sequela majoris probatur: nam ex nostra doctrina sequitur, nullum habitum præter charitatem esse sufficientem ad conversionem totalem ad ultimum finem.

Et confirmatur: Nam conversio, qua peccator convertitur ad bonum proprium tanquam ad ultimũ finem, procedit ab aliquo habitu: ergo falsum est, nullũ habitum præter charitatem esse sufficientem ad convertendam voluntatem ad ultimum finem. Antecedens probatur: nam prædicta conversio est inordinata; sed conversio inordinata petit procedere ab aliquo habitu vitioso, sicut actus virtutis à virtute: ergo.

Confirmatur *secundò*: Nam voluntas considerata secundùm se est eadem cum charitate, & sine illa; sed cum charitate non est conversa ad bonum proprium tamquam ad finem absolutè ultimum, sed tantùm tamquam ad ultimum secundùm quid, idest in ordine creato: ergo idem dicendum est, dum est sine charitate: ergo dum caret charitate, non est ratione sui conversa ad ultimum finem simpliciter, sed ratione alicujus habitus.

89 Ad argumentum respondetur, concedendo majorem; sed negando minorem. Cujus probatio ibi inclusa non urget: nam aliud est, quod voluntas sit conversa successivè, & habitualiter ad duos fines ultimos, scilicet ad Deum, & ad bonum proprium; aliud est, quod utraque conversio fiat formaliter per aliquem habitum superadditum voluntati. Primum est verum; secundum verò falsum. Nam licèt per charitatem convertatur habitualiter ad Deum finem ultimum, ipsa tamen voluntas independenter ab aliquo habitu superaddito est conversa habitualiter ad bonum proprium, tamquam ad finem absolutè ultimum, per hoc præcisè quod connotet privationem charitatis.

Ad primam confirmationem respondetur permittendo conversionem inordinatam, media qua peccator convertitur ad bonum proprium tamquam ad ultimum finem, procedere ab aliquo habitu vitioso: at neque habitus vitiosus, neque actus inordinatus convertunt directè peccatorem ad ultimum finem illius: quia finis ultimus peccatoris est bonum proprium in tota sua latitudine, quod sicut nequeunt respicere, ut objectum specificativum, ita nequeunt directè ad illud convertere. Hoc enim unicè respicit pro objecto ipsa voluntas. Indirectè tamen quilibet actus peccaminosus convertit actualiter voluntatem ad suum ultimum finem: quia ponit impedimentum, scilicet, privationem gratiæ, ratiône cujus bonum proprium non est referibile ad finem supernaturalem; ideoque remanet in ratione *ultimi* non solùm in ordine creato, sed etiam absolutè & simpliciter. Per quod constat ad *secundam*.

99 Arguitur *secundò*: Nam habitus charitatis est superior voluntate, illamque convertit ad finem simpliciter ultimum; & tamen illam determinat in ordine ad aliquod objectum particulare contentum sub objecto specificativo voluntatis: ergo idem potest contingere in medio habitu.

Ad hoc argumentum respondetur, quod Deus ita est objectum inadæquatum voluntatis, quòd simul est verus finis ultimus: est enim summum bonum continens eminenter omnia bona creata. Unde habitus, qui ad prædictum bonum determinat, ut est charitas, optimè potest convertere voluntatem ad finem absolutè ultimum. Hoc autem nequit verificari de alio bono, & consequenter, nec de alio habitu.

100 Arguitur *tertiò*: Nam potest homo apprehendere, totum suum bonum esse in aliquo objecto determinato; sed ad hoc potest immediatè inclinare aliquis habitus: ergo aliquis habitus diversus à charitate potest esse conversio habitualis ad ultimum finem. Major videtur certa: siquidem non repugnat, quod quis per judicium erroneum apprehendat, ut bonum satiativum, quod revera non est; & ita peccator apprehendit ut bonum satiativum bonum proprium; cum revera non sit: & inter Phylosophos antiquos alii apprehendebant divitias ut summum bonum, alii honores, alii voluptates.

Confirmatur *primò*: Nam opus bonum moraliter, quod elicit sæpè peccator, vel in se habet rationem ultimi finis, vel ordinatur ad Deum tamquam ad ultimum finem; sed ad hoc inclinat immediatè, & directè virtus determinata: ergo aliquis habitus præter charitatem inclinat directè voluntatem ad ultimum finem. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: nam tale opus non est propter finem pravum, alias non esset bonum: ergo vel est in se ultimus finis, vel ordinatur ad Deum tamquam ad ultimum finem.

Confirmatur *secundò*: Nam qui est in gratia, & peccat venialiter, convertitur ad objectum sui peccati, tamquam ad ultimum finem; siquidem non refertur ad Deum; sed peccatum veniale, v. g. mendacium, potest procedere ab aliquo habitu particulari: ergo. ¶ Ad hoc argumentum constabit ex dicendis duobus dubiis immediatè sequentibus.

DUBIUM VI.

Quisnam sit finis simpliciter ultimus, tùm formaliter, quàm habitualiter peccatoris?

101 SUpponimus cum communi calculo Theologorum, peccatorem non esse conversum actualiter, aut habitualiter ad Deum tamquam ad ultimum finem. Quæ suppositio est adeò vera ut opinionem contrariam, quæ Adriano solet tribui, inurant *singularitatis*, *&* *temeritatis* nota; & meritò, quia videtur contrariari pluribus testimoniis Sacræ Paginæ & SS. Patrum, ut videri possunt apud N. Salmant. in præf. disp. 4. num. 33. Ex quo infertur, peccatorem constituere ultimum finem in creatura. Sed hinc oritur tota varietas sententiarum in assignando illam creaturam, in qua peccator constituit suum ultimum finem.

Nam prima sententia asserit, finem ultimum peccatoris

catoris esse beatitudinem in communi in tota sua latitudine ita Granados tract. 1. disp. 3. num. 11. Sed hæc sententia refellitur ab omnibus. Et meritò. Tum quia in præsenti solùm est sermo de fine particulari & proprio, per quem peccator distinguitur à justo: sicut si quæreretur ultimus finis justi, solùm est sermo de fine proprio, & particulari, per quem distingueretur à peccatore, qui est Deus, sed beatitudo in communi non est hujusmodi: siquidem etiam est finis ultimus justi, cum sub ea contineatur beatitudo ejus ultima particularis: ergo beatitudo in communi non est finis ultimus peccatoris. Tum etiam: nam ad beatitudinem in communi ordinantur omnes actus tàm justi, quàm peccatoris tamquam ad rationem *sub qua* amplissimam, & specificativam voluntatis: immeritò ergo assignatur finis determinatè ultimus peccatoris.

Secunda sententia defendit, dari fines ultimos negativè, qui ad ulteriorem finem non ordinantur, licèt non omnia ordinentur ad ipsum. In qua suppositione asserit, objecta virtutum moralium esse fines ultimos peccatoris, quidquid sit de fine positivè ultimo. Ita Suarez, Vazquez, Azor., & alii. Sed hoc genus finis ultimi jam manet rejectum à num. 82 ¶. Tertia sententia docet, finem ultimum peccatoris esse objectum peccati lethalis, itaut si unicum habeat peccatum mortale, objectum illius sit finis ultimus totalis; si verò habeat plura, ex objectis illorum integretur unus finis totalis, & adequatus. Pro hac referuntur Suarez, Vazquez, & alii. ¶ Quarta sententia affirmat, peccatorem ipsum esse finem ultimum suiipsius. Hanc tenet Cajetanus, quem sequuntur plures Thomistæ. ¶ Quinta, & ultima assignat, ut finem ultimum peccatoris, bonum proprium ipsius sub ratione *boni proprii*. Ita nobiliores Thomistæ, ut Joannes à S. Thoma, Gonet, Martinez, Carrasco, N. Salmant. & alii. Quam sententiam & nos sequimur. Sed claritatis gratia diversis assertionibus explicabimus.

§. I.

Assertio prima.

102 Dicendum est *primò*, finem ultimum totalem peccatoris non esse objectum alicujus peccati lethalis, etiam dum non habet nisi unicum; neque integrari unicum finem totalem, & adæquatum ex omnibus objectis peccatorum lethalium, dum habet plura. Hæc conclusio procedit contra Authores tertiæ sententiæ. Et probatur hoc unico sed solido fundamento præjacto jam dub. præced. Nam de ratione ultimi finis tàm actualis, quàm habitualis est, quòd omnia referantur ad ipsum, vel habitualiter, vel actualiter, proportione servata, ipse verò ad nullum aliud ordinetur; sed nec objectum alicujus peccati mortalis determinati, nec aggregatum resultans ex omnibus objectis peccatorum mortalium, quæ in peccatore existunt, sunt hujusmodi: ergo in eis non consistit finis absolutè ultimus peccatoris. Major si vera sunt, quæ diximus dubio præced. evidens est. Et minor probatur: Tum quia peccator plura appetit, quæ nullo modo ordinantur ad objectum inhonestum, ut dum elicit aliquod opus ex omni parte bonum moraliter, aliàs peccator non posset elicere aliquod opus moraliter bonum: ergo non omnia ordinantur ad objectum peccaminosum. Tum etiam: nam quodcumque objectum peccaminosum appetit peccator in ordine, & propter bonum proprium, ut infra ostendemus: ergo non appetitur propter se, itaut ad nullum aliud ordinetur.

103 Roboratur hoc alia ratione, quæ ad præcedentem reducitur: Nam ille est ultimus finis, qui est, aut apprehenditur ut bonum adæquatum, & maximè diligibile; sed aggregatum resultans ex omnibus objectis peccatorum, quæ existunt in peccatore, non est, nec apprehenditur ut bonum adæquatum, plenè satiativum, & maximè diligibile: ergo in objecto peccaminoso sive determinato, sive ut sic non sistit ratio ultimi finis simpliciter. Minor quoad primam partem est per se nota: quia sub illo aggregato non comprehenduntur omnia bona, quę voluntas peccatoris potest appetere, & sæpè appetit: ergo in re non est summum bonum plenè satiativum & maximè diligibile. Quoad secundam, in qua major est difficultas, ostenditur: Nam peccator, dum appetit quodlibet objectum peccaminosum ex vi cujusvis apprehensionis, appetit illud in ordine ad bonum proprium, adhuc dum occidit seipsum: ergo non potest apprehendi ut bonum adæquatum, plenè satiativum, & maximè diligibile.

104 Ut hoc pateat, ponamus exemplum. Apprehendit quis, totum suum bonum esse in divitiis; adhuc in suppositione hujus falsæ apprehensionis non potest deduci objectum peccaminosum esse ultimum finem peccatoris. Tum quia tunc divitiæ appeterentur ut bonum sibi commodum & conveniens; proindeque ordinarentur ad bonum proprium. Tum & præcipuè: quia divitiæ possunt esse objectum appetitus illiciti, ut si eas appeteret per furtum; & appetitus honesti, ut si eas appeteret via hæreditatis, aut via donationis licitæ, & certum est, quòd adhuc ex vi hujus falsæ apprehensionis, constituentis totum suum bonum in divitiis, non limitaretur ad appetendas divitias præcisè per furtum, aut per medium aliud illicitum: ergo tunc divitiæ, prout essent objectum peccaminosum, solùm appeterentur ut bonum inadæquatum, & non ut totale & adæquatum: ergo in objecto peccaminoso non potest consistere ratio ultimi finis simpliciter.

Sed supponamus casum, quod peccator apprehendat (etsi falsò) totum suum bonum esse in aliquo objecto peccaminoso, v. g. in mollitie. In hac hypothesi distinguendum est de fine ultimo formali; & de ultimo fine habituali: & de fine ultimo per se & simpliciter tali; & de ultimo fine secundum quid, & per accidens. Et dicendum est, quòd licèt objectum illud peccaminosum esset finis ultimus secundum quid tàm formalis, quàm habitualis; non vero esset finis ultimus simpliciter, sive formalis, sive habitualis. Pro cujus luce animadverte, finem ultimum simpliciter sive formalem, sive habitualem esse illud bonum, quod adæquat capacitatem totam naturalem ipsius voluntatis: finem vero ultimum secundum quid esse illud bonum, quòd estò reipsà non adæquet prædictam capacitatem, voluntas tamen non potest ultra illud se extendere, eò quòd peccator errore ductus actu apprehendit totum suum bonum esse (v. g.) in mollitie; & nihil volitum, quin præcognitum.

Hinc deducitur *primò*, quod objectum peccaminosum, stante illa falsa apprehensione, posset esse finis ultimus secundum quid formalis; eò quòd potest apprehendere formaliter & actualiter, totum bonum peccatoris esse in illo bono determinato, & peccaminoso, ultra quod in sensu composito illius apprehensionis non potest se extendere actualiter formaliter. Quinimmò habitus respiciens prædictum bonum ut objectum, respicit etiam illud ut bonum adæquatum voluntatis in sensu composito illius apprehensionis; ideoque respicit illud ut finem ultimum secundum quid, & habitualiter. Mutata tamen, aut cessante apprehensione, respicit illud ut bonum inadæquatum; & hac ratione nequit esse finis ultimus adhuc secundum quid, sive habitualis, sive formalis. ¶ Deducitur *secundò*, nullum objectum peccaminosum esse finem ultimum simpliciter, sive habitualem, sive actualem: quia non adæquat capacitatem naturalem voluntatis. Ex his jam patet ad argumentum adductum n. *96*.

105 Obiicies tamen *primò*: Nam peccator diligit super omnia objectum peccaminosum: ergo & tanquam ultimum finem simpliciter. Antecedens probatur: illam creaturam diligit super omnia, propter quam dereliquit Deum verum ultimum finem; sed dereliquit Deum propter objectum peccati lethalis: ergo.

Obiicies *secundò*: Nam qui peccat mortaliter per sui conversionem in aliquod idolum illud adorans ut *Deum*, tunc se, & omnia sua refert in idolum, quod est objectum peccati idololatriæ: ergo objectum peccaminosum habere potest rationem ultimi finis.

Ad primam objectionem respondetur, negando antecedens. Et ad ejus probationem dicendum est, quòd solùm illud bonum diligit peccator super omnia, propter quod derelinquit Deum ultimatè, non verò illud bonum, propter quod derelinquit proximè: Nam eo ipso, quòd non sit ultima ratio derelinquendi Deum, necesse est, quòd ordinetur ad aliud, quod sit ratio radicalis, & per modum finis ultimi derelinquendi Deum. Objectum autem peccati mortalis est, quod proximè movet ad derelinquendum Deum, sed cum subordinatione

tione ad bonum proprium, quod movet radicaliter ad idem. Objectum ergo peccati mortalis non debet esse id, quod super omnia diligit peccator; ideoque non debet esse ultimus finis peccatoris.

Ad secundam objectionem respondetur, negando antecedens: quia ille, qui colit idolum ut *Deum*, tribuit ei honorem divinum propter commodum proprium, aut quia inde aliquid sperat, aut quia timet perdere aliquid, si non faciat, aut quia laxiori vita sic vivit, aut quia non vult Deum verum cognoscere, & colere, quia laboriosum sibi est. Maximè: quia si falso apprehendit, totum suum bonum esse in idolo, recurrendum est ad doctrinam numero præcedenti traditam.

§. II.

Secunda assertio.

106 Dicendum est *secundo*, peccatorem secundùm se non esse finem simpliciter ultimum *cujus gratia* sui ipsius: esse tamen finem *cui*. Hæc assertio quoad primam partem procedit contra Authores quartæ sententiæ nisi ad debitum sensum, infrà in assertione sequenti explicandum, redigantur. Et probatur ratione: Nam finis ultimus *qui*, seu *cujus gratia* peccatoris debet realiter distingui ab ipso peccatore, sed hoc ita non esset, si peccator secundùm se esset ultimus finis *cujus gratia* sui ipsius: ergo peccator secundùm se non est ultimus finis *cujus gratia* sui ipsius. Minor cum consequentia constat. Et major probatur: Tum, quia peccator comparatur ad suum finem ultimum *qui* tanquàm ad rem non habitam, ab ipso tamen obtinendam, & consequendam, ut cùm quis appetit delitias, divitias, & honores; sed hoc arguit distinctionem realem inter peccatorem, & suum ultimum finem *cujus gratia*: ergo inter peccatorem, & suum finem *cujus gratia* debet intervenire distinctio realis. Tum etiam: quia peccator, dum appetit delectationem, est in potentia ad suum ultimum finem, & comparatur ad illum, ut perfectibile per ipsum; sed hoc arguit distinctionem realem inter ipsum peccatorem appetentem, & suum ultimum finem: ergo idem, quod priùs.

Nec vim ponimus in eo quòd inter finem *cui*, & *cujus gratia* debeat intervenire realis distinctio: quia cùm volo Deo actu simplicis dilectionis; & præcipuè amore amicitiæ divinitatem, æternitatem, aliasque divinas perfectiones, finis *cui*, & finis *cujus gratia* non distinguuntur realiter: sed hoc ideo est, quia res Deo dilecta non distinguitur. ab ipso Deo; cujus oppositum contingit, dum peccator plura bona sibi desiderat.

107 Nec proderit recursus ad peccatorem secundùm se, & ad peccatorem ut affectum divitiis, honore, delectationibus, itaut primo modo sit finis *cui*, & posteriori modo sit finis *cujus gratia*. Non (inquam) proderit: Tum quia hæc evasio jam supponit, peccatorem secundùm se non esse finem *cujus gratia*, & sic roborat nostram conclusionem Tum etiam: nam prædicta bona vel sumuntur in recto, vel in obliquo? Si dicatur primum: ergo distinguuntur realiter sicut includens, & inclusum, ac proinde peccator secundùm se non est finis *cujus gratia*. Si dicatur secundùm: ergo ultimus finis, secundùm id quod importat in recto, non est perfectivus, & completivus appetitus; quod est contra rationem ultimi finis.

108 Secunda pars assertionis ostenditur authoritate: Tum, quia D. Augustinus lib. 14. *de Civit. Dei* cap. 28. ait: *Quòd sint amor Dei usque ad contemptum sui ædificat civitatem Dei; sic amor sui usque ad contemptum Dei ædificat civitatem Babilonis*: ergo sicut Deus est ultimus finis respectu amoris Dei, ita peccator est ultimus finis amoris sui inordinati; sed non est finis *cujus gratia*: ergo est ultimus finis *cui*. Nec refert dicere, hinc sequi ipsum peccatorem esse ultimum finem *cujus gratia* respectu amoris sui inordinati: quia Deus est finis *cujus gratia* respectu amoris ipsius Dei. Non (inquam) refert propter dicta num. 102. Tum, quia D. Thomas in 2. dist. 42. quæst. 2. art. 1. ait: finis ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter *quem omnia quærit*: ergo cum hoc nequeat intelligi de fine *cujus gratia*, manifestè sequitur, peccatorem quærere omnia propter seipsum tanquàm propter ultimum finem *cui*. Ad hoc ipsum accedit id, quod docet infrà quæst. 77. art. 4. ubi ait: *Quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati*: ergo omnia, quæ peccator diligit, ad seipsum ordinat: quod est proprium ultimi finis *cui*, & non solùm *cujus gratia*.

Probatur deinde ratione: Nam ille est finis ultimus *cui* respectu peccatoris, cui ultimatè vult, quæcunque vult; sed hic est ipse peccator secundùm se, & non aliquid ab eo distinctum: ergo finis ultimus *cui* peccatoris est ipse peccator. Major continet deffinitionem finis ultimi *cui*. Nam sicut finis *cui* in communi est ille, cui bonum, quod habet rationem finis *cujus gratia*, appetitur; ita finis ultimus *cui* debet esse ille, cui ultimus finis *cujus gratia* desideratur. Minor probatur *primò* authoritate tum Scripturæ: nam Apostolus ad Philipp. 2. ait, loquens de peccatoribus: *Omnes, quæ sua sunt, quærunt, non quæ Jesu Christi*. Tum Arist. nam lib. 9. Ethic. cap. 4. inquit: *Unusquisque sibi ipsi vult bona*: ubi loquitur de homine gratia habituali destituto, quia eam non cognovit: Et cap. 18. idem specialiter asserit de peccatoribus his verbis: *Pravus quidem sui gratia cuncta agit*. Hinc peccatores vocat *Philautos*, idest sui amatores.

Secundo probatur ratione eadem minor: Nam peccator quæcunque vult, vult tanquàm perfectivum suæ naturæ: ergo sibi vult quæcunque vult. Antecedens probatur: nam quæcunque vult peccator, vult secundùm inclinationem naturæ, quæ est principium radicale talis inclinationis, aliàs plus se extenderet appetitus, quàm natura, quæ est ejus principium; sed omnis inclinatio cujuslibet naturæ est in id, quod est perfectivum talis naturæ, ideoque inclinatio gratiæ, quia hæc est participatio formalis naturæ divinæ, tendit in bonum Dei, prout est bonum ipsius: ergo peccator quæcunque vult, vult tanquàm perfectivum suæ naturæ.

109 Tres tamen instantiæ sunt, quæ videntur refragari huic assertioni. Prima est in amore amicitiæ unius hominis ad alterum, quo voluntas vult bonum amico propter illum, & in hoc distinguitur ab amore concupiscentiæ; & propterea amor charitatis respicit Deum ut finem *cui*. Secunda est in actibus bonis moraliter; quos peccator non exercet propter seipsum. Tertia est in actu spei Theologalis de cujus ratione est, quia est virtus theologalis, quòd ordinetur ad Deum.

Ad *primam* respondetur, quòd amicitia, quæ non est charitatis, vel quæ non oritur ex amore Dei, ortum ducit ex amore sui ipsius: nam propterea amicus vult bonum amico, quia est aliquid sui, juxta illud, *amicus est alter ego*. Pro quo videantur omnino Aristot. & D. Thomas 9. Ethic. cap. 5. Discrimen inter amicitiam charitatis, & amicitiam moralem, seu politicam stat in eo, quòd amicitia moralis secundùm se radicatur in propria uniuscujusque natura, ideoque quodcumque bonum amico diligat, debet ultimatè reflecti in ipsum diligentem. Amicitia vero charitatis fundatur non in natura propria diligentis, sed in natura divina participata, & propterea tendit ad bonum Dei prout *bonum Dei* tàm proximè, quàm ultimatè. Nec ob hoc amicitia moralis coincidit cum amore concupiscentiæ: quia ad utriusque amoris distinctionem sufficit distinctio inter fines *cui* proximos, licèt reipsâ conveniant in eodem fine *cui* radicali.

Ad *secundam* respondetur, peccatorem, dum elicit actus honestos, in rei veritate illos elicere propter se ipsum, & ex amore sui: quia, ut infrà dicemus, finis ultimus *cujus gratia* prædictorum actuum in peccatore est bonum proprium ipsius. Unde hi actus ita procedunt proximè ex amore virtutis, quòd radicaliter procedant ex amore sui. Neque ob hoc dicendi sunt peccaminosi (præcavetur tacita objectio) quia amor proprius non est pravus, nisi quando in objecto amato adjungitur aliqua circunstantia prava: & propter eandem rationem *Philautus* non debet dici in rei veritate inordinatus amator sui, ut diximus tract. 7. dub. 5. num. 72. Videantur omnino Arist. & D Thomas loco suprà relato.

Ad *tertiam* respondetur, spem theologicam respicere tanquàm finem *cui* ipsum sperantem: quia est amor concupiscentiæ, ut expressè docet D. Thomas 2. 2. quæst. 17. art. 8. per quē distinguitur essentialiter à charitate, quæ non quærit quæ sua sunt, sed quæ sunt Dei. Nec hoc est contra rationem virtutis Theologicæ; quæ ex hoc præcisè capite tantùm petit, quòd objectum *quo*, & *quod* sit Deus, cum quo rectè cohæret, quòd finis *cui* sit ipse ope-

operans. Et hoc adhuc in justo relucet, si attendatur spes theologalis secundùm sua prædicata intrinseca, & præcisa ab ordine charitatis.

§. III.

Assertio tertia, & principalis.

110 Dicendum est *tertiò*, finem ultimum simpliciter *cujus gratia* peccatoris esse bonum proprium ipsius, prout se extendit ad omnia bona tàm delectabilia, quàm honesta, tàm naturalia, quàm supernaturalia, & etiam ad bonum divinum, connotando tamen privationem gratiæ, quæ introducitur per peccatum mortale. Hæc assertio est juxta quintam, & ultimam sententiam relatam num. 101. Et probatur *primò* ex confutatione aliorum modorum dicendi, ultra quos nullus est aptior, nullusque restat præter modum contentum in nostra assertione: ergo.

Deinde probatur alia ratione fundamentali: Nam finis ultimus *cujus gratia* peccatoris ille est, qui non ordinatur ad ulteriorem finem, & omnia ordinatur ad ipsum; sed bonum proprium in ea latitudine, quam diximus, est hujusmodi: ergo bonum proprium peccatoris, prout se extendit ad omnia bona tàm delectabilia, quàm honesta, tàm naturalia, quàm supernaturalia, & etiam ad bonum divinum, connotando tamen privationem gratiæ, est ultimus finis simpliciter peccatoris. Major continet tum deffinitionem essentialem ultimi finis simpliciter; in qua imbibuntur aliæ conditiones prædicti finis, idest quod diligatur à peccatore super omnia, quòd sit paratus relinquere omnia propter illum, quòd sit bonum adæquatum voluntatis connotantis privationem gratiæ, & aliæ hujusmodi.

Minor verò, in qua solùm est difficultas probatur: Nam nullum est ex præfatis bonis, quod non ordinetur ad bonum proprium in ea latitudine, quam diximus, ad minùs tamquàm pars ad totum, seu tanquàm bonum partiale ad bonum totale & adæquatum: deinde prædictum bonum, quia connotat privationem gratiæ, non ordinatur ad bonum divinum, ut ex se liquet, neque excogitabilis est ulterior finis, ad quem possit ordinari: ergo bonum proprium in ea latitudine acceptum ita ordinat omnia ad se, quòd ipsum non ordinetur ad ulteriorem finem. Minor cum consequentia constat. Et major probatur: nam nullum ex supradictis bonis diligit peccator, nisi quatenus conducit ad perficiendam suam naturam: ergo omnia prædicta bona ordinantur ad bonum proprium.

Confirmatur *primò*: Nam omnia, quę diligit peccator, vel diligit amore concupiscentiæ, vel amore amicitię; sed omnia, quę utroque modo diliguntur ab eo, ordinantur ad bonum proprium: ergo hoc est finis ultimus simpliciter peccatoris. Minor quoad concupiscentiam liquet. Quoad amorem amicitiæ etiam constat ex dictis num. præcedenti in solut. ad primam instantiam. Et ex illo principio Aristotelico, desumpto ex 9. Ethic. cap. 4. *Amicabilia ad alios, ex his quæ sunt ad seipsum, profecta esse videntur*. Per quod amicitia moralis, ut ibi diximus, distinguitur ab amicitia charitatis, quæ in peccatore locum non haber.

111 Confirmatur *secundò*: Nam omnis appetitus peccatoris est quædam inclinatio radicata in ejus natura; sed omnis inclinatio radicata in aliqua natura non solùm ratione sui, sed etiam ratione termini ordinatur ad perfectionem talis naturæ, seu ad bonum proprium illius, quod idem est: ergo omnia quæcumque peccator diligit, ordinantur ad bonum proprium. Major est certa: nam omnis inclinatio hominis sivè innata, sivè elicita fundatur, sivè in natura superiori, quæ est gratia, sivè in ejus natura. Minor verò probatur: tum à paritate: nam in justo, quia omnis ejus inclinatio radicatur, sivè actualiter, sive habitualiter in natura divina participata, ordinatur ad bonum ipsius naturæ divinæ, prout est in seipsa: ergo cùm omnis inclinatio peccatoris fundetur in aliqua natura, & non fundetur in gratia, pariter debet ordinari in bonum suiipsius. Tum etiam: nam nulla inclinatio instituta est propter se, sed propter naturam, cujus est inclinatio, aliàs natura ultimatè ordinaretur ad suam inclinationem: ergo omnis inclinatio radicata in aliqua natura ordinatur ad bonum proprium talis naturæ.

Explicantur hæc omnia: nam homo secundùm propriam naturam, etiam dum est in peccato mortali, non solùm est perfectibilis à bono delectabili ratione partis sensitivæ, sed etiam est perfectibilis ratione partis rationalis à bono honesto, à bono supernaturali, & à bono divino: ergo omnis inclinatio ad prædicta bona vel ultimatè sistit in bono proprio, vel una cum bono proprio ordinantur ad bonum divinum. Jam sic; sed semel quòd connotet carentiam gratiæ, nequit ordinari ad bonum divinum: oportet ergo, quod sistat in bono proprio, tanquàm in ultimo fine.

112 Neque effugies vim hujus rationis, si dicas *primò*, inclinationem fundatam in natura humana solùm esse ad bonum honestum: nam bonum inhonestum, & consequenter vitia, & peccata sunt contra ejus inclinationem.

Non (inquam) effugies: Nam aliud est loqui de inclinatione naturali, & indita ab Authore naturæ; aliud est loqui de inclinatione elicita, & fundata in aliqua apprehensione erronea: item aliud est loqui de inclinatione, quæ consequitur esse naturale, prout est à Deo; aliud est loqui de inclinatione, quæ fundatur in natura prout est defectibilis, & dicit potentiam peccandi; sed licèt virtutes, & bonum honestum sint juxta inclinationem naturæ primo modo, etiam vitia & peccata sunt juxta inclinationem naturæ posteriori modo: ergo etiam hæc ordinantur ad bonum proprium sub ratione *boni proprii* saltem in apprehensione.

113 Nec effugies vim ejusdem rationis, si dicas *secundò*, actus supernaturales non esse inclinationes ipsius naturæ, & hac ratione non debere ordinari ad bonum proprium peccatoris.

Nec per hoc effugies: Nam dum homo diligit bona supernaturalia, & divina, vel diligit ea amore concupiscentiæ, vel amore amicitiæ? Si dicas secundum: ergo est amor Dei per charitatem, quæ non habet locum in peccatore. Si dicas primum: ergo est in ordine ad bonum proprium. *Adde*: Nam homo non solùm est perfectibilis per bona naturalia, sed etiam per bona divina & supernaturalia, non solùm secundùm potentiam naturalem, sed etiam secundum potentiam obedientialem: ergo dum appetit prædicta bona, appetit ea, ut perfectiva suæ naturæ; sed eo ipso, quod connotent privationem gratiæ, non possunt ordinari ulterius ad Deum, tanquàm ad ultimum finem: ergo sistunt in bono proprio perfectivo ipsius naturæ tanquàm in ultimo fine. Et hinc oritur differentia inter justum, & peccatorem, dum eliciunt prædictos actus supernaturales: nam in justo, quamvis ordinentur proximè ad perficiendam ejus naturam, ultimatè ordinantur per superiorem naturam, idest per gratiam, media charitate ad Deum, ut ultimum finem; in peccatore autem contrarium evenit; & ita necesse est, quòd sistant in bono proprio.

§. IV.

Argumenta contra præcipuam assertionem.

114 Arguitur *primò*: Nam bonum in sua latitudine, quam diximus, est bonum abstractum à bono creato, & increato; sed juxta sententiam Patrum finis ultimus peccatoris est bonum determinate creatum: ergo finis ultimus peccatoris non est bonum proprium ipsius in latitudine, quam diximus. Minor probatur: nam D. Thomas quæst. 28. *de Verit*, art. 2. in corp. ait: *Quicumque in re temporali finem sibi constituit, quod facit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipso quantum ad affectum suum præponit creaturam creatori, diligens plus creaturam, quàm creatorem: finis enim est, quod maximè diligitur*. In quo imitatus est modum loquendi aliorum Patrum dicentium peccatorem per peccatum mortale Deum finem verum ultimum deserere, & avertendo se ab illo incommutabili bono constituere sibi ultimum finem in creatura, seu in bono commutabili.

Et confirmatur: Nam finis ultimus peccatoris debet constitui in aliquo opposito fini, justi, & irreferibili in bonum divinum, sed bonum abstrahens à bono creato, & divino non est hujusmodi, ut ex se liquet: ergo ultimus finis peccatoris non potest consistere in bono in ea latitudine, quam diximus.

Ad argumentum respondetur, concedendo majorem,

rem, & negando minorem. Et ad ejus probationem dicendum est, D. Thomam cum aliis Patribus tantùm intendere, quòd peccator, dum actu peccat mortaliter, constituit suum finem in objecto peccaminoso, quod est bonum commutabile & creatum; & hoc verissimum est; non verò sensum illius esse finem ultimum simpliciter, seu adæquatum peccatoris esse prædictum objectum; cum plura alia objecta diligat absque ulla ordinatione ad illud, ut dum elicit plures actus bonos moraliter, & supernaturales. *Vel potest dici*, D. Thomam, & alios Patres, dum ajunt constituere finem ultimum in bono commutabili, non loqui de fine absolutè ultimo, sed cum addito, idest prout est ratio avertendi à Deo fine ultimo supernaturali, quo pacto est finis ultimus secundum quid, & ut *quo*, qui ulterius in bonum proprium in tota sua latitudine ordinatur; & hoc modo determinatè convenit bono creato, & non bono creato in tota sua latitudine, sed præcisè bono creato mortaliter peccaminoso.

Per quod constat ad confirmationem: Nam de ratione finis ultimi simpliciter peccatoris non est, quòd opponatur secundùm se Deo ultimo fini justi, sed sufficit, quòd connotet aliquid, quod afferat secum privationem gratiæ, scilicet peccatum mortale: nam per hanc tantum conotationem bonum proprium peccatoris efficitur finis absolute ultimus illius, & per illam distinguitur à fine ultimo justi, in quo ratione charitatis bonum proprium illius ordinatur ulterius ad Deum, vel actualiter, ut in actibus bonis, vel habitualiter, ut in actibus venialiter peccaminosis.

115 Arguitur *secundò*: Nam in præsenti solùm quærimus finem ultimum peccatoris in particulari, prout contra distinguitur à fine ultimo justi; sed bonum proprium in latitudine, quam diximus, potius constituit finem ultimum in communi, in quo justus, & peccator conveniunt, quam finem ultimum in particulari, per quem peccator à justo distinguitur: ergo finis ultimus peccatoris non consistit in bono proprio ipsius in prædicta latitudine. Minor probatur: nam bonum proprium in præfata latitudine est bonum satiativum voluntatis; sed hoc est ultimus finis in communi: ergo bonum proprium in ea latitudine, quam diximus, coincidit cum fine ultimo in communi.

Et confirmatur *primò*: Nam propterea finis ultimus peccatoris non est bonum proprium determinatum, quia non est bonum adæquatum & plenè satiativum voluntatis; sed ex hoc sequitur, quòd neque bonum proprium in ea latitudine, quam diximus, sit ejus finis ultimus simpliciter: ergo. Minor probatur: nam bonum adæquatum, & plenè satiativum voluntatis est præcisè objectum adæquatum specificativū: sed bonum specificativum adæquatum voluntatis non est bonum in ea latitudine, quam diximus, aliàs adhuc elevata per charitatem non posset extra tale bonum aliquid attingere: ergo.

Adde: Nam bonum proprium in communitate, qua loquimur, vel est adæquatum voluntatis secundùm totam suam latitudinem extensivam, vel secundùm latitudinem intensivam? Si dicatur primum: ergo coincidit cum objecto specificativo, ac proinde elevata per charitatem non potest aliud bonum attingere. Si dicatur secundum: ergo solùm bonum determinatè naturale est finis ultimus peccatoris.

Et confirmatur *secundò*: Nam ex nostra doctrina sequitur, finem ultimum justi esse bonum sub ratione *boni proprii*: ergo non distingueretur à fine peccatoris. Sequela probatur: Tum quia de ratione ultimi finis est, quod sit plenè satiativus; sed non est plenè satiativus nisi sub ratione *boni proprii*: ergo bonum, quod est finis ultimus justi, esset sub ratione *boni proprii*. Tum etiam: nam nullus est appetitus, qui non tendat in id, quod est conveniens appetenti: ergo terminatur ad illud sub ratione *boni proprii*.

116 Respondetur: supponendo, finem ultimum justi communissimè acceptum esse valde diversum à fine ultimo peccatoris communiter accepto, & esse distinctum à fine ultimo illius in particulari. Nam in primis finis ultimus peccatoris in communi excludit Deum, prout est objectum charitatis, idest in se ipso, & finis communissimè acceptus justi includit Deum; ac proinde beatitudo in communi, in qua consistit finis ultimus in communi, amplior est in justo, quàm in peccatore, ut ex dictis liquet: deinde cùm finis ultimus justi in particulari sit Deus, prout eminenter continet omnia bona, à quibus abstrahit beatitudo in communi, planè infertur, finem ultimum justi in communi esse diversum ab ejus fine ultimo in particulari. At finis ultimus in communi peccatoris reipsà coincidit cum ejus fine ultimo in particulari: quia ex una parte finis ejus ultimus in communi est beatitudo in communi, prout excludit Deum, quatenus est bonum in seipso, & importat privationem gratiæ; & ex alia bonum proprium in latitudine, qua loquimur, & prout in eo constituimus rationem finis ultimi illius, etiam connotat privationem gratiæ, ratione cujus constituitur in ratione finis ultimi in particulari. Unde non erit mirum, quòd finis ultimus in particulari coincidat in peccatore cum ejus fine ultimo in communi. Sed nullatenus potest inferri, quòd finis ultimus peccatoris sivè in communi, sivè in particulari coincidat cum fine ultimo justi, sivè in communi, sivè in particuiari propter superius dicta.

Ad primam confirmationem respondetur, quòd licèt bonum proprium in latitudine, quam diximus, non sit objectum specificativum adæquatum, & plenè satiativum voluntatis, si consideretur secundùm se; est tamen objectum adæquatum & plenè satiativum illius, si connotet privationem gratiæ, ut contingit in peccatore. ¶ Per quod constat ad additamentum ejusdem confirmationis: Nam ex proximè dictis satis liquet, in qua latitudine debet sumi voluntas, prout quærimus bonum adæquatum quod sit finis ultimus illius, dum est in peccato mortali: nam neque sumitur secundùm latitudinem præcisè intensivam, seu naturalem neque secundùm totam latitudinem, quam habet secundùm se, sed secundùm latitudinem extensivam cum addito, nempe prout connotat privationem alterius naturæ superioris scilicet gratiæ, & hoc modo bonum proprium, neque coincidit cum objecto præcisè naturali, neque coincidit cum objecto absolutè adæquato voluntatis.

Ad secundam confirmationem respondetur, permisso antecedenti, negando consequentiam. Quia Deus, prout est objectum charitatis, includeretur in bono proprio justi, & non in bono proprio peccatoris; & ita sufficiens distinctio daretur adhuc ratio *proprii boni* inter finem ultimum justi, & finem ultimum peccatoris. Diximus *permisso antecedenti*: quia reverà negandum est: eò quòd voluntas charitate affecta *non quærit quæ sua sunt*, ut inquit Apost. sed quæ sunt Dei, itant Deum respiciat ut finem *cui*, & *cujus gratia*: quod est sufficiens signum. quod non quærit Deum ut perfectivum propriæ naturæ, sed principaliter propter seipsum, & ut est propria perfectio in seipso, ad quem ordinat omnes suos affectus.

117 Arguitur *ultimò*: Nam si finis ultimus peccatoris esset bonum proprium sub ratione *boni proprii* sequeretur quòd idem sit finis hominis existentis in peccato mortali ac hominis in puris naturalibus constituti & sine peccato; consequens videtur falsum: ergo finis ultimus peccatoris non est bonum proprium in latitudine, quam diximus. Major patet: nam finis ultimus hominis constituti in puris naturalibus etiam est bonum proprium, prout abstrahit à bono ordinato, & inordinato. Minor autem probatur: nam finis ultimus peccatoris est bonum proprium, prout connotat carentiam gratiæ per modum privationis; finis ultimus hominis in puris naturalibus constituti est bonum proprium, prout connotat eandem carentiam per modum negationis: ergo utriusque non est idem finis ultimus ad minùs formaliter.

Respondetur, finem ultimum utriusque non esse eundem nec formaliter, nec materialiter. Non primo modo, propter rationem in argumento tactam. Nec posteriori modo: quia ad finem ultimum materialem peccatoris elevati pertinet tanquàm bonum inadæquatum bonum supernaturale, & divinum, secus verò ad finem ultimum materialem hominis in puris constituti, sed finis ejus adæquatus materialis est bonum tantùm naturale. ¶ Ex dictis in toto hoc dubio jam satis patet solutio ad primam confirmationem adductam num. 100. Nam hinc sequitur, objectum moraliter bonum neque esse finem ultimum simpliciter peccatoris, aut actus moraliter boni, neque prædictum actum esse peccaminosum: non primum, quia hujusmodi objectum diligitur à peccatore, ut pars boni proprii: nec secun-

dum, quia ad hoc erat necesse, quòd hujusmodi objectum diligeretur ab eo cum intentione positiva præferendi illud Deo; quod non facit, nisi dum elicit aliquod opus mortaliter peccaminosum; neque per actum moraliter bonum intendit positivè privationem gratiæ, sed tantùm bonum proprium, quod secundùm se indifferens est ad ulteriorem relationem ad Deum; & si illam non dicit, est, quia supponit impedimentum ex vi peccati mortalis jam existentis.

DUBIUM VII.

Quisnam sit finis ultimus justi quoad actum venialiter peccaminosum?

Supponimus, objectum peccati venialis in justo non esse finem simpliciter & positivè ultimum, non solùm ipsius justi, verùm nec ipsius actus venialiter peccaminosi. Tum quia licèt permittamus, objectum illius non ordinari ad ulteriorem finem; omnia tamen non ordinantur ad ipsum; sed de ratione finis positivè & simpliciter ultimi est, quòd omnia ordinentur ad illum: ergo objectum inordinatum peccati venialis in justo non est ejus finis positivè & simpliciter ultimus. Tum etiam: nam Deus est finis simpliciter, & positivè ultimus justi: ergo objectum peccati venialis in eo nequit esse finis positivè, & simpliciter ultimus illius; aliàs justus, dum habet aliquod peccatum veniale, haberet duos fines simpliciter, & positivè ultimos saltem habitualiter. Difficultas tamen est, an objectum inordinatum peccati venialis sit in justo ultimus finis negativè, vel in quo sita sit ratio ultimi finis illius tàm positivè, quàm negativè. Tria sunt de quibus potest dubitari, videlicet objectum peccati venialis quoad rationem finis illius negativè, bonum proprium, & Deus.

§. I.

Assertio prima.

118 Dicendum est *primò*, objectum inordinatum peccati venialis in justo non esse finem ejus ultimum adhuc negativè, neque bonum proprium ipsius justi, sed Deum esse finem ejus ultimum simpliciter tàm positivè, quàm negativè. Hæc assertio quoad omnes suas partes est communis Thomistarum, eamque sequuntur plures extra Scholam D. Thomæ. Et deducitur apertè ex ipso Angelico Magistro: nam infrà q. 88. art. 3. ait: *Ille, qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens*. Et q. 89. art. 1. ad 3. *In peccato veniali non adhæret bono creaturæ tanquàm fini ultimò*. Idem docet aliis in locis, quæ referunt N. Salm. in præf. disp. 4. num. 96.

Et quoad primam partem probatur: Nam de ratione finis ultimi negativè est, quòd non ordinetur ad alium, sivè actualiter, sivè habitualiter, sed objectum inordinatum peccati venialis ordinatur ad alium finem tàm actualiter, quàm habitualiter: ergo nequit esse finis ultimus negativè. Major continet definitionem finis ultimi negativè. Minor verò probatur: nam in primis ordinatur ad bonum proprium actualiter sicut in peccatore. Deinde ordinatur ad Deum habitualiter, ut infrà videbimus: ergo objectum peccati venialis in justo non est ejus finis ultimus negativè.

Et confirmatur ex præcipua differentia quæ assignatur à D. Thom. infrà q. 88. art. 1. inter peccatum veniale, & mortale; & sita est in eo, quòd peccatum mortale ponit deordinationem circa ultimum finem; veniale verò circa ea quæ sunt ad finem, servato ordine finis: ergo vel peccatum veniale non distinguitur à mortali; vel afferendum est, quòd objectum peccati venialis non est finis ultimus negative.

119 Quoad secundam etiam probatur. Nam bonum proprium in justo ordinatur ad Deum per charitatem, sicut totum suppositum: ergo nequit esse finis ultimus sive positivè sive negativè peccati venialis. ¶ Dices: bonum proprium adæquatè sumptum non ordinari ad Deum, quia includit aliquam partem, quæ est irreferibilis ad Deum, videlicet bonum inordinatum, quod est objectum peccati venialis. Sed hæc evasio impugnatur probando tertiam partem conclusionis.

120 Quoad tertiam partem probatur assertio *primò* ex D. Thoma q. 7. *de Malo* art. 1. ad 4. ubi ait: *Dicendum, quòd ille, qui peccat venialiter, non fruitur creatura; refert enim eam habitualiter in Deum, licèt non actu*: idem tradit in 1. dist. 1. q. 3. art. unic. ad 4. & 2. 2. q. 24. art. 10. ad 2.

Probatur *secundò* per exclusionem aliorum modorum dicendi: Nam finis ultimus justi quoad peccatum veniale non consistit in objecto ejus inordinato, ut suprà probatum est, neque in bono proprio; sed nihil aliud restat, nisi Deus: ergo Deus, est finis ultimus simpliciter injusto quoad peccatum veniale.

Probatur ratione *tertiò*: Nam finis ultimus tàm positivè, quàm negativè peccati venialis in justo est ille ad quem peccatum veniale ultimatè ordinatur saltem habitualiter; sed peccatum veniale in justo ordinatur ultimatè ad Deum habitualiter: ergo est finis illius ultimus tàm positivè, quàm negativè. Minor probatur: Tum ex D. Thoma locis suprà relatis: Tum etiam: nam Deus media charitate subiicit sibi peccatum veniale; cùm justus, adhuc dum peccat venialiter, sit dispositus per charitatem ad omittendum talem actum, si ejus omissio esset necessaria ad conservationem charitatis; sed idem est, peccatum veniale subiici Deo, ac referri in illum saltem habitualiter: ergo in justo peccatum veniale ordinatur ultimatè ad Deum saltem habitualiter.

Et confirmatur: Nam de ratione finis simpliciter ultimi est, quòd plenè dominetur voluntati, ita ut omnes ejus affectus tàm actuales, quàm habituales sibi subordinet, & subjiciat; sed Deus est finis absolutè ultimus justi tàm negativè, quam positivè, ut Adversarii concedunt: ergo affectus peccati venialis in justo refertur ad Deum saltem habitualiter. Neque hic potest dari locus recurrendi ad finem absolutè ultimum negativè, propter dicta num. 88.

§. II.

Assertio secunda pro majori explicatione dubii.

121 Dicendum est *secundò*, peccatum veniale non referri ad Deum actualiter. Hæc assertio procedit contra Joannem à Sancto Thoma, Serram, & alios quos refert, & sequitur Carrasco in præf. dub. 3. num. 81. Assertio verò nostra est communis Theologorum. Eamque expresse docet D Thomas locis suprà citatis, in quibus adeò perspicuè, & distinctè eam tradit, ut omnis eorum expositio sit sinistra & distorta. Prima est Joannis à Sancto Thoma relati à Carrasco: qui ait, Div. Thomam non fuisse solicitum in investigando peccato veniali relationem actualem, sivè formalem, sivè virtualem ad Deum, sed solùm habitualem, quia studium illius fuit quærere quod peccatum veniale, nec tollit, nec ponit ultimum finem. ¶ Sed hæc evasio sponte sua ruit: Quia aliquam allusionem haberet, nisi D. Thomas disertis verbis traderet, quòd peccatum veniale non refertur ad Deum actu, sed tantùm habitu. ¶ *Secunda est*: Quod peccatum veniale potest considerari dupliciter, videlicet quatenus positivè est offensa Dei, & quatenus non excludit à Deo rationem ultimi finis: primo modo non refertur actu ad Deum, bene verò posteriori. ¶ Sed hæc evasio statim etiam cadit. Ex eo quòd in peccato veniali idem formalissimè sunt esse offensam Dei levem, & non excludere à Deo rationem ultimi finis: ergo si secundùm primam rationem non refertur actualiter ad Deum, nec secundùm posteriorem.

122 Et probatur ratione: Nam si peccatum veniale ordinaretur actualiter ad Deum, ipse Deus in genere causæ finalis moveret actu ad committendum peccatum veniale; sed hoc repugnat: ergo peccatum veniale non refertur actualiter ad Deum. Sequela constat: nam actus eo modo ordinatur ad finem, quo finis terminat illum; & eo modo terminat, quo movet. Minor verò probatur: Tum, quia nullus finis potest movere actu ad diligendum aliquod objectum, quod actu non conducit ad eum; sed peccatum veniale actu non conducit ad Deum, ut ex se liquet: ergo nequit actu movere ad peccatum veniale in genere causæ finalis. Tum etiam: nam si moveret

veret actu in genere causæ finalis, etiam moveret actu in genere causæ efficientis, cùm Deus in genere causæ finalis non habeat in ordine ad aliquem actum majorem influxum, quàm in genere causæ efficientis; sed Deus in genere causæ efficientis nequit influere actu in peccatum veniale: ergo nec in genere causæ finalis.

Et confirmatur: Nam habitus charitatis est conversio totalis ad Deum, tanquam ad ultimum finem: ergo eo modo Deus influit & movet in genere causæ finalis, quo charitas influit, movet, seu imperat; sed charitas non imperat actualiter peccatum veniale, aliàs esset meritorium vitæ æternæ: ergo nec Deus movet actualiter ad peccatum veniale.

Hac ratione cum confirmatione benè perpensa refellitur evasio secunda Adversariorum suprà relata: nam in peccato veniali ut *tali* nequit præscindi ratio non excludendi à Deo rationem ultimi finis, à ratione offensæ Dei, ut concedunt præfati Authores, sed Deus non movet actualiter ad peccatum veniale, quatenus est Dei offensa: ergo nec quatenus non excludit à Deo rationem ultimi finis.

123 Sed respondent, hoc tantùm probare, Deum non movere positivè actualiter ad peccatum veniale, benè verò actualiter negative: qui influxus in eo consistit, quòd justus, dum peccat venialiter, intendit ab eo non averti, nec ejus amicitiam dissolvere; quinimmò est paratus, ut si à Deo sine ultimo averteret, ejusque amicitiam dissolveret, non peccaret: Et hoc est influere actualiter negative, idest per modum finis non ablati seu exclusi, & peccatum conducere actualiter negativè ad Deum.

Sed contrà est: nam peccatum veniale sub expressione *offensæ levis* etiam conducit negativè modo explicato ad Deum; & tamen, prout est offensa Dei, non ordinatur actu adhuc negativè ad Deum, ut liquet ex solutione tradita ab Adversariis, & nuper insinuata: ergo. *Adde*: Nam per hoc quod dicitur, Deum influere actualiter negative, idest per modum finis non ablati, vel datur intelligi quòd prædictus influxus reverà sit negativus, vel quòd sit positivus, descendens tamen à Deo sumpto negative, hoc est per modum ultimi finis non ablari, seu non exclusi? Si dicatur primum: ergo potius debet dici *carentia influxus actualis*, quàm influxus actualis. Si dicatur secundùm: ergo est, quia justus habet in omni peccato veniali positivam intentionem non derelinquendi Deum; sed hoc est falsum saltèm in peccato veniali ex genere suo levi, ad quod perpetrandum persæpè omninò præscindit ab eo, quòd excludat, vel non excludat à Deo rationem ultimi finis, & solùm attendit ad munera ipsius objecti dilecti: ergo nullo modo influit positivè.

124 Ex quibus infertur, peccatum veniale in justo solùm dicere relationem habitualem ad Deum ultimum finem. Sed difficile est explicare, in quo modus prædictæ relationis consistat. Primus modus dicendi est, peccatum veniale in justo referri in Deum habitualiter, quia non destruit habitum charitatis, qui ex natura sua est efficax ad referendum omnia in Deum etiam peccatum veniale, si esset in ipsum referibile: & si defactò illud non refert, non est ex defectu charitatis, sed ex eo quòd tale peccatum est incapax hujus relationis. Ita Cajet. 2. 2. quæst. 24. artic. 10. §. *Ad hoc dicitur*, quem sequuntur plures Thomistæ. ¶ Sed hic modus videtur insufficiens: quia ex illo sequitur, peccatum veniale nullo modo referri in Deum per habitum charitatis, sed solùm compati cum illo. ¶ Secundus modus dicendi est, peccatum veniale referri habitualiter, quia refertur ad bonum proprium, & hoc per charitatem est habitualiter ad Deum. Ita Medina, Alvarez, & alii. ¶ Hic etiam modus est insufficiens: quia ad hoc oportebat, quòd bonum proprium adæquatè sumptum ordinaretur habitualiter ad Deum; sed ita non est: siquidem includit objectum inordinatum ipsius peccati, quod non est magis ordinabile in Deum, quàm ipsum peccatum: ergo prædictus modus non satis explicat relationem habitualem peccati venialis in Deum.

125 Legitimus ergo modus dicendi est, relationem habitualem peccati venialis in Deum consistere in eo, quòd indirectè, & permissivè subiicitur charitati: quia in potestate charitatis est illud prohibere, ne fiat, & defactò prohiberet, si ejus fini adversaretur: & hæc potestas est quidam modus subjectionis, relationis, & dominii indirecti. Qui enim habet potestatem impediendi aliquid, ne fiat, quamvis defacto non impediat, censetur habere dominium supra illud; potestque tale dominium exercere non movendo, aut imperando ut fiat, sed prohibendo, ne fiat, & imperando ejus omissionem. Ita N. Salmanr. in præsent. disput. 4. num. 82.

126 Sed obiicies: Nam ex hoc modo dicendi sequitur, justum non solùm peccata venialia, sed etiam mortalia referre habitualiter in Deum: quia charitas imperat horum omissionem, in Deumque ordinat. ¶ Respondetur, quòd, ut aliquid denominetur *relatum habitualiter in Deum per charitatem*, necesse est, quòd charitati coexistat: si autem ipsi non coexistit, suspenditur talis denominatio ex defectu materiæ capacis. Unde cùm peccata mortalia non coexistant charitati, nequeunt denominari ab ea *relata in Deum*. Econtrà verò, quia eorum omissio potest illi coexistere, ab eaque imperari, possunt ordinari in Deum; idemque dicendum est de peccatis venialibus proportione servata.

§. III.

Sententia primæ assertioni opposita.

127 Contra primam conclusionem sentiunt Suarez in præf. disp. 3. sect. 4. Vazquez disp. 5. cap. 2. Salas disp. 8. sect. 4. & alii. Et arguitur *primò*: Nam qui peccat venialiter, fruitur creatura illa, circa quam peccat; sed fruitio est tantùm respectu ultimi finis, ut docet D. Thomas infra quæst. 11. art. 3. ergo omnis peccans venialiter constituit ultimum finem in creatura, quam inordinatè diligit. Major probatur ex Div. August. lib. 83. Quæstin. quæst. 30. ubi ait, omnem humanam perversitatem in eo consistere, quòd homo utatur fruendis, nempe Deo, & fruatur utendis, scilicet creaturis; sed perversitas peccati venialis non consistit in usu fruendorum, aliàs non esset peccatum veniale, sed mortale: ergo consistit in fruitione utendorum.

Et confirmatur: Nam inter fruitionem, & usum non datur medium, juxta illud August. *Omnis, qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens*; sed peccatum veniale non consistit in usu creaturarum: quia usus creaturarum nullam deordinationem dicit: ergo debet consistere in earum fruitione.

Ad argumentum respondetur, negando majorem: Nam juxta D. Thomam infra quæst. 88. art. 1. *qui venialiter peccat, inhæret bono, non ut fruens, sed ut utens*. Idem tradit quæst. 7. *de malo* art. 1. ad 4. Et ad 2o argument. respondet, D. August. loqui de perversitate, quæ est perfectum malum culpæ, seu peccatum mortale.

Ad confirmationem respondetur, negando majorem: Quia inter fruitionem, & bonum usum ponit D. August. usum illicitum, quem *abusum* appellat lib. *de Doct. Christiana* cap. 4. unde, propriè loquendo peccatum veniale non consistit in fruitione creaturarum, sed in malo usu earum, qui largè, & impropriè dicitur *fruitio*; ut optimè explicat Bonav. in 2. dist. 32. art. 2. quæst. 1. ad 6.

128 Arguitur *secundò*: Nam cum justus peccat venialiter, objectum illius peccati non amat propter Deum: ergo amat illud propter se: ergo saltem ut ultimum finem negativè. Antecedens, in quo solùm est difficultas, probatur: nam alias peccaret propter Deum, cum quilibet peccet propter id, quo amat objectum inordinatum.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd licèt non debeat concedi absolutè objectum peccati venialis amari propter Deum influere actualiter in peccatum; potest tamen concedi, quod amatur propter Deum habitualiter, ut concedit D. Thomas 2. 2. quæst. 24. art. 10. ad 1. ubi ait: *Quod amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu*: Per quod denotatur, amorem Dei ratione sui dominii habitualis subiicere sibi, & Deo prædictum peccatum modo explicato per totum dubium. Sed hinc licèt inferri, justum peccare venialiter propter Deum, estò addatur particula *habitualiter*: quia semper supponit pro affectu peccaminoso, qui estò Deo subiiciatur, non tamen est propter Deum, sicut nec Deus movet, aut influit in illum.

129 Arguitur *tertiò*: Nam justus peccans venialiter de-

debet referri actualiter, vel formaliter, vel virtualiter ad aliquem finem ultimum, ultra quem non transeat, sed in eo ultimatè actualiter sistat; sed talis finis non potest esse Deus: ergo vel est objectum peccati venialis vel est bonum proprium. Minor constat ex dictis pro secunda assertione. Major verò probatur: nam peccatum veniale, maximè quando ex deliberatione fit, est verè, & propriè actio humana, sed omnis actio humana ordinatur actu ad ultimum finem, ut docet D. Thomas in præf. art. 6. ergo.

Respondetur, ex hoc argumento tantùm inferri, quòd datur in justo aliquis finis ultimus actualis præter Deum respectu peccati venialis, quod libenter concedimus: hic autem finis non est dicendus absolutè *ultimus* adhuc in ratione *finis actualis*, sed præcisè secundum quid, non quia ad ulteriorem finem ordinetur actualiter, sed quia ordinatur ad ulteriorem finem habitualiter. Et hoc sufficit, ut non sit finis absolutè ultimus actualis: nam de ratione finis absolutè ultimi actualis est, quòd nullo modo ad alium ordinetur, & omnia aliquo modo sive actualiter sive habitualiter ad ipsum ordinentur: cum ergo peccatum veniale, ejusque objectum, necnon bonum proprium ordinentur habitualiter in Deum, planum est, nihil extra Deum induere rationem finis ultimi actualis absolutè, sed tantùm secundum quid. Neque quærendus est in peccato veniali justi aliquis finis ultimus actualis simpliciter: quia hic non est Deus, ut supponitur; neque aliquid aliud, propter dicta. Neque oportet omnem actionem humanam referri actualiter ad finem ultimum in particulari, qui sit absolutè, & simpliciter talis. Cujus oppositum nullibi docet D. Thomas; quinimmò nostra doctrina est juxta mentem ipsius, ut colligitur ex testimoniis relatis à num. 118. ubi expressè docet, peccata venialia non referri actu, sed habitu in Deum; & perpetuò docet, Deum esse finem absolutè ultimum in particulari respectu justi.

Ex dictis toto hoc dubio constat solutio ad secundam confirmationem adductam num. 100. & quòd justus, dum peccat venialiter, non habet duos fines absolutè, & simpliciter ultimos.

§. IV.

Cuidam quæstiunculæ fit satis.

130 INquires: an quidquid homo vult, velit propter ultimum finem? Et sermo est de fine ultimo sive in communi, sive in particulari. ¶ Nota tamen, tripliciter posse agere hominem propter finem, vel formaliter, ut cum adest intentio expressa finis; vel habitualiter, ut cum in subjecto adest quædam habitualis dispositio, ratione cujus omnes ejus affectus subduntur fini ultimo modo explicato à num. 124. vel virtualiter, ut cum præcedens intentio manet in virtute & ratione hujus virtutis relictæ homo operatur, etiamsi tunc nihil cogitet de tali fine, vel quia objectum operationis ex sua natura independenter ab intentione operantis ordinatur ad finem, sicut pars ad totum, tunc enim ratione connexionis, etiamsi nulla intentio finis formaliter præcesserit, operans attingens formaliter objectum, attingit virtualiter finem.

Supponimus *primò*, hominem non semper operari formaliter propter ultimum finem, sive in communi, sive in particulari: quia nec datur semper expressa & formalis cognitio de illo, nec ejus formalem & expressam intentionem habet. ¶ Supponimus *secundò*, omnem ejus operationem ordinari saltem habitualiter ad ultimum finem tàm in communi, quàm in particulari propter superiùs dicta. Quibus prænotatis, & suppositis.

131 Respondetur interrogationi *primò*, hominem in omni sua operatione humana agere propter finem in communi, saltem virtualiter, utroque modo sumptum. Et quoad priorem partem probatur: Nam tunc homo operatur propter finem ultimum virtualiter primo modo, quando præcessit intentio formalis illius in aliqua virtute, & ratione illius operatur; sed omnem actum voluntatis circa bonum particulare præcedit volitio formalis finis in communi, quæ remanet in aliqua virtute: ergo operatur saltem virtualiter propter ultimum finem in communi. Minor probatur: Tum ex D. Thoma infra quæst. 9. art. 6. ad 3. ubi ait: *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, & sine hac universali motione homo non potest aliquid velle*: ergo ad volitionem cujuscumque boni particularis debet præcedere volitio formalis boni in communi. Tum etiam: Nam voluntas, quotiescumque operatur de novo debet à Deo reduci de potentia ad actum: ergo debet specialiter moveri à Deo ad aliquam volitionem, quæ maneat virtualiter in quacumque alia volitione, vel in virtute, cujus ipsa voluntas moveatur ad quamcumque aliam volitionem particularem; sed nulla aptior potest excogitari, quàm volitio objecti maximè proprii voluntatis, quod est bonum in communi: ergo. *Maximè*: Quia voluntas est necessitata quoad specificationem ad bonum in communi: ergo amor illius, semper præcedit omnes actus illius circa bona particularia. *Adde*: Nam voluntas prius operatur ut natura, quàm ut libertas, sicut prior est ut natura, quàm ut libertas, cum hæc formalitas fundetur in illa; sed ad nullum bonum in particulari voluntas ullo modo est necessitatata & consequenter, nec operatur ut natura; sed præcisè ad bonum in communi: ergo.

132 Quoad *secundam* verò partem etiam suadetur: nam quidquid homo appetit, vel appetit ut bonum adæquatum & plenè satiativum, vel ut pars illius? Si dicatur primum, ergo jam adest volitio formalis boni in communi, quod coincidit cum bono satiativo. Si dicatur secundùm: ergo amatur virtualiter propter bonum in communi, sicut pars propter totum.

133 Et si objicias *primò*, quòd voluntas est libera in omni sua operatione. Respondetur, quod respectu finis ultimi in communi est necessitata quoad specificationem. Ex quo sequitur, quòd potest non operari; ex suppositione tamen quòd operetur, debet operari in ordine ad illum.

Si verò objicias *secundò*, quòd homo operatur multoties sine cognitione ultimi finis. Respondetur, quòd nunquam operatur sine cognitione præcedenti ultimi finis in communi, quæ remanet virtualiter, dum appetit bona particularia. *Vel potest dici*, quod in ipsa cognitione boni particularis imbibitur virtualiter cognitio boni in communi; sicut in cognitione partis imbibitur cognitio totius.

Si tandem obiicias, ex nostro modo dicendi sequi nullum dari actum otiosum: quia ordinatur ad debitum finem. Respondetur, actum otiosum illum esse, qui non ordinatur ad finem honestum: bonum autem in communi non est determinatè honestum, sed præscindit ab honesto, & inhonesto. Unde ex hac parte non repugnat actus otiosus.

134 Respondetur *secundò*, omnem actum peccatoris ordinari saltem virtualiter ad suum ultimum finem in particulari. Et ratio desumitur ex dictis: nam ultimus finis peccatoris in particulari est bonum proprium peccatoris sub ea latitudine, quam diximus dub. 6. ergo nullum bonum particulare diligit, nisi ut bonum inadæquatum & imperfectum; sed in bono inadæquato & imperfecto nequit non diligi bonum adæquatum saltem virtualiter; sicut nequit appeti pars, quin virtualiter appetatur totum: ergo peccator in omni sua operatione appetit saltem virtualiter suum ultimum finem in particulari.

135 Respondetur *tertiò*, justum non semper operari actu in ordine ad suum finem ultimum particularem. Hoc satis colligitur ex dictis in hoc dubio: nam actus venialiter peccaminosi non ordinantur ad Deum actualiter, seu virtualiter, sed tantùm habitualiter: ergo non semper operatur actualiter in ordine ad suum ultimum finem.

Ex his, & ex dictis dubio præcedenti plura inferuntur. Infertur enim *primò*; esse magnam differentiam inter actus honestos peccatoris, & peccata venialia insti: nam actus honesti peccatoris ordinantur saltem virtualiter ad finem ejus ultimum particularem, eò quod est bonum proprium prout abstrahit à bono honesto inordinato; sed cùm Deus sit finis ultimus particularis justi, nequit movere actualiter ad peccata venialia; ideoque nequeunt ordinari actualiter ad illum, sed tantùm habitualiter.

Infertur *secundò*, actus fidei, & spei in peccatore ordi-

ordinati saltem virtualiter ad suum finem ultimum particularem: siquidem ejus finis ultimus est bonum proprium prout abstrahit à bono creato, & increato; sed quamvis repugnet bonum increatum ordinari tanquam ad finem *cujus gratia* ad bonum creatum, non tamen repugnat ordinari, ut partem ad bonum proprium, prout abstrahit à bono creato, & increato, & ad bonum creatum tanquàm ad finem *cui*, scilicet ad ipsum peccatorem: ergo actus fidei, & spei in peccatore ordinantur actualiter ad finem ultimum particularem ipsius.

136 Infertur *tertiò*, quòd licèt omnes actus hominis justi, qui ordinantur actualiter ad suum ultimum finem particularem, recipiant ex tali fine aliquam bonitatem moralem, præter illam quam habent ex suis objectis proximis; actus verò peccatoris ex fine ultimo particulari nullam specialem bonitatem, aut malitiam recipiunt. Ratio est: quia finis ultimus in particulari justi est determinatè honestus; sed finis honestus tribuit bonitatem moralem actui ad ipsum actualiter ordinato: ergo actus justi ordinati actualiter ad suum ultimum finem particularem recipiunt specialem bonitatem ex eo. Econversò finis ultimus particularis peccatoris abstrahit ab honesto, & inhonesto: ergo secundùm se non tribuit actui bonitatem, vel malitiam, sed tantùm illam habet, quam tribuit ei objectum proximum, vel alia circumstantia diversa ab ultimo fine.

Infertur *ultimò*, quòd nec peccator, dum operatur benè moraliter habet duos fines ultimos totales, nec justus dum peccat venialiter. Prima pars suadetur: nam objecta honesta amantur à peccatore, ut bona inadæquata, & ut partes boni proprii illius in tota sua latitudine, in quo consistit ultimus finis simpliciter peccatoris: ergo dum operatur benè moraliter ex vi hujus non habet duos fines totales. Secunda pars etiam ostenditur: nam actus venialiter peccaminosus in justo ordinatur saltem habitualiter ad Deum tanquam ad ultimum finem: ergo nullus alius finis ultimus simpliciter datur respectu justi.

137 Sed dices: Omnes actus peccatoris quoad entitatem dependent à Deo, ut à causa prima: ergo etiam, ut ab ultimo fine. Respondetur, finem ultimum alicujus illum tantùm esse, qui intenditur ab operante ex directione propria: si enim ex directione propria unum intendit, & alium ex directione aliena, non est inconveniens, quòd unus sit finis ultimus ejusdem actus respectu unius; & alius respectu alterius: Et hoc modo contingit in omnibus actibus, sivè bonis, sivè malis peccatoris: quia ex directione Dei ordinantur ad ipsum, secundùm illam formalitatem quæ à Deo causatur: ex directione tamen ipsius peccatoris ordinantur ad bonum proprium. Et ita ipse Deus finis ultimus prædictorum ex intentione ipsius Dei, sed ex intentione ipsius peccatoris erit bonum proprium. Idemque dicendum est de ipsamet directione propria ipsius peccatoris prout correspondet Deo ut primæ causæ, & prout correspondet peccatori se moventi ad illam.

DISPUTATIO II.

De Beatitudine.

1 Finita disputatione de ultimo fine in communi; opus est, ut de ultimo fine vero sermo instituatur. Et ad hunc explicandum conducit præsens disputatio de beatitudine. Beatitudo tamen dividitur in naturalem, & supernaturalem: naturalis est, quæ viribus solius naturæ haberi potest: supernaturalis est, quæ haberi non potest viribus solius naturæ, nisi supperaddantur auxilia gratiæ. Utràque subdividitur in beatitudinem imperfectam seu incohatam, & propriam hujus vitæ, quæ potest dici beatitudo tantùm *secundum quid;* & in beatitudinem perfectam & consumatam, quæ pertinet ad statum patriæ. De his omnibus agendum est in hac disputatione. ¶ Nota tamen, beatitudinem posse sumi dupliciter: vel pro statu beatifico, quo pacto importat aggregatum omnium bonorum quæ ad ejus complementum requiruntur. In quo sensu plures accipiunt deffinitionem traditam à Boetio lib. 3. Consol. prosa 2. ubi ita eam diffinit: *Est status bonorum omnium aggregatione perfectus.* Vel pro forma, per quam homo essentialiter constituitur in prædicto statu, & à qua cœteræ perfectiones ejusdem status oriuntur. Et hæc est, de qua præcipuè agit hæc disputatio. Pro qua sit.

DUBIUM I.

An Beatitudo hominis perfecta seu patriæ consistat in aliqua operatione?

2 Ultra divisiones proximè recensitas beatitudinis, ulteriùs bipartiri potest in beatitudinem formalem, & objectivam. Objectiva est illa res, in cujus adeptione appetitus hominis perfectè satiatur & quiescit: formalis vero est adeptio & assequtio illius rei. Supponimus ergo beatitudinem objectivam patriæ consistere in solo bono increato, quia in hoc tantùm potest appetitus hominis quiescere. Difficultas tamen est, in quo prædicato divino consistat essentialiter beatitudo objectiva, an in sola essentia divina, ut virtualiter distincta ab attributis & relationibus; an in essentia cum attributis, & sine relationibus; vel tandem an in essentia cum attributis, & relationibus? Sed ad hanc difficultatem satis constat ex dictis tract. 2. disp. 4. num. 27. & tract. 3. disp. 1. num. 58. & fortè non nihil infrà inter disputandum dicemus. ¶ Plures autem sunt modi dicendi circa dubium in titulo propositum: Primus tenet, beatitudinem hominis consistere in increata Dei visione sibi unita. Ita Hugo de Sancto Victore tom. 3. tract. *de Sapientia animæ Christi:* quam opinionem quibusdam suo tempore placuisse testatur D. Bonaventura 3. dist. 14. art. 1. fuisseq; publicè defensatam Parisiis refert Greg. 3. dist. 7. q. 2. ¶ Secundus modus asserit consistere in operatione, ad quam intellectus beati merè passivè se habet illam præcisè recipiendo à Deo qui est unica & adæquata causa illius. Hic modus solet tribui Nominalibus, cui ex parte suffragantur Valentia in præf. disp. 1. quæst. 3. punct. 2. Vega lib. 6. in Tident. Ægidius lib. 10. *de Beat.* quæst. 1. art. 4. quatenus affirmant non repugnare hoc de potentia Dei absoluta. Sed uterque hic modus impugnabitur 3. part. tract. *de Scientia Christi.* ¶ Tertius modus docet, consistere in illapsu quodam speciali Dei in essentiam animæ, ex quo manet substantialiter sanctificata, & deificata. Hic communiter tribuitur Henrico Gandav. quodlib. 13. q. 12. ¶ Quartus defendit, consistere in habitu, & operatione, sed principaliùs in operatione. Ita Bonav. in 4. dist. 49. q. 1. ad ultimum. ¶ Quintus constituit beatitudinem animæ Christi in unione hypostatica. Ita Joannes Prud. tom. 1. tract. 3. disp. 1. & Ripalda, & hanc opinionem defensavit in Academia Complut. Illustrissimus Torre Ordinis B. Mariæ à Mercede teste Carrasco. ¶ Sextus, & ultimus modus dicendi affirmat, solùm consistere in operatione: & hunc modum sequuntur communiter Theologi.

§. I.

Prima resolutio.

3 Dicendum est *primò*, beatitudinem formalem patriæ non consistere in illapsu Dei speciali in essentiam animæ, vel in potentias ejus. Hæc assertio procedit contra tertium modum dicendi. Et probatur ex deffinitione Benedicti XII. in quadam Extravag. ubi dicit, animas esse beatas ex hoc ipso, quòd divinam essentiam vident, & perfruuntur.

Deinde probatur ratione: Nam beatitudo formalis, ut distincta, ab objectiva, debet consistere in illa unione, respectu cujus beatitudo objectiva se habet per modum finis, & objecti; sed Deus, qui est objectum beatitudinis, non exercet munus causæ obiectivæ, aut formalis in unione aliqua per illapsum, sivè hæc fiat ad animam, sivè fiat ad potentiam: ergo beatitudo formalis non consistit in aliquo illapsu. Major est certa: nam beatitudo in communi sensu Doctorum est ultimus finis hominis. Minor verò probatur: nam Deus non illabitur specialiter animæ, aut potentiis, nisi quatenus in eis producit gratiam consumatam, & lumen gloriæ cum unio-

unione essentiæ divinæ per modum *speciei*: illapsus enim Dei in animam, & potentias non fit, nisi in quantùm producit earum *esse*, vel aliquid aliud; & nihil aliud specialius potest excogitari ultra prædictos effectus; sed in omni illapsu Deus exercet præcisè rationem principii, seu causæ efficientis: ergo non exercet munus causæ objectivæ, aut finalis. Minor probatur ex generali ratione unionis per intimum illapsum, in qua Deus nequit uniri per modum formæ intrinsecæ, quia nequit ab imperfectionibus absolvi, ut alibi docuimus: ergo in unione per quemlibet illapsum solùm unitur Deus per modum causæ efficientis.

Explicatur hoc: Nam Deus non illabitur specialiter in animam, aut potentiam nisi per productionem prædictorum effectuum; sed beatitudo neque consistit in prædictis effectibus, ut ex resolutione sequenti constabit, neque in illapsu ex his sequuto: ergo in nullo illapsu potest consistere beatitudo. Minor quoad secundam partem in qua pro resolutione præsenti est difficultas, suadetur ex proximè dictis: quia Deus ex ratione illapsus tàm generalis, quàm specialis solùm unitur per modum causæ efficientis: alia enim quæcumque unio, etsi fit Dei immediatè, & per modum *speciei*, aut per modum *suppositi* per unionem hypostaticam tantùm se habet præsuppositivè, quibus suppositis alia quævis unio præter unionem in genere causæ efficientis repugnat ex pluribus imperfectionibus; sed beatitudo nequit consistere in unione Dei in genere causæ efficientis: ergo neque potest consistere in aliquo illapsu speciali. Minor probatur: nam beatitudo formalis consistit, juxta sententiam omnium Theologorum, in assequtione & possessione, qua beatus tenet & possidet Deum (quod est idem, ac respicere Deum in genere causæ objectivæ & finalis) sed unio, qua Deus unitur in genere causæ efficientis, potius Deus possidet beatum, quam beatus possideat Deum, ut ex se liquet: ergo.

4 Sed obiicies pro Henrico, *primò*: Nam beatitudo debet consistere in unione perfectissima animæ cum Deo; sed unio per illapsum est perfectior illa, quæ fit per operationem: ergo unio per specialem illapsum est beatitudo. Minor probatur: Tum quia utraque unio convenit in eo, quòd Deus unitur per suam substantiam, ut alibi diximus: & unio per illapsum distinguitur ab ea, quæ fit per operationem in eo, quòd hæc fit immediatè cum potentiis, & illa cum essentia animæ; sed perfectior est unio cum essentia animæ, quàm unio cum potentiis; siquidem illa est substantialis, & hæc accidentalis: ergo. Tum etiam: nam talis est unio, qualis est effectus, medio quo fit illapsus; sed gratia, maximè consumata, excedit in perfectione omnes effectus creatos, excepta unione hypostatica: ergo etiam unio per illapsum ad gratiam consequuta est perfectior unione per operationem.

Respondetur, negando majorem, aliàs in unione hypostatica consisteret beatitudo Christi. Beatitudo enim debet consistere in unione perfectissima non in *esse entis*, sed in ratione *assequtionis*; & hæc non est unio per illapsum, ut suprà probatum est.

5 Obiicies *secundò*: Nam beatitudo non est aliquid creatum: ergo consistit in unione per intimum illapsum. Antecedens Probatur: nam beatitudo est summum bonum; sed nulla res creata est hujusmodi: ergo non consistit in aliquo creato. ¶ Confirmatur *primò*: Nam beatitudo debet immediatè recipi in essentia animæ, quia perfectissima forma debet recipi in perfectissimo subjecto; sed anima solum est capax unionis per intimum illapsum, & nulla operatio potest in ea immediatè recipi: ergo beatitudo consistit in unione per illapsum. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam beatitudo est ultimus finis; sed solus Deus est ultimus finis: ergo.

Ad objectionem respondetur, ad rationem beatitudinis formalis sufficere, quòd sit summum bonum ut *quo*, hoc est quòd sit adeptio summi boni; & hoc pacto aliquid creatum potest esse summum bonum. ¶ Ad primam confirmationem respondetur; quòd beatitudo formalis non petit esse forma perfectissima in *esse entis*; sed præcisè in ratione *possessionis summi boni*, & ita non petit subjectum perfectissimum in *esse entis*; aliàs in gratia consisteret beatitudo. ¶ Ad *secundam* respondetur, quòd beatitudo hominis formalis non petit esse ultimus finis simpliciter, qui coincidit cum objectivo, sed tantùm secundum quid; & ut *quo* quatenus est possessio ultimi finis objectivi beatificantis, & hoc modo aliquid creatum, immò aliquod accidens potest esse ultimus finis hominis. Cum quo rectè cohæret, quòd Deus sit ultimus finis *qui*, & *quo* amoris amicitiæ, ut infrà dicemus, sed quatenus est finis hujus amoris, non est objectum in ratione beatificantis, sed prout est finis amoris concupiscentiæ.

§. II.

Secunda resolutio.

6 Dicendum est *secundò*, beatitudinem formalem non consistere in aliquo habitu, sivè recipiatur immediatè in essentia animæ, ut gratia sivè recipiatur in potentia, ut lumen gloriæ, & charitatis. Hæc assertio procedit contra quartum modum dicendi, deducitutque expressè ex Div. Thoma in præs. quæst. 3. art. 2. ubi affirmat consistere in operatione. Eamque tradit Arist. lect. 1. Ethic. cap. 6. apud D. Thomam lect. 9. ubi ait: *Diximus itaque felicitatem habitum non esse: in esset enim dormienti per vitam plantarum vita viventi, & in calamitatibus constituto.*

Et probatur ratione cuilibet habitui communi: Nam beatitudo formalis consistit in actuali adeptione objecti beatifici; sed nullum habitum homo consequitur objectum beatificum: siquidem est in potentia ad ejus adeptionem: ergo beatitudo formalis in nullo habitu consistit.

7 Respondebis, hac ratione probari tantùm, beatitudinem non consistere adæquatè in aliquo habitu, non tamen convinci non consistere in habitu unà cum operatione.

Contrà est: Nam habitus nullo modo est adeptio formalis objecti beatifici, sed tantùm est causa efficiens prædictæ adeptionis: ergo tantùm præsuppositivè se habet ad essentiam beatitudinis formalis. *Adde*: Nam in tantùm habitus pertineret ad essentiam beatitudinis, in quantùm est principium actus, per quem homo consequitur beatitudinem; sed ex hoc principio nullatenus infertur habitum esse de essentia beatitudinis, aliàs etiam potentia esset de ejus essentia: ergo.

Confirmatur: Nam habitus receptus in anima ordinatur ad dandam *esse* in linea supernaturali, & habitus receptus in potentia ordinatur ad operationem: ergo neque in gratia recepta in essentia animæ, neque in lumine gloriæ, & charitate receptis in potentiis potest consistere essentialiter beatitudo. Antecedens quoad utranque partem supponitur. Et consequentia quoad primam partem probatur: nam in quolibet ordine, sivè naturali, sivè supernaturali beatitudo supponit subjectum beatificabile constitutum in suo *esse* respectivè: siquidem prius est esse, quam beatum esse: ergo cùm gratia det *esse* supernaturale, nequit in ea consistere beatitudo. Quoad secundam partem etiam ostenditur: nam contra rationem beatitudinis formalis est, quòd ordinetur ad aliud, eò quòd est ultimus finis: ergo si habitus receptus in potentia ordinatur ad operationem nequit in eo consistere beatitudo, sed tantùm in operatione.

8 Arguitur *primò*: Nam beatitudo est maxima perfectio, quæ advenit subjecto beatificabili, sed operatio est imperfectior habitu: ergo non in operatione, sed in habitu consistit beatitudo. Minor probatur *primò*: Nam gratia excedit in perfectione quamlibet operationem, ut nunc supponitur. *Secundò*. Nam quilibet habitus producit principaliter, & tanquam causa æquivoca suam operationẽ; sed causa principalis æquivoca est perfectior sua operatione. *Tertiò*: Nam id, quod ex natura sua est permanens est perfectius eo, quod est transiens; sed habitus est permanens, & operatio transit: ergo habitus est perfectior sua operatione. *Quartò*. Nam habitus ad plura se extendit, quam actus: ergo est perfectior actu.

Ad hoc argumentum respondetur *primò*, quòd beatitudo debet consistere in ea perfectione, quæ est maxima in linea *assequtionis summi boni*, non verò requiritur, quòd sit maxima in *esse entis*. Operatio autem excedit omnem habitum, etiam gratiam habitualem in ratione *assequtionis summi boni*; & propterea non in habitu, sed in operatione debet consistere essentialiter beatitudo.

Respondetur *secundò*, concedendo majorem; & negan-

gando minorem universaliter intellectam. Ad *primam* probationem, concedendum est, quod gratia est simpliciter perfectior omni operatione, sed est specialis ratio pro ea, præter proximè datam, ut non possit in ea collocari essentia beatitudinis, videlicet, quia ordinatur ad dandum *esse* in linea supernaturali, & in qualibet linea prius est *esse*, quàm beatitudo. Ad *secundam* respondetur, quòd in operatione duplex datur formalitas, scilicet tendentia positiva ad objectum, & ratio ultimæ actualitatis. Habitus est causa univoca actus quoad primam formalitatem, quia sunt ejusdem speciei, & ita si actus est adæquatus habitui, hic non excedit actum, quoad prædictam formalitatem. Quoad secundam formalitatem habitus est causa æquivoca actus non principalis, sed instrumentalis, & hæc debet esse absolutè imperfectior actu. Unde actus adæquatus absolutè loquendo est perfectior habitu.

Ad *tertiam* respondetur, concedendo majorem, si cœtera sint patria; & negando majorem, si cœtera non sint patria, ut in præsenti contingit. Nam actus excedit habitum in actualitate, & hoc ratio est talis conditionis, ut ex vi illius actus evadat simpliciter perfectior habitu, quamvis habitus ratione permanentiæ sit actû perfectior secundum quid. *Maximè*: quia visio beatifica est æquè permanens ac lumen gloriæ, & ex hoc capite hæc probatio etiam deficit. ¶ Ad *quartam*, & ultimam probationem, respondetur, quòd actus adæquatus debet esse absolutè & simpliciter perfectior habitu, cui correspondet, quidquid sit de actu inadæquato. Unde si datur aliquis habitus, qui debeat unicam tantùm operationem, proculdubiò operatio excedit habitum in perfectione; & hoc modo est lumen gloriæ; & hac etiam ratione, collatis inter se visione beata, & lumine gloriæ, beatitudo potius debet consistere in visione, quam in lumine.

9 Arguitur *secundò*: Nam si beatitudo consisteret in operatione, homo esset causa illius; hoc non est dicendum: ergo non consistit in operatione, sed in habitu. Minor probatur: Tum quia homo non est causa suæ beatitudinis. Tum etiam: quia beatitudo est præmium, quod debet speciali modo conferri ab eo, apud quem meretur, & non ab ipso merente.

Respondetur, concedendo majorem, & negando minorem. Ad cujus primam probationem dicendum est, nullum esse inconveniens, in eo quòd homo virtute divina sit causa suæ beatitudinis, sicut nec in eo, quod in virtute Dei sit causa præmii. Et quamvis meritum procedat à merente in virtute Dei, est tamen specialis ratio; cur meritum dicatur procedere à merente, & præmium à præmiante. Nam, adhuc collata virtute Dei ad merendum, homo remanet liber ad merendum, & non merendum, & propterea solus ipse dicitur meriti. At posito lumine gloriæ manet homo omnino determinatus ad eliciendam visionem beatam, nec est in ejus potentia eam suspendere. Unde Deus, qui est causa unica luminis gloriæ, speciali titulo dicitur causa visionis, & beatitudinis, seu præmii.

Ex dictis infertur, beatitudinem formalem non consistere in unione essentiæ divinæ per modum *speciei*: Tum quia hæc unio est per modum actus primi per se subordinati ad unionem in actu secundo media visione beatifica. Tum etiam, quia unio per modum *speciei* non est per modum *assequutionis*; & unio, quæ fit per visionem, est per modum *assequutionis*.

§. III.

Tertia resolutio.

10 Dicendum est *tertiò*, unioni hypostaticæ non competere verum conceptum *beatitudinis formalis*. Hæc assertio est communis Theologorum contra modum quintum dicendi. Et potest suaderi pluribus rationibus. *Prima est*: Nam beatitudo formalis non consistit in unione Dei speciali per intimum illapsum, nec in unione essentiæ divinæ per modum *speciei*: ergo nec in unione hypostatica. Antecedens admittitur ab Adversariis. Et consequentia probatur: Tum quia sicut humanitas Christi media unione hypostatica tenet Deum, ut est summum bonum, etiam homo purus media gratia, & unione per modum *speciei* tenet Deum, ut est summum bonum; hoc non obstante beatitudo non consistit in unione speciali Dei per intimum illapsum, nec in unione per modum speciei: ergo nec in unione hypostatica. Tum etiam: quia in unione hypostatica non est aliqua specialis ratio, cur in ea debeat consistere verus conceptus beatitudinis respectu humanitatis Christi, & non in unione per intimum illapsum, aut in unione per modum *speciei*: ergo. Probatur antecedens: si enim aliqua esset, maximè summa ejus perfectio inter creatas; sed unio per specialem illapsum Dei media gratia habituali, maximè consumata, est absolute & simpliciter perfectior alia quacunque unione Dei respectu puri hominis, quin ob hoc in eo consistat beatitudo illius formalis: ergo non est specialis ratio pro unione hypostatica.

11 *Secunda est*: Nam unio hypostatica ordinatur ad dandum *esse* humanitati: ergo non potest in ea verificari conceptus proprius *beatitudinis formalis*. Antecedens constat. Et consequentia probatur: nam, ut suprà num. 7. probatum est, beatitudo supponit subjectum seu suppositum beatificabile, & in *esse* constitutum: ergo cùm unio hypostatica ordinetur ad constitutionem suppositi, & ad dandum *esse* humanitati, planum est, non consistere in ea beatitudinem formalem.

Neque excogitari potest huic rationi aliud effugium, nisi dicatur, quòd natura divina absque distinctione virtuali & dat *esse* humanitati, & beatificat illam, itaut in ea pro aliquo priori ex nostro imperfecto modo cognoscendi sit prior conceptus dandi *esse*, quàm conceptus *beatificandi*.

Sed hoc effugium futile est: Tum quia ex eo Authores contrarii dicunt, beatitudinem formalem humanitatis Christi consistere in unione hypostatica, quia per eam Christus sit Deus, vel possidet divinitatem: ergo beatitudo formalis illius vel non consistit absolutè in ea; vel consistit in ea, prout est unio naturæ divinæ sub munere dandi *esse*, & constituendi suppositum. Patet consequentia: quia sub hoc munere perfectissimè habet divinitatem. Tum etiam: nam dum dicitur, quòd natura divina unitur humanitati non solùm sub munere dandi *esse*, sed etiam sub munere *beatificandi*, vel intelligitur, quòd formalissimus conceptus dandi *esse* sit, adhuc ex nostro imperfecto modo concipiendi, formalissimus conceptus *beatificandi*; vel intelligitur, quòd prior conceptus sit fundamentum ad hoc, ut essentia divina uniatur sub eo conceptu, sub quo intra ipsum Deum exercet munus *formæ beatificantis*: hoc secundùm dici non valet; aliàs essentia divina uniretur humanitati Christi per modum *intellectionis*, in qua beatitudo formalis divina formalissimè consistit. Nec primum: siquidem prius est subjectum esse, quàm beatum esse: ergo.

12 Tertia ratio, & satis efficax deducitur & proximè dictis: Nam in primis in unione hypostatica, prout distincta ab extremis, non consistit formaliter beatitudo humanitatis; aliàs nec est unio beatitudinis formalis, & objectivæ: ergo in unione hypostatica non consistit beatitudo formalis. Major probatur: nam unio hypostatica, prout distincta ab extremis, non est, forma sanctificans, ut supponimus ex dicendis 3. part. tract. *de Gratia Christi* disp. 1. ergo neque est formalis beatitudo. Consequentia patet: tum à paritate. Tum & quia prius est, quòd esset forma sanctificans, quàm quod esset beatitudo formalis.

Deinde probatur minor: nam beatitudo formalis, & objectiva in Deo consistit in intellectione primordiali Dei, ut supponimus cum communi calculo Theologorum; sed repugnat, essentiam divinam uniri per modum *intellectionis*, ut etiam supponimus ex dicendis 3. part. tract. *de Scientia Christi* disp. 1. contra primum modum dicendi relatum num. 2. ergo unio hypostatica non est unio *beatitudinis* formalis, & objectivæ divinæ.

Neque fas est dicere, quòd alia est forma formaliter beatificans ad intrà, & alia formaliter beatificans ad extrà: sicut in probabili sententia alia est forma sanctificans ad intrà, & alia ad extrà. Non (inquam) fas est dicere. Nam prædicta instantia nulla est apud nos, ut docebimus 3. part. tract. *de Gratia Christi*: nec nostri instituti est probabiles modos aliorum conciliare. Quinimmò ad has angustias videtur perduci, qui affirmat, aliam esse formam sanctificantem, ad intrà; & aliam ad extrà.

13 Ultima ratio desumi potest ex Philos. relato nu. 6. Nam

6. Nam beatitudo consistere debet in ea forma, quæ ex natura sua, & physicè expellit saltèm radicaliter omnem calamitatem; sed unio hypostatica non est hujusmodi: ergo in ea non consistit beatitudo formalis. Minor probatur: nam unio hypostatica non radicat physicè gratiam habitualem, aut alium habitum, seu actum supernaturalem, & consequenter nec dotes tàm corporis, quàm animæ, quibus expelluntur omnes calamitates, sed tantùm moraliter, ut suo loco dicemus: ergo non est forma, quæ physicè, & ex natura sua expellit omnem calamitatem ab humanitate.

14 His rectè perspectis, præoccupantur plures objectiones Adversariorum. Unicum tamen argumentum oportet proponi, quia primo aspectu difficultate non caret. Et est hujusmodi: Siquidem terminus ultimus prædestinationis est beatitudo prædestinati; sed terminus ultimus prædestinationis Christi est filiatio Dei, naturalis juxta illud Apost. ad Rom. 1. *Qui prædestinatus est filius Dei in Virtute*: ergo beatitudo humanitatis Christi consistit in unione hypostatica, per quam hic homo Christus est filius Dei naturalis.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd sicut homo purus non solùm est prædestinatus ad visionem beatificam, sed etiam ad gratiam, itaut gratia sit perfectior visione, quamvis visio sit ultimus terminus prædestinationis illius, ita hic homo Christus prædestinatus est non solùm ad filiationem naturalem, sed etiam ad dona supernaturalia, & ad visionem beatam. Unde sicut ex terminis prædestinationis puri hominis gratia est terminus immediatus in exequtione, & gloria est ultimus, ita filiatio Dei naturalis hujus hominis Christi est terminus immediatus suæ prædestinationis, & dona supernaturalia unà cum visione beatifica sunt terminus mediatus etiam in exequtione. Et sicut gratia in puro homine est primus in dignitate, & non beatitudo; etiam filiatio Dei naturalis in homine Christo est primus in dignitate, & non beatitudo. Est tamen inter unam, & aliam prædestinationem hoc non parvum discrimen, quòd respectu prædestinationis nostræ ultimus finis *quo*, & per se primò intentus est beatitudo una cum gratia per modum radicis: quia est consequtio summi boni. Sed respectu prædestinationis Christi filiatio Dei naturalis est terminus per se primò intentus, & beatitudo est terminus præcisè secundarius.

DUBIUM II.

In quo actu consistat beatitudo?

15 EX dictis dubio præcedenti rectè infertur, beatitudinem essentialiter consistere in operatione. Difficultas tamen est, & non levis inter Authores, in qua essentialiter consistat, an in visione divinæ essentiæ; an in fruitione, quæ est actus voluntatis; vel in utraque simul. ¶ Pro cujus luce tria sunt supponenda. Primum est, beatitudinem consistere essentialiter in operatione pertinente ad partem intellectivam, & non in operatione pertinente ad partem sensitivam. Et ratio est evidens: nam in illa operatione nequit consistere essentia beatitudinis, quæ nequit contingere beatitudinem objectivam; sed nulla operatio sensitiva potest illam contingere: siquidem beatitudo objectiva est Deus, & Deus est extra latitudinem extensivam sensus: ergo operatio pertinens ad partem sensitivam omninò excluditur ab essentia beatitudinis.

16 Secundum est, quòd beatitudo quoad statum (quo pacto includit plura prædicata accidentalia, quæ potius conducunt ad connaturalem ejus statum, quàm ad ejus essentiam, sicut proprietates, & accidentia cujuslibet rei pertinent ad connaturalem ejus statum, & non ad essentiam includit visionem, amorem, & delectationem, & omnia quæ ad naturam subjecti, & reliquas potentias perficiendas conducunt, & ab essentia beatitudinis originantur: quia ad connaturalem statum beati pertinent. Tertium est, beatitudinem non consistere in delectatione de adeptione finis ultimi, & consequuta ad illam. Et ratio hujus est plana: quia in communi sententia Theologorum beatitudo formalis consistit in adeptione, consequtione, & possessione ultimi finis: si ergo prædicta delectatio consequitur ad possessionem ultimi finis, planum est in ea non consistere essentiam beatitudinis, sed eam adæquate præsupponere.

Sed pro hujus plena intelligentia, & pro explanando sensu genuino Adversariorum: Notandum est *primò*, quòd hæc tria nomina *delectatio*, *gaudium*, *fruitio* non significant diversos actus voluntatis, sed comparantur inter se, sicut superius, & inferius, itaut omnis fruitio. Sit gaudium, & delectatio, & omne gaudium sit delectatio; sed neque omne gaudium est fruitio, neque omnis delectatio est gaudium, & fruitio: ad eum modum, quo omne rationale est sensibile, & vegetabile, & omne sensibile est vegetabile; sed non omne vegetabile est sensibile, nec omne sensibile est rationale. Deinde sicut latiùs patet vegetabile ad sensibile, & vegetabile, & sensibile ad rationale, & propterea se habent hæc tria, ut superiùs, & inferius, & in rationali hæc tria coadunata reperiuntur; pariformiter delectatio latiùs patet, quàm gaudium, quia illa habet locum in brutis animalibus, & gaudium in solis rationalibus: item latiùs patet gaudium, quàm fruitio: siquidem gaudium est de quolibet fine obtento, sed fruitio determinate est de ultimo fine. Unde hæc tria coadunata inveniuntur absque distinctione in delectatione ultimi finis. Quocircà si delectatio de ultimo fine supponit adæquatam essentiam beatitudinis, necesse est, quod fruitio etiam illam præsupponat.

17 Notandum est *secundò*, duplicem in statu beatitudinis distinguendam esse delectationem, seu fruitionem pertinentem ad partem intellectivam; alia enim correspondet amori concupiscentię, & alia amori amicitiæ: illa respicit per se summum bonum, ut præsens, & bonum amanti, sicut etiam ipse amor concupiscentiæ hoc modo illud attendit. Delectatio, seu fruitio correspondens amori amicitię non attendit per se pręsentiam summi boni respectu amantis, sed respectu amici scilicet Dei, sicut ipse amor amicitię respicit illud, ut bonum amico, videlicet Deo. Lis autem inter Thomistas, & Scotistas est: an fruitio consequens amorem amicitię sit intransitive ipse amor; vel an distinguatur realiter ab amore? Thomistis asserentibus esse actus realiter distinctos in creatis; Scotistis id negantibus. Qua supposita oritur alia lis gravior inter eos; an scilicèt amor amicitię sit formalis consequtio summi boni? Subtili Doctore affirmante cum tota ejus Schola; ex quo principio oritur resolutio hujus dubii, & docet, beatitudinem formalem consistere essentialiter adęquate, vel saltim principaliùs in fruitione: D. Thoma utrunque negante cum communi cœtu aliorum Theologorum. Quibus suppositis, & pręnotatis: Triplex magis principalis refertur sententia, duę extremę, & alia media. *Prima* extrema, beatitudinem collocat essentialiter, & adęquate in solo amore amicitię, quo summum bonum propter seipsum diligimus, & dicitur *fruitio*. Hęc solet tribui Scoto 4. dist. 49. quęst. 3. & 4. & defenditur à pluribus scotistis. ¶ *Secunda* extrema omnino excludit ab essentia beatitudinis omnem actum voluntatis. Ita omnes Thomistæ cum D. Thoma in præf. quęst. 3. art. 4. & 8. & communiter Recentiores Societatis. ¶ *Tertia* media defendit in actibus utriusque potentiæ essentialiter consistere, sed principalius in actu relato voluntatis. Pro hac sententia quoad secundam partem potest referri tota Schola Seraphica; & quoad primam partem Mastrius nobilis scotista disp. 6. *de Visione beata* quæst. 12. citans pro se D. Bonavent. Nominales, & plures alios, contendens adducere ad se suum Doctorem Subtilem.

§. I.

Resolutio nostra contra Scotum.

18 DIcendum est, nullum actum voluntatis pertinere ad essentiam beatitudinis, sed hanc sitam esse unicè in actu intellectus, scilicet in visione beatifica. Hanc assertionem passìm docet D. Thomas præsertim 3. Contra gentes cap. 26. & 27. ubi sic excludit: *Ultima fælicitas hominis non consistit, nisi in contemplatione Dei*. Et in præf. art. 4. ubi inquit: *Quantùm ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quòd consistat in actu voluntatis*. Et inferius: *Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit*. Et omissis testimoniis Scripturæ & SS. Patrum, quia rem hanc metaphysicè non satis declarant.

Pro-

Probatur ratione D. Thomæ hic art. 4. & 3. Contra gentes cap. 26. Nam beatitudo formalis in eo actu essentialiter debet consistere, qui sit assequtio summi boni, ultimi finis, seu beatitudinis objectivæ, ut ab omnibus conceditur; sed nullus actus voluntatis est assequtio summi boni, sed sola visio Dei: ergo essentia beatitudinis non consistit in aliquo actu voluntatis, sed tantùm in visione beatifica. Minor probatur, ex differentia quæ datur inter intellectum, & voluntatem: quia solus intellectus ex proprio modo operandi, trahit ad se res, & quidem secundùm propriam præsentiam, si cognitio fiat per propriam speciem, tàm in ratione objecti motivi, quàm terminativi, sicut fit visio beatifica: voluntas non eas trahit ad se, sed potius ad illas fertur, juxta illud August. *Amor meus pondus meum: eo feror, quocunque feror*: Ergo nullus actus voluntatis est assequtio boni, sed sola visio clara Dei.

19 Respondent Scotistæ communiter, quòd voluntas etiam suo modo trahit ad se objectum, ac perfectiori modo, quàm intellectus; ad quod sufficit, quòd amor conjungat unione reali, & immediata amantem cum amato; sicut visio conjungit videntem cum objecto viso. Porrò ex his unionibus perfectior est unio per voluntatem, quàm per visionem; cùm hæc ad illam ordinetur, velut ad finem. Unde inferunt, quòd beatitudo, vel nullo modo consistit in visione, sed ad essentiam illius se habet tantùm præsuppositivè; vel principaliùs debet consistere in amore. Nec parum subsidii accipit hæc evasio ex doctrina D. Thomæ 4. Contra gentes cap 19. ubi ait, quòd per amorem amatum est in amante, sicut per cognitionem cognitum est in cognoscente.

Sed hæc solutio multipliciter refellitur à Nostratibus. Primò enim refellitur proponendo principia Thomistis familiaria, & opposita principiis Scotistarum. Nam in primis sententia inconcussa apud Scotistas est; quod beatitudo consistit essentialiter vel adæquatè, vel principaliùs in amore amicitiæ, sed in hoc non potest consistere: ergo. Minor probatur: nam amor amicitiæ; in patria, & in via est ejusdem speciei, & fortè in aliquibus idem numero, ut in B. Virgine; sed beatitudo non consistit in amore amicitiæ, prout est in via, cùm non sit possessio, seu assequtio summi boni, ut ex se patet: ergo nec amor amicitiæ, quem habet beatus in patria. *Insuper*: Eatenus Scotistæ collocant essentiam beatitudinis modo præscripto in amore amicitiæ proprio patriæ, quatenus est idem actus cum fruitione ex eo subsequuta, seu in eo imbibita; sed hoc est falsum, quia amor simpliciter dictus & gaudium in creaturis ob limitationem distinguuntur realiter, quamvis in Deo ob oppositam rationem, & quia pertinent ad eandem lineam directam voluntatis, non distinguantur adhuc virtualiter: ergo non consistit beatitudo in amore amicitiæ. *Tandem*: Ideo adæquatè, aut principaliùs beatitudo consisteret in amore amicitiæ, quia est actus perfectior visione, & hæc ad illam ordinatur; sed oppositum defendunt Thomistæ, & cum illis N Complut. abbreviat. *de Anima* disp. 21. quæst 5. ergo. Hæc principia sufficiat insinuare ad majus robur nostræ assertionis: & sic progredimur ad impugnationem ex principiis communibus utriusque Scholæ desumptis.

20 Secundò refellitur: Nam in sententia Scoti, & ejus Scholæ beatitudo nullo modo constituitur essentialiter in amore concupiscentiæ, aut in delectatione ex eo sequuta: ergo potiori titulo non debet consistere in amore amicitiæ, aut in fruitione ex eo sequuta, aut cum eo identificata. Consequentia probatur: Tum quia amor concupiscentiæ etiam conjungit in patria amantem cum amato realiter, & immediatè; hoc non obstante, est extra essentiam beatitudinis: ergo unio, quam facit amor amicitiæ cum summo bono, non est sufficiens ad essentiam beatitudinis. Tum etiam (per quòd præcedens probatio roboratur (Nam non obstante, quod amor concupiscentiæ, ejusque delectatio uniat amantem cum amato, supponit consequtionem adæquatam summi boni; sed non est cur amor amicitiæ sit consequtio illius, & non amor concupiscentiæ: ergo. Tum denique: nam amor concupiscentiæ potius respicit summum bonum sub ratione objecti: *Beatificantis*, quàm amor amicitiæ: ergo potiori titulo relegandus est iste ab essentia beatitudinis, quàm amor concupiscentiæ. Antecedens probatur: nam objectum ut *beatificans* respectu nostri non est summum bonum, prout est summum bonum in se, seu respectu Dei, sed prout est summum bonum respectu ipsius beati; sed amor concupiscentiæ in hoc distinguitur ab amore amicitiæ, quòd ille respicit summum bonum, ut est bonum nostrum; & iste ut est bonum Dei: ergo potiori titulo amor concupiscentiæ respicit objectum beatificans sub ratione beatificantis nos, quàm amor amicitiæ.

21 Tertiò refellitur: Nam falsum omninò est, quòd amor amicitiæ, seu fruitio cum eo identificata, ut volunt Scotistæ, sit consequtio objecti beatifici, seu summi boni: ergo nullo modo consistit in ea beatitudo. Antecedens probatur: Tum quia ad rationem consequtionis objecti, vel sufficit, quòd actus terminetur extrinsecè ad illud, eo modo quo visio terminatur ad visibile, quod est extrà; vel requiritur, quòd actus uniat sibi intrinsecè objectum, eo modo quo objectum intellectus, vel per seipsum, vel medio verbo est intra intellectum; sed primum non sufficit ad rationem consequtionis; aliàs amor amicitiæ in via esset consequtio summi boni, ut ex se liquet, & etiam actus spei: secundum est falsum, siquidem objectum voluntatis solùm potest dici esse intra voluntatem, quatenus est in impulsu velut in virtute, eo modo quo centrum est in lapide, qui modus non sufficit, ut objectum sit realiter, & per suam substantiam intra voluntatem, pro quo videnda sunt, quæ diximus tract. *de Trinit.* disp. 1. num. 98. & 99. ergo amor amicitiæ non est consequtio objecti beatifici.

Tum etiam: nam dato, & non concesso, quòd Deus uniretur intrinsecè cum voluntate, præter unionem realem quam habet cum intellectu, adhuc hæc unio non est ratio trahendi summum bonum ad voluntatem, sed econtrà est ratio trahendi voluntatem ad summum bonum: ergo non est consequtio formalis, seu possessio summi boni à voluntate; sed potiùs est possessio & consequtio voluntatis à summo bono. Antecedens probatur, ex his quæ apertè concedunt Adversarii, & præcipuè Mastrius loco suprà relato num. 322. *Quod non minùs conjungitur objectum cum potentia, quando per amorem amans fertur in amatum, quàm quando cognitum trahitur ad cognoscentem: quia non minùs unum conjungitur cum alio, quando in illud it, quàm quando illud ad se venire facit*. Sunt verba prædicti Magistri. Supponit ergo, quòd unio per voluntatem non est ratio trahendi summum bonum ad voluntatem, sed potius est ratio trahendi voluntatem ad summum bonum.

22 Ultimò refellitur: Nam amor amicitiæ vel est consequtio summi boni secundùm suum conceptum præcisum, vel prout conjungitur cum gaudio, seu fruitione; neutrum dici potest: ergo nullo modo est consequtio summi boni. Minor quoad primam partem suadetur: nam amor amicitiæ ut præscindens à gaudio, seu fruitione tantùm respicit bonum secundùm se, & ut præscindens à præsentia & absentia illius: ergo hoc modo non est consequtio summi boni, aliàs amor viæ etiam esset consequtio illius. Quoad secundam etiam probatur: nam amor, ut conjungitur cum gaudio, seu fruitione, jam supponit rem præsentem, ut apertè fatetur prælaudatus Author loco suprà citato, & expressè docet D. Thomas in præf. his verbis: *Delectatio advenit voluntati, ex hoc quòd finis est præsens, non tamen econversò ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso*: ergo neque est consequtio summi boni, prout conjungitur cum fruitione.

23 Accedunt ad hæc plura adagia à Theologis communiter accepta, quibus innuitur, amorẽ non esse assequtionem objecti amati, sed èconverso. Primum, & principale est insinuatum in ratione probativa nostræ conclusionis, videlicet quòd *intellectus trahit ad se res*; *econtrà voluntas fertur ad res*: per quod datur intelligi amorem non esse assequtionem amati ex parte amantis, sed potiùs econtrà: & huic non satis occurrunt Adversarii ut ex dictis constat. Ex hoc oritur secundum, nempe, *Trahit sua quemque voluptas* seu voluntas, quod refertur à Magno Parente August. tract. 26. in Joan. post initium: ex quo idem, ac ex præcedenti infertur. Tertium est, quòd *amor captivat amantem*: quod maximè urget in amore omninò necessario, uti est amor beatificus, & hoc significat rem amatam sibi subiicere voluntatem, illique dominari; quod est contra rationem assequtionis, & possessionis ex parte amantis. Quartum est illud August. *Amor meus, pondus meum eo feror, quocumque feror*: per quod significatur voluntatem ferri à re

amata; quod est etiam contra rationem assequtionis ex parte amantis. Ultimum desumitur ex D. Dionys. & D. Thoma in 3. dist. 32. quæst. 1. art. 1. ad 3. ubi ait: *Omnis amor transfert quodammodo amantem in amatum*. Pro quo recolendum est discrimen tract. *de Voluntate Dei*. disp. 1. num. 36. explicatum inter amorem purè affectivum, & pure effectivum, quod per amorem affectivum res amata veluti transformat in se amantem, ob quam rationem effectus hujus amoris est extasis, qua amans raptus a bonitate objecti exit extra se; ideoque dicitur: *Anima magis est, ubi amat, quàm ubi animat* (pro quo videndus est D. Dionys. apud D. Thomam infra quæst. 28. art. 2.) Econtra verò per amorem effectivum amans quodammodo trahit ad se amatum. Primus amor est creatus in ordine ad Deum; secundus est divinus per ordinem ad creaturas. Ex quo infertur, per amorem sive charitatis creatæ, sive charitatis divinæ potius Deum possidere creaturam, quàm creaturam possidere Deum.

24 Neque his adagiis opponitur illud axioma accommodatum amori amicitiæ, *Amicus fit alter ego*: ex quo inferunt Scotistæ, voluntatem per hunc amorem ita rem assequi, ut eam suam faciat. Nam in primis possessio, quæ est effectus amicitiæ, non est realis, & propria possessio, seu assequtio mutua amantis, & amati sed tantùm metaphorica, propter dicta num. 21. ¶ *Deinde*: Dato, & non concesso, quòd ratione prædicti amoris intercederet vera unio realis inter amantem, & amatum, hæc non resultaret per hoc, quod amans activè trahit ad se amatum, sicut intellectus activè trahit ad se cognitum, sed per hoc quod amatum trahit ad se amantem, & per hoc verificatur, quod amatum *fit alter ego*: & hoc etiam verificatur de amato, dum redamatur in amantem: & ita non in amore activè sumpto, sed in *amari* passivè accepto consistit assequtio, possessio, dominatio, seu translatio mutua dominii: ergo cum beatitudo debeat consistere in possessione, seu assequtione activa beati, & non ipsius summi boni, seu boni amati, planè infertur, beatitudinem non consistere in amore amicitiæ. ¶ *Tandem*: Quia hoc axioma hoc modo explicatum adhuc non habet locum in amicitia Dei ad creaturas, propter discrimen nuper insinuatum inter amorem affectivum, & effectivum, hoc est inter amorem ex parte Dei, & inter amorem ex parte creaturarum: quia ratione utriusque amoris Deus trahit, & possidet creaturam, & creatura non trahit ad se Deum; cum Deus non afficiatur ad nos. *Adde*: Quia si per amorem amicitiæ, quem elicit beatus, Deum assequitur, itaut eum suum faciat præscindendo à redamatione; potiori titulo hoc debet competere amori concupiscentiæ: quia magis ut *suum* respicit, & tangit, propter dicta num. 20.

25 Nec solutioni Scotistarum favet D. Thomas loco in ea allegato, propter discrimen quod ibi assignat inter intellectum, & voluntatem in modo habendi suum objectum: amatum enim est in amante, sicut cognitum in cognoscente: *Aliter tamen & aliter* (inquit) *in intellectu enim est per similitudinem suæ speciei: in voluntate autem amantis est, sicut terminus motus in principio motivo proportionato, per convenientiam, & proportionem quam habet ad ipsum: sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundùm quam habet proportionem, & convenientiam ad talem locum*. Videtur omninò Cajetan. 1. part. quæst. 27. art. 3. ubi rem hanc optimè declarat, & illustrat.

§. II.

Argumenta opinionis contrariæ.

OMittimus argumenta ab authoritate, quia possunt exponi de beatitudine quoad statum, vel de complemento, & perfectione illius. Omittimus insuper argumentum desumptum ex majori perfectione amoris Dei per charitatem. Tum quia oppositum supponimus ex N. Complut. abbrev. *de Anima* disp. ultima. Tum quia essentia beatitudinis non tam collocanda est in eo, quod est perfectius in *esse entis*, aliàs in unione hypostatica consisteret beatitudo animæ Christi; sed in eo quod est perfectius per modum *assequtionis, & possessionis*, quo pacto visio beata incomparabiliter excedit actum perfectissimum charitatis. Igitur.

26 Arguitur *primò*: Nam per actum amoris amicitiæ, seu fruitionis homo assequitur objectum beatificum, & perfectiori modo quàm per actum visionis: ergo essentia beatitudinis, vel sita est unicè in amore amicitiæ, vel principalius consistit in eo. Consequentia est legitima: nam beatitudo essentialiter collocari debet, unicè, vel principalius in assequtione objecti beatifici perfectiori. Antecedens quoad primam partem probatur: nam per amorem amicitiæ attingitur Deus immediatè in se ipso; sed nihil aliud ad rationem consequtionis desideratur: ergo per amorem amicitiæ homo assequitur objectum beatificum. *Roboratur hoc*: Nam per illum actum objectum tenetur, & possidetur, quo objectum aptum est teneri, & possideri; at objectum beatificum aptum est teneri & possideri non solùm per actum intellectus seu per visionem, sed etiam per actum voluntatis seu per amorem amicitiæ, & fruitionis: ergo. Major explicatur exemplo; Possessio pomi (v.g.) non fit perfectè per actum visionis, sed etiam per gustationem, & odorationem, quibus his omnibus actibus aptum est attingi. Et minor probatur: nam objectum beatificum aptum est terminare voluntatem sub ratione *boni*, sicut etiam intellectum sub ratione *veri*: ergo objectum beatificum aptum est teneri per actum voluntatis, non solùm per actum intellectus.

Et confirmatur: Nam de beato eodem modo ait D. August. possidere Deum per amorem, ac per visionem: nam lib. 83. Quæst. quæst. 35. *de Visione* inquit: *Nibil aliud est Deum habere, quàm nosse*: & lib. 1. *de Libero arbit.* cap. 13. etiam ait: *Velle Deum idem est, quòd Deum habere*. Ergo amor Dei est assequtio, & possessio illius.

27 Quoad secundam partem etiam suadetur idem antecedens: Tum quià voluntas per amorem amicitiæ ita rem assequitur, ut eam suam faciat, juxta illud, *Amicus fit alter ego*; quod non fit per ullum actum intellectus: ergo beatus perfectiori modo assequitur objectum beatificum per amorem amicitiæ, quàm per visionem. Tum etiam: quia amor magis unit amantem cum objecto amato, quàm cognitio cognoscentem cum objecto cognito, ut cum D. Dionys. & D. August. tradit expressè D. Thomas infra quæst. 28. art. 1. per totum, maximè ad tertium: ergo perfectiori modo voluntas assequitur objectum beatificum, quàm intellectus.

Et confirmatur: Nam in eo actu consistit perfectior assequtio objecti beatifici, qui magis unit Deo beatum; sed amor amicitiæ perfectius unit beatum Deo, quàm visio: ergo est perfectior assequtio objecti beatifici. Minor probatur: nam actui amoris Dei phyficè repugnat aversio, non autem cognitioni: ergo amor Dei magis unit cum eo beatum, quàm visio.

Ad hoc argumentum (quod est præcipuum pro Adversariorum opinione) Respondetur, negando antecedens quoad utramque partem. Cujus omnes probationes æquivocatione laborant, dum pro eodem reputant actum terminari ad objectum, ac illud assequi, & possidere. Et certè, si hoc verum esset, actus spei esset assequtio, & possessio Dei, idemque dicendum foret de amore amicitiæ in via: siquidem uterque actus terminatur immediatè ad Deum in seipso; & potiori titulo verificaretur hoc de amore concupiscentiæ, qui terminatur immediatè ad Deum, ut *bonum nostrum*, quod est proprium objecti ut *beatificantis nos*. Et quamvis hic amor non terminetur immediatè ad Deum, nisi prout possessio facta per visionem se habet ad eum de formali, ad differentiam amoris amicitię, respectu cujus visio se habet tantùm ut conditio; hoc tamen parùm refert ad terminationem immediatam utriusque amoris ad Deum. Ad veram ergo rationem assequtionis objecti beatifici ultra terminationem imediatam ad Deum in seipso requiritur quod realiter immediatè & intrinsecè, & per suam substantiam trahatur ad ipsum bonum; & hoc tantùm potest competere assequtioni factæ per visionem: siquidem per nullum actum voluntatis objectum beatificum trahitur, aut possidetur, sed potius èconverso objectum beatificum trahit, & possidet voluntatem. Dictum autem D. August. intelligendum est juxta id, quod ait D. Gregor. hom. 30. in Evang. *Qui ergo mente integra Deum desiderat, profecto jam habet, quem amat: neque enim quisquam posset Deum diligere, si eum, quem diligit non haberet*. Quibus verbis innuitur, vel quod tàm desiderium, quàm amor Dei jam præsupponunt Deum

Deum possessum, utique per aliam formam, vel actum; vel quòd illum habeat tantùm affectivè, & intransitivè per ipsum amorem, & desiderium, modo explicato num. 21. Ex his constat apertè ad probationem, & confirmationem pro prima parte antecedentis.

29 Ex quibus statim cadunt probationes omnes pro secunda parte: Nam si nulli actui voluntatis convenit ratio assequutionis absolutè, potiori titulo denegari debet ei ratio assequutionis comparativæ, ut ex se liquet. Sed percurrendo per singulas: ad *primam* respondetur, quod creatura amans Deum amore amicitiæ eatenus *fit alter ego*, idest Deus, quatenus transfiguratur, transformatur, & convertitur in Deum; quod est idem, ac dicere, quod ex vi amoris potius amãs possidetur ab amato, quàm amatum possideatur ad amante: vel quod amans trahatur, ut fiat amatum, non vero amatum ut *tale* trahatur, ut fiat ipsum amans. Pro quo videantur, quæ diximus num. 24. ¶ Ad *secundam* respondetur, quod dato, & non concesso, quod amor uniat magis amantem cum amato, quàm cognitio cognitum cum cognoscente, adhuc non sequitur intentum Adversariorum: Quia assecutio perfectior, in qua consistere debet vel adæquatè, vel principalius essẽtia beatitudinis nõ sita est in majori unione beati cũ objecto beatifico, sed in unione majori trahente ad se objectũ beatificum; & hoc genus unionis alienum est à quolibet actu voluntatis. Diximus, *dato & non concesso*: Nã visio unit realiter intrinsecè cum beato objectum beatificum; & amor tantùm affectivè, & extrinsecè, juxta dicta num. 21. Neque oppositum docet D. Thomas cum aliis PP. quia non comparat amorem patriæ cum visione beata, sed amorem viæ cum cognitione viæ, vel amorem cujuscunque alterius objecti cum cognitione illius, quæ non apprehendit illud secundùm suam substantiam.

Ad confirmationem respondetur negando minorem, propter duplicem solutionem proximè datam. Ad cujus probationem dicendum est, quòd aversio à Deo non solùm opponitur amori Dei, sed etiam visioni beatæ: cum hoc discrimine, quòd illi opponitur formaliter, & immediatè; huic autem radicaliter: & fortior est hæc oppositio, quàm illa. *Vel dic*: quòd aversio à Deo opponitur amori Dei tanquàm aversio extrinseca, & tantùm terminativa conversioni extrinsecæ & tantùm terminativæ, seu unioni extrinsecæ; sed visioni opponitur tanquàm unioni intrinsecæ. *Vel tandem dic*: quòd aversio à Deo non oponitur amori illius tanquàm unioni per modum *consequutionis*: Et sic negandum est suppositum minoris.

30 Arguitur *secundò*: Nam Deus est objectum beatificum sub ratione *boni*; sed sola voluntas attingit Deum sub ratione *boni*: ergo sola voluntas attingit Deum sub ratione objecti *beatificantis*. Major probatur: nam Deus est objectum beatificum sub ratione *ultimi finis*; sed ratio *finis* convenit bono sub ratione *boni*, & non sub ratione *veri*: ergo Deus est objectum beatificum sub ratione *boni*. *Roboratur hoc*: Nam Deus ut objectum beatificum exercet causalitatem ultimi finis; sed causalitas finis consistit in actu voluntatis, & non in actu intellectus: ergo objectum beatificum tantum attingitur per actum voluntatis.

Ad hoc argumentum respondetur, in objecto beatifico distinguendam esse, & rationem *qua*, & rationem *sub qua*. Verum quidem est, quòd objectum beatificum est finis ultimus, & summum bonum, quod attingitur per modum rationis *quæ* ab intellectu, & voluntate; à voluntate, quia bonum, & finis est proprium objectum illius: ab intellectu, quia debet proponi ab illo, juxta illud, *Nihil volitum, quin præcognitum*. Difficultas tamen est, an ratio *sub qua* beandi sit ratio *boni*, & *finis*, an ratio *veri*, vel ex utraque integretur una ratio adæquata sub qua objectum beatificum exercet per se primò munus objecti beatificantis. Nos diximus, quòd ex illis rationibus solùm est ratio *sub qua* per se primò beandi, quæ est ratio attrahibilis, & assequibilis à beato, ut omnes fatentur; hæc autem ratio unicè convenit objecto beatifico, sivè summo bono sub ratione *veri*. Unde licèt objectum beatificans sit ultimus finis, & summum bonum, ratio verò *sub qua* tantùm debet esse ratio *veri*, quæ est propriissima intellectus. ¶ Per quod constat ad robur argumenti: siquidem finis ultimus sub ratione *finis* non exercet rationem objecti beatificantis, sub ratione *beatificantis*: quia non explicat rationem *attrahibilis* à beato, sed munus *attrahentis*. Unde non oportet, quòd sub ratione objecti beatificantis explicet munus causæ finalis reduplicativè ut talis. Cum quo cohæret, quòd visio ordinetur ad objectum beatificum, non propriè tanquàm ad finem, seu prout exercet rationem causæ finalis, sed tanquàm ad objectum, seu tanquàm ad causam formalem extrinsecam intrinsecè tamen unitam.

§. III.

Reliqua argumenta.

31 Arguitur *tertiò*: Nam beatitudo vel adæquate, vel principaliùs constituenda est essentialiter in actu, qui est summè appetibilis, & amabilis; sed hujusmodi est actus voluntatis, videlicet amor amicitię: ergo in eo consistit essentialiter, vel adæquatè, vel principalius beatitudo. Minor probatur; nam ille actus est summè optabilis, & amabilis, qui est perfectior circa Deum; sed amor amicitiæ est perfectior circa Deum, quàm visio: ergo est magis appetibilis, & amabilis. Minor probatur: nam visio respicit Deum, ut bonum proprium ipsius beati: amor amicitiæ respicit Deum, ut est bonus in se, & propter ipsum Deum, sicut actus respiciens Deum propter se ipsum est perfectior circa Deum, quàm actus respiciens Deum, ut proprium bonum ipsius beati: ergo.

Et confirmatur: Nam veri Dei amatores magis appetunt amare ipsum, quàm videre, & ita plures optabant visione Dei carere, ut ipsum magis diligerent, ut legitur de Moyse, D. Paulo, de D. Ignatio, & aliis Sanctis: ergo amor amicitiæ Dei est magis appetibilis, quam visio Dei.

Ad argumentum respondetur, negando minorem. Et ad probationem iterum neganda est minor. Ad cujus probationem dicendum est, quòd secundùm rectum dictamen ille actus est maximè appetibilis & amabilis, qui absolutè & simpliciter est perfectior in *esse entis*, nosque conjungit magis cum Deo: utrunque convenit visioni Dei relatè ad amorem amicitiæ: quo circà in ea constituenda est essentia beatitudinis. ¶ Adde *primò*: quòd beatitudo nõ consistit in actu, qui est perfectior erga Deum seu qui respicit summum bonum, ut bonum Dei (hoc, enim pacto potius conduceret ad beatitudinem ipsius Dei, quàm ad beatitudinem nostram) sed in actu, qui respicit suum bonum, ut bonum beati & hoc modo visio respicit Deum, quod est idem, ac respicere illum, ut bonum beatificans respectu nostri. ¶ Adde *secundò*, quòd sicut amor amicitiæ respicit bonum divinum, ut bonum Dei, ita visio contemplatur hoc modo bonum divinum, quia nihil volitum, quin præcognitum; ad quod addit attrahere hoc bonum ad beatum, & facere illud, quasi illi proprium, quod est proprium objecti illum beatificantis.

Ad confirmationem respondetur, negando antecedens: Quia veri amatores Dei plus debent optare id, quod à Deo est magis amabile, & id est Deo magis amabile, quod est absolutè & simpliciter perfectius; & hoc competit visioni præ amore amicitiæ. Neque oppositum deducitur exemplis Moysis, Pauli, & aliorum. Nam potest dici, quòd optabant carere visione beata, si hoc esset medium, ut Judæi illam consequerentur, dummodò amorem Dei non ammitterent, & hoc licitum, & sanctum est carere bono proprio propter bonum commune. *Maximè*: quia esto esset appetibilius secundùm se Deum amare, quàm illum videre, non tamen sub ratione objecti beatificantis nos; & hoc erat necesse, ut in amore amicitiæ consisteret principalius essentia beatitudinis. *Quibus adde*: quòd propterea sancti optarent magis amare Deum, quàm illum videre optarent magis amare Deum, quàm illum videre, quia per amorem vitant omne genus peccati: ex hoc autem capite magis debet optare visionem, quàm amorem: quia magis elongantur per visionem à peccato, quàm per amorem; cùm per visionem auferatur ab eis potentia ad peccandum, & non per amorem, ut infrà explicabimus.

32 Arguitur *quartò*: Nam essentia beatitudinis vel adæquatè, vel principaliùs debet consistere in eo actu, qui est ultima perfectio beati; sed amor amicitiæ, ut distinctus à fruitione est hujusmodi, ut ex se liquet: ergo in eo consistit essentia beatitudinis vel adæquatè, vel principalius. Con-

Confirmatur: Nam de ratione beatitudinis quoad suam essentiam est, ut faciet appetitum, itaut nihil expectet cum inquietudine; sed amor amicitiæ simul cum fruitione quietat appetitum, secus verò sola visio Dei: ergo essentia beatitudinis, vel adæquatè, vel principaliùs consistit in eo. Minor probatur: nam qui Deum videret, & non illo frueretur, adhuc expeteret cum aliqua inquietudine ejus fruitionem: ergo sola visio Dei non quietat appetitum. *Augetur*: Nam de ratione beatitudinis est excludere omnem tristitiam, omnem miseriam, maximè peccati; sed visio Dei sola non est sufficiens ad excludendam omnem tristitiam, & miseriam peccati: ergo in sola visione Dei nequit consistere essentia beatitudinis. Minor quoad primam partem probatur: nam tristitia, & dolor non opponitur cum visione, sed cum fruitione: ergo visio non excludit omnem tristitiam. Quoad secundam etiam probatur: nam qui Deum videret, & illum non amaret, si anteà stetisset in aliquo peccato lethali, aut veniali, in eo perseveraret, cùm visio non opponatur omni peccato: ergo nec excludit miseriam peccati.

Ad argumentum respondetur, retorquendo illud in Adversarios: nam delectatio de Deo à nobis possesso non pertinet in eorum sententia ad essentiam beatitudinis; & tamen nequeunt negare, quod sit ultima perfectio beati: ergo ineptè arguitur, beatitudinem essentialiter consistere in fruitione identificata cum amore amicitiæ ex eo capite præcisè, quia est ultima perfectio beati.

Ad illud ergo respondetur, quòd essentia beatitudinis adæquatè debet consistere in ea perfectione, quæ est assequtio objecti beatifici, quod est Deus. Cæteræ perfectiones, quæ illam supponunt, potius pertinent ad complementum beatitudinis, quàm ad ejus essentiam. Et ita se habet quilibet amor, sivè amicitiæ, sive concupiscentiæ, & qualibet fruitio, sive consequatur amorem amicitiæ, sive amorem concupiscentiæ, nec non aliæ perfectiones, quæ redundant in corpus.

33 Ad confirmationem (quæ eodem modo retorqueri potest in Adversarios) respondetur, quod duplex est in homine appetitus; prior est ad Deum videndum, posterior ad fruitionem illius. Inter hos hoc est discrimen, quod prior est ad possessionem, seu assequtionem Dei; posterior vero ad fruitionem de illo possesso. Beatitudo autem essentialiter solùm debet consistere in eo, quod quietat appetitum terminatum ad ejus possessionem, & consequtionem; siquidem in omnium sententia in consequtione Dei adæquatè consistit beatitudo. Et cùm consequtio Dei solùm possit fieri per visionem, & non per amorem seu fruitionem, hinc est, quòd beatitudo solùm debet consistere in visione Dei. Neque qui Deum videret, & illum non amaret aut illo non frueretur esset ob hoc inquietus: Quia inquietudo solùm haberet locum in eo, qui non haberet in se id, ex cujus assequtione oritur amor, & fruitio, secus verò si jam haberet in se id, ex cujus possessione oritur amor & fruitio. Et hoc modo se habet beatus ex hoc capite præcisè, quòd videat Deum: quia eo ipso habet in se objectum adæquatum quietis & fruitionis. Nec natura intendit principaliter quietem & fruitionem, sed possessionem, ut perspicuè explicat Div. Thomas 3. Contra gent. cap. 26. ratione octava. ¶ Ad augmentum difficultatis respondetur, negando minorem quoad utranque partem. Et ad probationem prioris dicendum est, quod visio Dei, licèt non opponatur formaliter cum tristitia de Deo non possesso (de qua in præsenti) opponitur tamen radicaliter: quia in ea consistit possessio Dei, ad quam consequitur fruitio, quæ formaliter opponitur tristitiæ de Deo non possesso. Ad probationem posterioris eodem modo respondendum est: quia visio Dei vel antecedenter, vel radicaliter excludit omnem miseriam peccati, tàm lethalis, quàm venialis: Diximus *antecedenter*: quia visio Dei supponit essentialiter in nostra sententia gratiam habitualem tanquàm principium radicale illius, quæ formaliter & adæquate excludit omne peccatum lethale habituale. Diximus etiam *radicaliter*: quia formaliter aufert potentiam peccandi tàm lethaliter, quàm venialiter. Sed de hoc infrà erit sermo.

Nota tamen pro hoc, & similibus argumentis, ut notavimus num. 15. quòd sicut essentia cujuslibet rei est imperfecta, nisi habeat omnes eas perfectiones, quæ illam concomitantur, & ad ejus complementum conducunt, quamvis ad essentiam ejus metaphysicam non pertineant, ita de beatitudine discurrendum est; itaut si beatus videret Deum, & illum non amaret, aut illo non frueretur, diceretur imperfectè beatus, non quia ei deficeret aliquid de ejus essentia, sed quia deficeret ei aliquid conducens ad ejus complementum: ad eum modum, quo si ab homine separentur per divinam potentiam ejus proprietates: sicut enim in hac hypothesi homo diceretur simpliciter homo, estò imperfectè, ita beatus diceretur simpliciter beatus, estò imperfectè:

34 Ultimò arguitur: Nam si in visione beata consisteret essentia adæquata beatitudinis, omnes actus beati ordinarentur ad illam tanquàm ad finem; hoc est falsum: ergo essentia beatitudinis non consistit saltem adæquatè in visione beata. Sequela constat: nam ad ultimum finem *quo* omnes actus beati debent ordinari, sicut ad ultimum finem *qui*. Minor probatur: Tum ex illo Anselmi lib. 2. *Cur Deus homo*, cap. 1. ubi ait: *Perversus ordo est amare, ut intelligas: rectus verò intelligere, ut ames*. Tum etiam: nam amor amicitiæ, & fruitio ex illo sequuta, vel cum eo identificata tantùm respicit visionem, ut conditionem, non verò ut rationem formalem; ad differentiam amoris concupiscentiæ, qui respicit illam ut rationem *sub qua*: & hinc oritur, quòd in nostra sententia amor amicitiæ, qui est in via, est ejusdem speciei cum amore amicitiæ, qui est in patria: ergo non omnes actus beati ordinantur ad visionem tanquàm ad finem *quo*. *Explicatur hoc*: Nam Deus sub diversa ratione terminat amorem amicitiæ, & amorem concupiscentiæ: siquidem illum terminat sub ratione boni possessi *à Deo*, & hunc sub ratione boni possessi, *à beato*: ergo cùm in visione beata, juxta nostram sententiam, stet possessio facta à beato, plane infertur non esse rationem formalem terminandi amorem amicitiæ.

Ad hoc argumentum respondetur, concedendo majorem, & negando minorem. Ad cujus primam probationem dicimus, quòd Anselmus ibi solùm comparat amorem viæ cum cognitione viæ; de qua verum est, ad amorem ordinari tanquàm ad id, quo proximius accedimus ad Deum ultimum finem meritorie. Ad *secundam* respondetur; quòd uno ex duobus modis unus actus potest ordinari ad alium tanquàm ad finem; vel ut medium, quo pacto omnes actus meritorii tendunt ad visionem; vel ut complementum suæ perfectionis, quomodo proprietates ordinantur ad essentiam, quia illam complent, & manifestant. Licet ergo visio beata, quatenus est directio amoris amicitiæ, se habeat tantùm ut conditio; at ut est possessio summi boni, est finis illius, non priori modo, sed posteriori, & hoc sufficit, ut in ea consistat adæquatè essentia beatitudinis. Et per hoc satis salvatur discrimen intentum in arguente inter amorem amicitiæ, & concupiscentiæ, ut cuilibet consideranti constabit.

DUBIUM III.

Utrùm beatitudo sit ab intrinseco inamissibilis.

35 Cognita essentia beatitudinis, progredimur ultrà ad ejus proprietates exponendas, quas suo ordine examini subiicimus. Et primò agemus de ejus perpetuitate, quia expeditam parat viam ad alias: Quamvis D. Thomas de ea sermonem instituat infrà q. 5. art. 4. Dupliciter tamen potest aliquid esse amissibile, vel per anihilationem; quod tunc fit, quando non resolvitur in aliquod subjectum, sed omninò abit in nihilum, ut Angelus, & materia prima, si desisteret concursus conservativus ex parte Dei. Vel per corruptionem; & tunc accidit, quando eo ipso, quòd Deus non voluerit illud conservare, resolvitur in aliquod subjectum, à quo dependet, & relinquit suum *non esse* in illo. Juxta quæ supponi debet, quod visio beata, in qua consistit beatitudo est amissibilis hoc posteriori modo, semel quòd ex natura sua esset corruptibilis vel à Deo non conservaretur: quia relinqueret suum *non esse* in intellectu, à quo in suo *fieri* dependet, proindeque ejus desitio esset propriè corruptio, & non anihilatio; sicut

ejus

ejus productio est propriè eductio, & non creatio.

Sed pro intelligentia vera hujus difficultatis: Nota, duplex inter alia esse genus corruptibilitatis duplici alteri generi incorruptibilitatis oppositum. Aliud enim est earum rerum, quæ habent præcisè capacitatem passivam ad hoc, ut possint à Deo non conservari suspendente ejus concursum conservativum; & hoc pacto omnis creatura est amissibilis. Alterum est earum rerum, quæ ultra capacitatem prædictam passivam habent in se ipsis principium aliquod positivum corruptionis, ratione cujus petunt ex natura sua non conservari à Deo; juxta id quod ait D. Thomas 1. part. quæst. 50. art. 5. ad 3. his verbis: *Non dicitur aliquid corruptibile per hoc, quòd Deus possit illud in non esse redigere subtrahendo suam conservationem, sed per hoc, quòd in se ipso aliquod principium corruptionis habet.* Quibus notatis.

36 Tria supponimus. *Primum est*, visionem beatam esse priori modo corruptibilem, & amissibilem: quia nulla est creatura, erga quam Deus non possit suum concursum suspendere. *Secundùm est*, visionem beatam esse inamissibilem, & perpetuam saltem ex voluntate Dei illam perpetuante, ut fides docet ex innumerabilibus sacræ paginæ testimoniis, in quibus asseritur beatitudinem defactò esse perpetuam, ut in illo Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscente solum Deum verum*: Et in illo Matth. 25. *Ibunt justi in vitam æternam*. Idem statuitur ut articulus fidei in simbolo Apostolorum, Nizeno, & D. Athanasii, deffiniturque in pluribus conciliis, & perpetuò docetur à SS. Patribus. Unde proscriptus manet oppositus error, quem Origeni attribuit cum aliis Patribus D. Thomas loco suprà relato. *Tertium est*, visionem non esse amissibilem ex parte alicujus causæ creatæ extrinsecè: quia nullum agens creatum potest pertingere in illam, utpotè superiorem ad actionem omnis causæ creatæ. Difficultas tamen est, an sit corruptibilis ex parte principiorum intrinsecorum ipsius beati?

Circa quam duplex est sententia extrema, & duplex alia media. Prima extrema docet, esse ex natura sua corruptibilem. Ita Scotus 4. dist. 49. quæst. 6. secunda extrema asserit, esse ab intrinseco incorruptibilem, tàm ut beatitudo est, quàm ut visio. Ita D. Thomas loco suprà relato, & cum eo ejus discipuli. ¶ Prima media distinguit inter eam in ratione *beatitudinis*, & in ratione *visionis*, seu *operationis*; itaut in ratione *beatitudinis* sit incorruptibilis, non verò in ratione *visionis*. Ita Curiel in locum citatum D. Thomæ dub. unico §. 2. & 4. Secunda media eodem modo discurrit de visione & lumine gloriæ, ac de Angelis; & ait, nullam creaturam posse dici ex natura sua incorruptibilem per ordinem ad Deum. Sed de hac ultima sententia nihil modo, quia oppositum docuimus contra Vazquez tract. *de Angelis* disp. 1. dub. 3.

§. I.

Sententia Thomistarum.

37 Dicendum est, visionem beatam esse ab intrinseco incorruptibilem, quatenus visio est, & quatenus beatitudo. Hæc sententia est expressa D. Thomæ, cujus rationes id aperte probant, aut nihil probant, quas statim expendemus. Et deducitur ex his quæ habet art. citato ad *primum*, ubi docet, hominem per hanc visionem elevari ad participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem. Et 1. part. quæst. 10. art. 3. annumerat visionem beatam inter entia ab intrinseco immutabilia, & art. 5. ad primum docet, mensurari non tempore, aut ævo, sed æternitate participata; constat autem solùm ea entia quæ incorruptibilia sunt ex natura sua, mensurari æternitate, aut ævo: ergo juxta D. Thomam visio beata, tàm ut *beatitudo*, quàm ut *visio* est ab intrinseco inamissibilis.

Et probatur ratione prima D. Thomæ: Nam de ratione beatitudinis est, quòd omne desiderium hominis quietet, & excludat omne malum; sed ad hæc præstanda necesse est, quòd ab intrinseco sit inamissibilis: ergo beatitudo ut *beatitudo*, est ab intrinseco inamissibilis. Major patet: nam beatitudo est bonum perfectum & sufficiens, de ratione autem boni perfecti & sufficientis est quietare appetitum, & omne malum excludere; aliàs qua parte non quietaret omnem appetitum, non esset plenum, & sufficiens bonum; & qua parte non excluderet omne malum, non esset beatitudo. Minor probatur: nam beatus naturaliter desiderat perpetuitatem prædicti boni sufficientis & perfecti, aliàs semel obtento affligeretur timore & dolore amittendi illud, ac proinde non esset plenum & sufficiens: ergo ad hoc præstandum oportet, quod ex natura sua sit inamissibile. *Adde:* Nam beatus, vel habet judicium de securitate beatitudinis, vel non? si dicatur hoc secundum: ergo nec judicat esse sibi sufficiens & plenum. Si dicatur primum: vel ergo est verum, & ita beatitudo est ab intrinseco inamissibilis; vel est falsum, & ita est malum, & contra rationem beatitudinis, quæ debet esse expulsiva omnis mali.

Hęc ratio non solùm probat, visionem beatam in ratione *beatitudinis* esse ab intrinseco perpetuam, sed etiam in ratione *visionis*. Quod sic ostenditur: siquidem visio secundùm suam speciem independenter ab aliquo superaddito est assequtiva summi boni: ergo ex sua natura est beatitudo: ergo si in ratione *beatitudinis* est ab intrinseco inamissibilis, etiam in ratione *visionis*.

Respondebis *primò*, ad securitatem visionis, & ad omnem exclusionem timoris sufficere, quòd beatus non habeat judicium de eo, quòd beatitudo amittenda est, non verò requiri judicium certum de eo, quòd amittenda non est: nam ad beatitudinem non requiritur, quòd quis videat aliquam creaturam, ac proinde ipsam visionem, sed sufficit, quòd videat essentiam divinam.

Sed contrà est: Nam beatitudo debet excludere omnem timorem modo perfecto & non imperfecto; sed carentia judicii, de eo quod beatitudo est amittenda, non est exclusiva omnis timoris modo perfecto, sed imperfecto: ergo beatitudo affert secum judicium certum de non amittenda beatitudine. Major est certa: nam beatitudo ex sua intrinseca perfectione habet excludere omne malum. Minor verò probatur: Nam prędictus modus excludendi timorem fundatur in ignorantia, seu carentia judicii certi; constat autem, hunc modum esse imperfectum: ergo. *Adde*: Nam eo ipso, quod beatitudo sit ab intrinseco amissibilis, debitus est concursus ad formandum judicium certum de ejus amissibilitate, vel ad minus negare talem concursum non est debitum ex visceribus ipsius beatitudinis; quinimmò beatus, qui potest comprehendere naturaliter ipsam beatitudinem vel per visionem beatam, vel per cognitionem extra verbum, procul dubiò videret ejus amissibilitatem: ergo ineptus est recursus ad carentiam judicii de ejus amissibilitate ad excludendum omnem timorem.

Neque id, quo prædicta evasio fulcitur, verum tangit: siquidem beatus connaturaliter petit videre in verbo omnia, quæ ad ipsum pertinent, ut alibi diximus; sed nihil ita pertinet ad beatum, quàm ipsa visio: ergo naturale esset illi videre amissibilitatem visionis: ergo de potentia ordinaria non tolleret omnem timorem.

39 Respondebis *secundò*, sufficere ad hoc, quòd beatitudo habeat perpetuitatem ex decreto Dei, gratuito, & beatus id cognoscat: siquidem ad auferendum omnem timorem, & anxietatem sufficit, quòd malum non sit futurum, quamvis sit possibile: radix tamen omnis futuritionis est decretum. Quo circa si ex decreto Dei beatitudo sit perpetua, & à beato cognoscatur auferetur ab eo omnis timor.

Contrà est: Nam debet supponi, quòd illa gratia Dei extrinseca perpetuandi beatitudinem non est prædicatum essentiale illius; sed beatitudo, ut beatitudo est, ex sua ratione formali petit perpetuitatem; aliàs non esset beatitudo, cùm non satiaret omnem appetitum beati, nec excluderet omne malum: ergo non solùm ex voluntate Dei indebita debet esse perpetua, sed etiam ex natura sua.

40 Probatur ratione secunda D. Thomæ, qua præcipuè suadet perpetuitatem visionis in ratione *visionis*: Nam visio beata, si esset ab intrinseco amissibilis, vel esset ex parte Dei subtrahentis concursum conservativum illius, vel ex parte subiecti videntis; sed ex nulla istarum causarum potest naturaliter deficere: ergo est ex natura sua inamissibilis. Major est certa: quia ultra prædictas causas non remanet alia, nisi agens creatum extrinsecum, quod non posse agere in visionem beatam meritò suppositum est num. 36. Minor verò probatur quoad primam partem: subtractio visionis beatæ juxta providentiam ordinariam est maxima pœna, & maximum damnum, sicut subtractio gratiæ; sed Deus non infligit pœnam,

nam, nisi pro aliqua culpa: ergo ut possit auferri, debet supponi, quòd beatus potest peccare; sed nos oppositum supponimus propter latè dicenda dubio 5. ergo visio ex parte Dei juxta providentiam ordinariam non est amissibilis.

Quoad secundam partem etiam ostenditur: nam visio beata non est ab intrinseco defectibilis ex parte ipsius videntis, nisi quia potest deficere anima cum intellectu, vel quia potest deficere lumen gloriæ, & unio essentiæ divinæ, vel tandem ex voluntate ipsius videntis; atqui non est naturaliter defectibilis ex primo capite, quia anima, & intellectus sunt ex natura sua incorruptibiles; neque ex secundo, quia unio essentiæ divinæ connectitur, necessariò cum lumine gloriæ, sicut quælibet forma cum sua ultima dispositione, & lumen gloriæ (sicut alia quævis proprietas) cum gratia consumata per additionem cujusdam modi elevatur ad participandam æternitatem; neque ex voluntate ipsius videntis: Tum quia intellectus elevatus lumine gloriæ concurrit necessariò in visionem beatam: Tum etiam, quia nullus carere vult aut potest eo bono, quod ex se est plenum & sufficiens, & nullum incommodum aut fastidium habet sibi annexum, ut est visio beata, seu beatitudo: ergo ex parte ipsius videntis non est ab intrinseco defectibilis.

41 Roboratur hæc ratio: Nam non minùs indefectibilis est ea creatura, quæ mensuratur per æternitatem participatam, quàm ea quæ mensuratur per ævum: siquidem ea accedit proximius ad æternitatem per essentiam, quam ævum, cùm illa sit participatio formalis, & ævum sit tantùm participatio virtualis; sed creatura mensurata per ævum est ab intrinseco indefectibilis: ergo etiam creatura mensurata per æternitatem participatam: Jam sic; sed visio beata mensuratur per æternitatem participatam, idem dic de unione essentię divinæ, & de lumine, quę dantur propter visionem: ergo visio beata est ex natura sua incorruptibilis. Minor subsumpta probatur: nam æternitas per essentiam est formaliter participabilis à creaturis, non minùs propriè ac essentia Dei, pluraque alia prædicata illius; sed nulla aptior potest assignari prę̨ter visionem beatam, vel assignent eam Adversarii: ergo visio beata mensuratur per æternitatem participatam.

Roboratur amplius eadem ratio: Nam nihil est corruptibile ab intrinseco, nisi per hoc, quod tendit ad suum *non esse*, & nihil tendit ad suum *non esse*, nisi habeat potentiam positivam ad formam oppositam; sed intellectus eliciens visionem, non habet potentiam proximè expeditam ad errorem incompossibilem cum ipsa visione: ergo visio est ab intrinseco incorruptibilis. Major constat in materia prima, quę non tendit ad *non esse* formę, nisi ratione appetitus ad formam oppositam. Minor probatur: nam forma perfectè satians subjectum non relinquit in eo potentiam expeditam ad formam contrariam, ut liquet in forma satiante appetitum materiæ, sed visio beata plenè satiat appetitum beati, aliàs non esset beatitudo: ergo non habet potentiam expeditam ad errorem incompossibilem cum visione.

Ad hęc) pręcluditur quoddam effugium) Nam visio beata necessitat voluntatem beati, tàm quoad specificationem, quàm quoad exercitium ad amorem Dei: ergo etiam necessitat ad amorem sui: ergo voluntate ipsius beati non potest repelli. Antecedens supponitur ex dicendis dubio sequenti: ultima consequentia legitime infertur ex prima. Et prima suadetur: nam cognitio movens necessariò ad exercitium amoris, quatenus ita movet, non potest non necessitare voluntatem ad amorem sui: ergo si visio beata movet necessario quoad exercitium ad amorem Dei, etiam movet eodem modo ad amorem sui.

§. II.

Argumentorum enodatio.

42 Omittimus argumenta Vazquii, quibus intendit probare visionem beatam ratione communi *creaturæ* esse ab intrinseco corruptibilem, quia habet potentiam intrinsecam, ut à Deo destruatur. Omittimus inquam hoc genus arguendi: quia militat in Angelis, & anima rationali, ut videri potest in tractatu *de Angelis*.

Arguitur ergo *primò*: Visio quæ fuit in D. Paulo, est ejusdem speciei cum visione, quæ est in beatis; sed visio, quæ fuit in D. Paulo fuit ab intrinseco corruptibilis: ergo etiam visio beatorum. Consequentia est legitima: nam corruptibile, & incorruptibile differunt genere: Major videtur certa: quia utraque habet idem specificativum. Et minor probatur: quia visio collata D. Paulo, sicut & lumen gloriæ, fuit in eo per modum transeuntis ut perpetuò tradit D. Thomas: ergo fuit ab intrinseco corruptibilis.

Et confirmatur: Nam nulla actio potest excedere durationem principii, à quo essentialiter dependet; sed visio beata dependet essentialiter à lumine gloriæ, quod ex natura sua est corruptibile: ergo etiam visio beata. Minor probatur: nam nulla passio est magis perpetua, quàm essentia, à qua dimanat; sed lumen gloriæ dimanat à gratia, quæ est ex natura sua corruptibilis: ergo etiam lumen gloriæ. Minor probatur: nam gratia viæ, & gratia patriæ sunt ejusdem speciei; constat autem, gratiam viæ esse ab intrinseco corruptibilem: ergo etiam gratia patriæ.

Ad argumentum respondetur dupliciter juxta duplicem sententiam satis probabilem. Prima enim asserit, utranque visionem esse ejusdem speciei: juxta quam dicendum est, visionem D. Pauli fuisse ex natura sua incorruptibilem, & solùm esse corruptibilem per miraculum. Secunda defendit, esse diversæ speciei: quia visio beatorum habet rationem habitus, & visio D. Pauli rationem auxilii transeuntis, seu dispositionis. Ex quo modo dicendi, qui est probabilior, & conformior nostris principiis, deducitur, quòd visio beatorum sit incorruptibilis, estò visio D. Pauli fuisset corruptibilis.

Ad confirmationem respondetur, quod gratia patriæ addit supra seipsam secundùm suam essentiam consideratam quendam modum intrinsecum, ratione cujus elevatur ad participandam æternitatem, per quam mensuratur, & à qua dimanat lumen gloriæ, ut vera passio illius: ad eum modum quo gratia sacramentalis addit supra essentiam gratiæ specialem quendam modum, ratione cujus dimanant ab ea aliquæ proprietates, quæ non dimanarent à gratia secundùm se, & petit specialia auxilia. ¶ Hinc oritur *primò*, quòd tàm actio, quàm principium proximum, & radicale mensurantur æternitate participata, & sunt ab intrinseco incorruptibilia. ¶ Oritur *secundò*, quòd quamvis gratia viæ sit ex sua natura corruptibilis, secùs verò gratia patriæ adhuc antecedenter ad lumen gloriæ, & ad visionem.

43 Arguitur *secundò*: Nam principium proximum visionis, scilicet lumen gloriæ, neque secundùm se, neque ratione objecti petit ex natura rei perpetuò conservari: ergo nec ipsa visio. Consequentia est legitima: quia actio nequit excedere durationem principii, à quo essentialiter dependet, & à quo specificatur. Antecedens probatur: nam de ratione accidentis est inesse subjecto: ergo ex parte subjecti judicandum est, an accidens petat perpetuò conservari: sicut ex subjecto judicamus, an accidens sit naturale, vel supernaturale; sed ratione subjecti, quod est intellectus: non petit lumen gloriæ perpetuò conservari: ergo neque secundùm se, neque ratione subjecti petit ex natura sua perpetuò conservari. Minor subsumpta probatur: Tum quia forma recepta in subjecto non connaturali, sed extraneo non petit ex natura sua in illo perpetuari, qua ratione lux recepta in aere non petit ex natura sua conservari perpetuò; sed lumen gloriæ recipitur in intellectu creato, velut in subjecto extraneo, & non connaturali: ergo. Tum etiam: quia sicut intellectui non est debitum lumen gloriæ quoad *fieri*, etiam non est debitum quoad *conservari*: ergo lumen gloriæ ratione subjecti non petit conservari perpetuò.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd accidens supernaturale, si est ex natura sua incorruptibile, & aliunde præsupponitur subjectum esse perpetuum, tunc non est contra rationem accidentis tàm ratione sui, quàm ratione subjecti esse perpetuum, quia elevat subjectum ad sublimiorem perpetuitatem, quàm subjectum habet ex se, videlicèt ad participandam æternitatem, cùm subjectum mensuretur per ævum, quod est mensura inferior illa tàm in ratione *entis*, quàm in ratione *durationis*, seu perpetuitatis. Neque contra hoc obest, quòd tale accidens non recipiatur in tali subjecto tanquam in subjecto con-

connaturali, neque illi sit debitum: Quia sufficit, quòd subjectū sit ex natura sua incorruptibile, ratione cujus habet potentiam passivam obedientialem ad participandam perpetuitatem intraneā ipsi accidenti. Et ad hunc modum se habet lumen gloriæ comparativè ad animam spiritualem, & ad Angelos. Neque exemplum adductum aliquid convincit: Quia lux non elevat aerem ad perpetuitatem, nec tollit impedimenta quibus impeditur.

44 Arguitur *tertiò*: Nam visio beata ratione suæ durationis non petit perpetuitatem: ergo non est ex natura sua inamissibilis. Antecedens probatur: nam duratio non est aliud, quàm existentia continvata, quæ vel non distinguitur ab existentia, vel fundatur in ipsa existentia rei, sed existentia est prædicatum contingens cuilibet creaturæ: ergo visio beata ratione suæ durationis non petit perpetuitatem.

Ex hoc argumento æquè probatur Angelos esse ex natura sua corruptibiles, & nullum ens creatum esse ex natura sua incorruptibile, cujus oppositum nunc supponimus. Quo circà sicut non obstante, quòd existentia rei, & ejus duratio sint prædicata contingentia cuivis creaturæ, Angeli, anima rationalis, & plura alia entia sunt ex natura sua incorruptibilia, ita de visione beata judicari poterit ex hoc capite. Dicitur tamen existentiam esse omni creaturæ prædicatum contingens, quia omninò contingenter competit Deo illam producere, & illi communicare existentiam. Semel tamen productis pluribus creaturis, habent ex natura sua, & petunt ex pluribus capitibus perpetuò conservari in suo *esse*; & non nisi per miraculum, & contra naturalem eorum exigentiam possunt à Deo destrui. Et hujus generis est visio beata.

45 Ex proximè dictis constat responsio ad quandam interrogationem, videlicet, an perpetuitas sit prædicatum essentiale visionis beatæ? ¶ Ad quam respondendum est negativè cum Joanne à sancto Thoma, Montesinos, Godoy, & aliis: Quia existentia non elt prædicatum essentiale alicui creaturæ: ergo neque est prædicatum essentiale visioni beatæ, sivè ut visio est, sivè ut beatitudo. ¶ Et confirmatur ad hominem contra Vazquez, cujus est oppositus modus opinandi: nam actualis securitas non elt de essentia beatitudinis, sivè sumatur in ratione *visionis*, sivè in ratione *beatitudinis*; sed tantùm securitas radicalis: quia posset Deus beato occultare ejus perpetuitatem juxta ejus & plurimorum sententiam. Quinimmò potest decernere ejus destructionem, & hoc decretum revelare beato, in qua hypothesi non haberet securitatem: ergo nec actualis duratio est de essentia beatitudinis, sed sufficit, quod perpetuitas radicalis sit de ejus essentia. Et per hoc patet ad objectiones Vazquii.

DUBIUM IV.

An amor Dei, & delectatio necessariò quoad exercitium consequatur ad visionem claram Dei?

46 Supposita divisione necessitatis, sicut & libertatis, in necessitatem quoad specificationem, & quoad exercitium, duo supponimus. *Primum est*, beatum semper, & perpetuò extiturum esse in actuali amore Dei, & actuali delectatione de Deo viso. Ita colligitur ex pluribus testimoniis sacræ Scripturæ: præcipuè ex illo Joan. 16. *Gaudium vestrum nemo tollet à vobis*: & ex illo ejusdem 15. *Ut gaudium vestrum sit plenum*; sed gaudium supponit amorem: ergo beati perpetuò erunt in actuali amore Dei, & in actuali delectatione de Deo viso. *Secundum est*, beatum posse de potentia Dei absoluta ab his operationibus cessare: quia distinguuntur realiter à visione, suntque posteriores illa, nec visio ullo modo dependet ex prædictis operationibus, quibus præmissis nulla est repugnantia in eo, quòd Deus deneget suum concursum ad has operationes: ergo neque est ulla implicatio in eo, quòd beati non eliciant illas.

Difficultas tamen inter Theologos est: An juxta providentiam ordinariam possit beatus ab his operationibus cessare, & an possit elicere actus contrarios? Quod est idem, ac beatum esse vel non esse liberum quoad specificationem, & quoad exercitium. ¶ Et quamvis plures supponant, voluntatem beati esse necessitatam quoad specificationem ad prædictas operationes, malumus tamen etiam quoad hanc partem difficultatem præjactam examini subiicere, quia ex resolutione ejus pendet exactior resolutio dubii subsequentis. Circa quam difficultatem duplex præcipua extat sententia. Prima est Scoti in 1. dist. 1. quæst. 4. & in 4. dist. 49. quæst. 6. §. *Contra secundam positionem*, & §. *Dico ergo* asserentis voluntatem beati non manere necessitatam ad actum amoris Dei ex vi visionis beatæ. Quem sequuntur communiter ejus discipuli & Nominales. Quæ sententia intelligenda est (ne quæstio sit de nomine) de libertate non solùm opposita coactioni, in quo sensu defendunt processionem Spiritus-Sancti esse liberam, sed de libertate opposita determinationi intrinsecæ ad unum. Secunda est D. Thomæ in præf. quæst. 4. art. 4. & 1. part. quæst. 82. art. 2. cui adhærent omnes Thomistæ, & plures alii extra Scolam D. Thomæ utranque necessitatem defensantes.

§. I.

Sententia Divi Thomæ.

47 Dicendum est, voluntatem beati necessariò diligere Deum tàm quoad specificationem, quàm quoad exercitium itaut nec possit odio habere Deum, nec possit ex natura sua ab amore Dei cessare. Idemque dicendum est de delectatione de Deo clarè viso. Et probari potest *primò* ex aliis principiis D. Thomæ: Nam in ejus sententia beatus non potest peccare; sed hoc stare non potest, si est in ejus libertate suspendere actum amoris Dei: ergo juxta hoc principium D. Thomæ beatus est necessitatus quoad exercitium; & consequenter quoad specificationem ad actum amoris Dei. Minor probatur: nam semel, quòd possit ab actu amoris Dei cessare, potest Deus ponere præceptum circa talem actum; sed præceptum non tollit ejus libertatem intrinsecam, ut ex se patet: ergo si est in potestate beati suspendere actum amoris, etiam erit ei liberum illum suspendere in sensu composito precepti; ac proinde frangere illud. Neque proderit recursus ad alios actus, quos potest beatus omittere, non tamen in sensu composito præcepti; propter disparem rationem inter alios actus, & amorem Dei: Nam eo ipso, quòd voluntas beati sit necessitata quoad exercitium ad amorem Dei, nequit elicere omissionem aliquam culpabilem: quia hæc elt incompatibilis cum amore Dei ideoque ita potest ponere omissionem alterius actus negativè, quòd non potest ponere omissionem illius privativè, idest compossibilem cum præcepto. Cœterùm si ad amorem Dei non necessitaretur, sed posset liberè illum omittere, non adest aliud, per quod voluntas beata in sensu composito precepti coerceatur, ne omittat, & peccet.

Item juxta sententiam D. Thomæ stabilitam dubio præcedenti, visio beata est ab intrinseco inamissibilis ita ut non possit voluntas velle ab ea desistere: ergo voluntas necessitatur quoad exercitium ad amorem visionis: ergo multò magis necessitatur ad amorem Dei.

Deinde probatur aliis testimoniis specialibus D. Thomę: Nam 1. part. quæst. 82. art. 2. ait: *Voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhæret Deo*: & in hac 1. 2. quęst. 10. art. 2. ait: *Illud solum bonum, quod est perfectum, & cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo.*

48 Et probatur ratione deducta ex D. Thoma: Nam voluntas manet necessitata quoad specificationem ad amandum aliquod objectum, quando in eo non apparet aliqua ratio mali aut impedimentum alicujus boni; & tunc, necessitatur quoad exercitium actus, quando in ejus exercitio non apprehenditur aliqua ratio mali; sed, supposita visione clara Dei, nulla ratio mali repræsentari potest, aut ex parte Dei, aut ex parte amoris illius: ergo voluntas beati manet necessitata utroque modo necessitatis ad amandum Deum. Minor probatur: nam inprimis supposita visione beata, Deus repræsentatur clarè & evidenter ut summum bonum; sed contra rationem summi boni, & ut sic propositi est, quòd in eo appareat aliqua ratio mali, ut ex se liquet: ergo ex par-

parte Dei non repræsentatur aliqua ratio mali. Deinde ex parte exercitii tunc apparet aliqua ratio mali, quando in ea apprehenditur aliquid molestiæ, aut fastidii; sed in exercitio amandi summum bonum clarè & distinctè propositum nequit apprehendi aliquid fastidii aut molestiæ propterea enim in via apparet aliquid fastidii, aut lassitudinis in quolibet exercitio voluntatis, quia exercetur dependenter à potentiis sensitivis & corporeis, quæ agendo defatigantur, quod non habet locum in amore Dei regulato per visionem beatam: neque cum clara Dei visione compati potest judicium erroneum, quo beatus judicet esse illi bonum ab amore Dei cessare: ergo neque ex parte amoris apparet aliqua ratio mali.

49 Respondebis cum Scoto, quòd licèt ad cessandum ab amore per actum positivum requiratur, quòd in objecto apprehenso, seu in exercitio amoris appareat aliqua ratio mali, aut defectus boni; at ad cessandum ab amore per puram omissionem non requiritur, quòd in objecto aut exercitio amoris appareat aliqua ratio mali: quia cùm voluntas sit essentialiter libera, semper est in ejus potentia elicere, vel non elicere actum dilectionis circa objectum clarè visum, etiam si summum bonum.

Sed hæc solutio, quæ communiter adhibetur à Scotistis, refellitur *primò*: Quia juxta veriorem sententiam nequit dari exercitium liberum in voluntate creata absque omni actu positivo illius; sed juxta Scotum & ejus discipulos supposita visione clara Dei, nequit voluntas exercere aliquem actum positivum, nisi amorem Dei: ergo est omninò determinata ad amandum Deum. Minor probatur ex Scoti doctrina: nam implicat contradictionem, quòd voluntas nolit aliquid, in quo non est aliquis defectus boni, vel aliqua ratio mali, quia nolitio ad malum terminatur. vel ad defectum boni, sed in Deo clarè viso non est aliquis defectus boni, aut aliqua ratio mali cum repræsentetur, ut summum bonum: ergo nequit exercere aliquem actum positivum, nisi amorem Dei.

Refellitur *secundò*: Nam pura omissio libera est actus interpretativus: ergo si non est possibilis actus interpretativus, nec possibilis est pura omissio libera; sed circa Deum clarè visum impossibilis est actus interpretativus de non amando Deum: ergo impossibilis est omissio purè libera. Minor subsumpta probatur: nam actus interpretativus impossibilis est, ubi impossibilis est actus formalis; sed juxta doctrinam Scoti in beato nequit esse aliquis actus formalis præter amorem Dei: ergo impossibilis est pura omissio libera.

50 Refellitur *tertiò*: Nam implicat dari omissionem liberam ex parte voluntatis, nisi ex parte intellectus præsupponatur indifferentia judicii circa elicientiam actus; sed supposita visione beata, nulla est indifferentia judicii circa amorem Dei: ergo implicat in beato omissio libera illius. Major constat ex dicendis tractatu sequenti, ubi ostendemus, libertatem voluntatis omninò dependere ex indifferentia judicii, ex cujus defectu appetitus brutorum, & motus primo primi sunt omninò necessarii. Minor verò probatur: nam per visionem beatam non proponitur exercitium amoris cum aliqua ratione mali, aliàs posset terminare actum nolitionis, quod renuit concedere Scotus: ergo nulla est indifferentia judicii circa exercitium. Quo circa sicut ad libertatem quoad specificationem requiritur, quòd in objecto proponatur aliqua ratio mali, & quia visio clara Dei non proponit Deum cum aliqua ratione mali, asseveranter docet Scotus quòd voluntas beati non est libera quoad specificationem in amando Deum; ita ad libertatem quoad exercitium requiritur, quod ipsum exercitium amoris proponatur cum aliqua ratione mali; & si cum hac non proponatur, manet voluntas omninò determinata ad amorem.

Ratio verò, qua prædicta evasio fulcitur, omninò falsa est. Tum quia plures sunt actus in quacumque voluntate, sive creata, sive divina, qui sunt necessarii, tàm quoad specificationem, quàm quoad exercitium, ut constat in amore Dei, quo diligit seipsum, & in amore quo Angelus etiam diligit seipsum, & Deum finem naturalem, ut ostendimus in suis locis, & in motivis subitis voluntatis humanę, quòd sufficiens signum est, nullam voluntatem esse essentialiter liberam. *Tum etiam* quia in voluntate datur duplex conceptus, & conceptus *naturæ*, & conceptus *libertatis*, ut per sæpè docet D. Thomas, inter quos hoc est discrimen, quod conceptus libertatis est posterior, & fundatur in priori; ex quo satis arguitur, voluntatem non esse essentialiter liberam, sed esse prædicatum accidentale illius.

§. II.

Scoti argumenta.

51 Arguitur *primò* ab authoritate tum D. August. in Enchirid. cap. 105. ubi ait: *Aut voluntas non est, aut libera dicenda est*: & lib. 5. *de Civit. Dei* inquit: *Si aliquid est necessarium, non est voluntarium*: Ergo nullus est actus voluntatis, qui liber non sit. Tum D. Thomæ q. 22. *de Verit.* art. 6. & in hac. 1. 2. quæst. 10. art. 2. ubi docet, voluntatem à nullo objecto necessitari quoad exercitium: ergo nec à Deo clarè viso; cum nullam admittat restrictionem.

Ad authoritatem D. Augustini respondetur *primò*, Sanctum Doctorem loqui de libertate à coactione, ut exponit D. Thomas 1. part. quæst. 82. art. 1. ad 1. & quæst. 22. *de Verit.* art. 5. ad 1. ¶ Respondetur secundò, utramque authoritatem intelligendam fore de voluntate viatoris, & dum ex plena cognitione procedit; quòd dicimus propter motus subitos & indeliberatos. ¶ Respondetur *tertiò*, & fortè melius, quod voluntas non est, si libera non est saltem quoad aliquem actum; non tamen est necesse, quod in omni suo actu libertatem exerceat, ut liquet in motibus subitis. Neque D. Augustinus dixit, quòd voluntas in omni actu debet esse libera.

Ad authoritatem D. Thomæ respondetur *primò*, Sermonem esse de voluntate viatoris, de qua verissimum est à nullo objecto ex meritis ipsius objecti necessitari quoad exercitium, ut ex professo tademus tractatu sequenti. Hæc expositio deducitur apertè ex his, quæ statim addit: *Potest enim* (inquit) *aliquis de quocumque objecto non cogitare*: constat autem ex dictis dubio præcedenti, hoc non habere locum respectu visionis beatæ, quia voluntas beati nequit divertere intellectum, ne videat Deum. ¶ Respondetur *secundò*, verum esse, quòd voluntas à nullo objecto necessitatur quoad exercitium, quia ad objectum, ut objectum est, solùm attinet specificare actum, non ad exercitium movere; cum motio quoad exercitium pertineat ad genus causæ efficientis, & specificatio, quæ est propria objecti, ad genus causæ finalis. Quo circa motio seu necessitas ad exercitium ex natura voluntatis dependet. Potest tamen constitui in tali dispositione, & statu, ut ex sua natura maneat omninò determinata ad exercitium, ut si præcedat dictamen omninò determinatum ad unum: quia voluntatis natura talis est, ut dependeat tamquam à conditione in sui exercitio à dictamine intellectus; & ita si præcedat dictamen indifferens, movetur liberè ad sui exercitium; si hoc non precedat, movetur necessariò. Ex quo infertur, quòd voluntas beati à Deo clarè viso non necessitatur quoad exercitium, & quòd supposita visione clara Dei amor illius evadat omninò necessarius. Dicta tamen intelligenda sunt suppositis supponendis, scilicet quòd voluntas sit elevata intrinsecè per charitatem, seu per auxilium gerens vices illius.

52 Sed obiicies (& erit secundum argumentum) Nam supposito, quod voluntas, ut elevata per charitatem, sit principium adæquatè activum dilectionis Dei implicat, quòd ei ab intrinseco competant duo modi operandi inter se oppositi; ut est modus operandi liberè, & modus operandi necessariò; sed voluntas plures actus elicit liberè: immò & actum dilectionis Dei in via: ergo nequit illum elicere necessariò in patria. Major probatur: nam implicat aliquid ab intrinseco habere duas rationes operandi inter se specificè oppositas, sicut implicat aliquid ab intrinseco habere entitatem sub duplici specie constitutam; sed modus operandi liberè, & necessariò sunt duo modi operandi inter se essentialiter oppositi, sicut duæ species oppositæ: ergo implicat quod hi duo modi operandi competant voluntati ab intrinseco.

Et confirmatur: Nam principium ex se liberum, & liberè eliciens actum, nisi mutetur intrinsecè, nequit non liberè elicere actum; sed voluntas ut elevata per cha-

charitatem liberè elicit actum amoris Dei in via, & per ostensionem Dei clarè visi non mutatur intrinsecè: ergo supposita visione Dei, adhuc voluntas beati manet libera ad actum amoris Dei. Minor cum consequentia constat. Et major probatur: nam principium ex sua natura liberum, nisi mutetur intrinsecè, manet sicut anteà.

Hoc argumentum cum sua confirmatione, quod magni faciunt Scotistæ, retorquetur in illos. Nam ipsi ajunt, voluntatem, supposita visione beata, manere necessitatam quoad specificationem ad amorem Dei; qua sublata manet libera quoad specificationem: quo supposito dicendum est, modos operandi liberè, & necessariò quoad specificationem esse in eorum sententia inter se, & essentialiter oppositos. Quæro ab eis: vel superadditur aliquid intrinsecum voluntati, ratione cujus redditur principium intrinsecum necessarium, vel non? Si dicatur primum: ergo idem possumus asserere ad principium necessarium quoad exercitium. Si dicatur secundum: ergo non implicat, quod illi duo modi operandi competant eidem principio, solùm variata propositione ejusdem objecti.

Instatur insuper in sententia communi Scotistarum. Nam ipsi defendunt, amorem Dei in via esse specie diversum ab amore Dei in patria, stante identitate specifica, & fortè numerica non solùm ex parte voluntatis, sed etiam ex parte habitus charitatis: ergo nulla est repugnantia in eo, quod adhuc in ordine ad idem objectum (intellige materialiter sumptum) idem principium pertineat ad duas species determinatas, & inter se incompossibiles. Ineptè ergo arguunt, voluntatem beati elicere liberè actum dilectionis Dei, ex eo quòd modi operandi liberè, & necessario sunt specie distincti, & inter se oppositi.

Respondetur ergo, quòd dato, & non concesso, quòd modi operandi liberè, & necessario sint specie distincti & inter se oppositi, nulla est repugnantia, quòd eadem voluntas respiciat eos, ut duos modos inadæquatos, supposita diversa propositione ex parte intellectus. Sicut in omnium sententia, supposita ex parte intellectus propositione alicujus objecti præcisè sub ratione *boni* voluntas necessitatur ad amandum illud saltem quoad specificationem, & supposita propositione illius sub ratione *mali*, necessitatur ad odium seu ad nolitionem, qui actus sunt essentialiter, & inter se oppositi, respiciunturque ab eadem voluntate velut actus inadæquati. Si ergo eadem, & immutata intrinsecè voluntas per solam variationem repræsentationis potest hos diversos actus elicere; cur supposita diversa repræsentatione Dei, non poterit eadem voluntas amare illum liberè, & necessariò?

Diximus, *dato, & non concesso*: quia revera modi operandi liberè, & necessariò circa idem objectum, videlicet circa Deum, non distinguuntur specie essentiali, sed adsummum modaliter; quia (ut utamur rationibus eisdem Adversariorum (solùm ibi adest diversa repræsentatio, & ratione hujus major, & minor approximatio objecti, quæ non diversificat intrinsecè principium actus, & in actu tantùm causat majorem, vel minorem intensionem illius cœteris paribus, & major, aut minor intensio non causat diversitatem essentialem in actibus, sed tantùm accidentalem, aut modalem, ut liquet in ipso habitu charitatis.

53 Arguitur *tertiò*: Nam voluntatem beati necessitari ad amorem, & fruitionem Dei non oritur ex summa bonitate objecti ostensa per visionem, neque ex natura voluntatis adhuc elevatæ per charitatem, neque ex connexione visionis, & dilectionis: ergo, supposita visione Dei, voluntas manet libera quoad exercitium. Antecedens probatur quoad primam partem: nam objectum, quantumvis infinitè bonum, per visionem non ostenditur infinitè, neque infinitè movet secundùm ultimum suę potentię, sed mediante voluntate divina; sed voluntas divina nihil ad extrà agit, nisi liberè, & contingenter: ergo neque essentia divina ostensa per visionem movet nisi liberè, & contingenter. *Roboratur hoc*: Nam si duo æqualiter viderent Deum, & haberent æqualem habitum charitatis, adhuc objectum regulatum per voluntatem divinam posset movere inæqualiter voluntatem, itaut possit sequi inæqualis amor, & fruitio: ergo etiam poterit non movere ad aliquam dilectionem.

Quoad secundam partem etiam ostenditur: Nam voluntas est potentia libera per essentiam; sed charitas non elevat voluntatem contra proprium modum operandi suæ naturæ; & aliunde de ratione habitus est, ut quis eo utatur, prout vult: ergo voluntas non manet necessitata ex seipsa, adhuc ut elevata per charitatem.

Quoad tertiam partem etiam probatur: Nam potest Deus liberè concurrere ad visionem, quin concurrat ad amorem, seu fruitionem: ergo non datur connexio essentialis inter visionem, & dilectionem: ergo neque ex capite connexionis horum actuum voluntas manet necessitata quoad exercitium ad amandum Deum.

Ad hoc argumentum (quod continet plura falsa) respondetur, voluntatem beati, supposita visione beata, ex triplici relato capite manere necessitatam quoad exercitium ad amandum Deum. Aliter, tamen & aliter: nam ostensio summi boni facta per visionem est radix prædictæ necessitatis, & natura ipsius voluntatis elevatæ per charitatem est principium proximum hujusmodì necessitatis, & ex his oritur connexio utriusque actus.

Ad probationem prioris partis dicendum est, quod sicut, supposito lumine gloriæ cum tanta, vel tanta intensione, debitus est concursus Dei ad tantam, vel tantam visionem Dei juxta intensionem ipsius luminis, itaut non nisi per miraculum possit suspendi ipsa visio, quinimmò adhuc per miraculum non potest esse major, aut minor visio, supposita quacunque applicatione Dei ad videndum; pariformiter supposita visione Dei, & habitu charitatis cum tanta, vel tanta intensione, naturaliter est debitus concursus Dei ad tantam, vel tantam intensionem delectationis, quia summum bonum clarè manifestatum necessariò movet juxta intensionem suæ manifestationis, & juxta capacitatem & dispositionem subjecti. Si enim, quia summum bonum est, & Deo infinitè manifestatur, & supponitur dispositio infinita ad se diligendum infinitè, necessariò movet ad dilectionem infinitam, cur idem summum bonum non movebit necessario voluntatem creatam juxta intensionem manifestationis, & dispositionem ipsius voluntatis, quæ naturalem, & necessariam connexionem habet cum lumine, & visione? Unde falsum omnino est, quòd Deus omninò contingenter moveat ad dilectionem, supposita visione beata, sicut falsum est, quod, supposita productione essentiæ, omnino contingenter producat proprietates. Et falsum est, quòd ex duobus habentibus æqualem visionem, & charitatem possit, saltem naturaliter unus habere dilectionem intensionem, quàm alius. Per quod constat ad robur argumenti.

Ad probationem secundæ partis respondetur, quòd voluntas secundùm suam essentiam non est magis libera, quàm necessaria: quia ejus essentia consistit in vi ad amandum suum objectum, juxta modum quæ repræsentatur ab intellectu. Quocircà si objectum repræsentatur; & proponitur absque ulla indifferentia objectiva, nulla remanet libertas in voluntate; si verò cum indifferentia proponitur, manet etiam indifferens, itaut nec per potentiam Dei absolutam possit necessitari. Illud verò axioma, *Habitu utimur, prout volumus*; intelligendum est, dum ex alio capite non manet potentia determinata ad usum illius secundùm totam suam intensionem.

Ad probationem ultimæ partis respondetur, quòd quamvis Deus possit per suam potentiam absolutam concurrere ad visionem, quin concurrat ad amorem, & fruitionem, ex quo tantùm potest deduci inter hos actus non dari connexionem essentialem; hic tamen modus concurrendi esset præter id, quod exigunt naturæ rerum. Si enim Deus decerneret se acturum juxta eorum exigentiam connaturalem, non posset non, supposita visione beata, concurrere ad dilectionem Dei; quod est sufficiens signum, ad connexionem connaturalissimam utriusque actus, & quòd non est in potentia voluntatis, quantum est ex se, suspendere actum amoris, & fruitionis, sicut nec est in potestate intellectus suspendere visionem supposito lumine gloriæ, & unione essentiæ Divinę.

54 Arguitur *ultimò*: Nam propterea beatus non posset cessare ab amore Dei, & fruitione, quia satiatur ejus appetitus; sed hoc est falsum: ergo potest cessare ab amore Dei, & fruitione. Minor probatur: Nam in beato est appetitus ad videndum Deum, eo modo quo altior beatus videt, & consequenter ad intensiorem amorem,

rem, & fruitiorem: inest enim potentia obedientialis ad videndum Deum, plusquàm videt: ergo potest cessare ab amore, & fruitione Dei.

Et confirmatur: Nam in exercitio amoris Dei potest repræsentari per visionem beatam aliqua ratio mali: ergo voluntas beati non manet necessitata quoad exercitium ad illum. Antecedens probatur: nam in carentia illius potest repræsentari aliqua ratio boni, nempè exercitium libertatis: ergo in amore potest repræsentari aliqua ratio mali.

Ex hoc argumento sequitur, quòd beatus possit naturaliter cessare à visione: quia inest ei appetitus ad altiorem visionem; & hujusmodi appetitus nequit esse frustraneus. Respondetur ergo, quòd licèt in beato detur potentia obedientialis passiva ad visionem intensiorem, non tamen datur ob hoc appetitus ad eam. Sicut in homine in puris condito datur potentia obedientialis ad videndum Deum, & non datur in eo appetitus ad visionem claram Dei. Igitur appetitus ad visionem Dei fundatur in charitate, ratione cujus principaliter desiderat, & appetit summum bonum, quod ratione sui est plenè satiativum totius voluntatis, & minus principaliter appetit visionem adæquantem mensuram ipsius charitatis. Ideoque, supposita charitate ut quatuor, postquàm homo decedit ex hac vita, & visione ei adæquata, non amplius pro se desiderat, quia non amplius ei debetur; quamvis pro aliis majorem visionem desideret: sicut habens corpus parvum, si ei vestis adæquata adhibeatur, non appetit majorem.

Ad confirmationem respondetur, negando antecedens, aliàs posset terminare nolitionem & odium; quod non concedit sententia contraria. Ad ejus probationem dicendum est, quòd prius est quòd sit possibile exercitium liberum circa objectum plenè satiativum, & perfectè cognitum, quàm excogitari valeat in eo aliqua ratio boni. Aliunde exercitium necessarium circa objectum, quod ex meritis sui petit amari, & prout sic cognoscitur, non relinquit in sui carentia aliquam rationem boni, cum sit carentia nobilissimi exercitii.

DUBIUM V.

Utrùm Beatus ex vi visionis reddatur ab intrinseco impeccabilis?

55 IN limine hujus dubii duo tanquàm certa de fide supponimus. *Primum est*, antecedenter ad visionem beatam nullum esse peccatum, ut colligitur apertè ex illo Apocal. 21. ubi dicitur: *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum*. Et ex illo Matth. 5. *Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt*. ¶ Supponimus *secundò*, beatos post adeptam beatitudinem nullum commissuros peccatum, sive veniale, sivè mortale, ut deducitur ex illo Apocal. 22. *Et omne maledictum non erit amplius*: Et ex illo ad Ephes. 5. *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta, & immaculata*. Quod ergo ad examen vocamus est: An beatus reddatur impeccabilis ex sola extrinseca assistentia Dei; vel an habeat aliquam causam intrinsecam? ¶ Circa quod duplex præcipua extat sententia. Prima est Scoti in 1. disp. 49. quæst. *6. Dico ergo*. Pro qua referri solent Nominales, & ex parte Salas, quatenus ait posse dari per potentiam Dei absolutam visionem tam tenuem, ut voluntatem in bono non confirmet. Secunda est Div. Thomæ in præf. quæst. 4. art. 4. & quæst. 24. *de Veritat*. art. 9. quem sequuntur communiter Theologi.

§. I.

Sententia Divi Thomæ.

56 DIcendum est, beatum ex meritis ipsius visionis beatæ esse impeccabilem: ac proinde, etiam si suspenderetur dilectio Dei per ejus potentiam absolutam, adhuc esset ab intrinseco impeccabilis. Et probatur ratione fundamentali D. Thomæ ex 4. Contra gent. cap. 92. desumpta, & ad quam aliæ possunt facilè reduci: Nam beatus ex vi visionis beatæ redditur incapax ad judicium defectuosum circa omnia agenda à voluntate: ergo redditur ab intrinseco impotens ad peccandum. Consequentia liquet: quia sicut libertas voluntatis dependet essentialiter ex indifferentia judicii intellectus; itaut sublata indifferentia judicii ex parte intellectus non manet libertas, seu potestas ex parte voluntatis ad utrumlibet; pariformiter si non datur potestas ad formandum judicium defectuosum circa agibilia, nequit manere potestas in voluntate ad peccandum.

Antecedens verò, in quo est difficultas, suadetur: nam per visionem beatam proponitur clarè summum bonum, prout est in se; sed cum propositione clara summi boni, prout est in se, impossibilis est propositio defectuosa circa aliud bonum: ergo ex vi visionis beatæ redditur beatus incapax ad judicium defectuosum circa agibilia à voluntate. Minor probatur: nam propositio defectuosa circa aliquod bonum tunc stat, quando proponitur ut amandum à voluntate, & est contrarium Deo, vel præter ipsum Deum; sed similis propositio impossibilis est, stante propositione clara summi boni prout est in se: ergo cum propositione clara summi boni, prout est in se, incompossibilis est propositio defectuosa circa aliud bonum. Minor probatur: nam contra propositionem summi boni est, quòd proponatur ut deserendum, vel cum indifferentia, ut aliud bonum præ illo possit amari, aliàs illa propositio non esset summi boni, sed propositio boni finiti, & limitati, cùm proponatur ut vincendum ab alio bono finito & limitato: ergo, stante visione beata, impossibilis est propositio alicujus boni, quod sit contra ipsum Deum, vel præter ipsum Deum, ut ametur ab ipsa voluntate.

57 Hac ratione rectè penetrata, facilè corruunt omnes evasiones quæ possunt adhiberi ab Adversariis. Primò respondere possunt, concedendo antecedens; & negando consequentiam: Existimant enim, nullo defectu stante ex parte intellectus, posse dari defectum ex parte voluntatis. Sed hæc evasio (præterquam quòd enervata manet ex à nobis dictis tract. *de Angelis* disp. 3. dub. 7. §. 1.) statim cadit. Tum quia in omnium sententia non potest aliquod objectum amari à voluntate, nec ejus oppositum respui, nisi utrunque proponatur cum aliqua indifferentia; sed contra rationem summi boni est, quòd clarè & perfectè proponatur ut summum bonum, & quòd proponatur cum indiferentia: ergo licèt posset dari defectus formalis ex parte voluntatis, quin præcederet defectus formalis ex parte intellectus, non tamen potest dari defectus formalis ex parte voluntatis, stante visione beatifica. Minor probatur: nam proponi aliquod objectum cum indifferentia, ad hoc ut ametur, vel respuatur, est proponi per modum boni finiti non satiantis, & adæquantis totam capacitatem voluntatis; sed est contra rationem summi boni, & ut sic propositi per visionem, quòd proponatur ut bonum finitum: ergo est contra rationem summi boni, quòd proponatur cum indifferentia.

Tum etiam (per quod præcedens impugnatio magis declaratur) Nam licèt voluntas posset eligere minus bonum adhuc proposito majori bono, quando sunt finita; repugnat tamen, quòd voluntas possit eligere bonum finitum in conspectu summi boni, ut sic propositi clarè & perfectè: quia implicat in terminis proponi, ut summum bonum, & proponi cum indifferentia, ut possit ratione alterius boni finiti deseri.

Tum denique: Nam licèt posset dari defectus ex parte voluntatis, quin præcederet defectus formalis ex parte intellectus; nequit tamen dari defectus aliquis ex parte voluntatis, quin saltem præcedat aliquis defectus radicalis ex parte intellectus; sed defectus radicalis ex parte intellectus adhuc est incompatibilis cum propositione clara summi boni: ergo nequit dari aliquis defectus ex parte voluntatis, supposita visione beata. Major potiùs eget explicatione, quàm probatione: Tunc defectum radicalem ex parte intellectus intelligimus, quando adest ex parte illius propositio indifferens ad bonum, & malum, sicut tunc datur potentia ad peccandum, quando voluntas est proximè expedita ad bonum, & ad malum, qui est defectus voluntatis in actu primo. Minor verò probatur ex proximè dictis: quia cum visione beata incompatibilis est propositio indifferens ad bonum, & ad malum.

Hinc aperitur inconsequentia Subtilis Doctoris, dum in

in 1. dist. 1. quæst. 4. art. 4. docet, per nullam potentiam posse voluntatem creatam Deum clarè visum odio habere, immò nec habere actum nolitionis circa illum; quia in eo non apparet aliqua ratio mali; & per oppositum loco relato in limine hujus dubii, asserit, posse ab intrinseco peccare: in his, inquam, apparet inconsequentia, & non levis implicatio: quia omne peccatum est saltem virtuale odium Dei.

58 Secundò possunt respondere, quòd nulla est repugnantia in eo, quòd, stante visione beata, detur inconsideratio alicujus, quod debeat considerari, quia defactò beatus non considerat plura, quæ possunt occurrere. ¶ Ex dictis hęc evasio etiam corruit: Nam, supposita visione beata, nequit stare inconsideratio circa primam regulam, & mensuram omnium agibilium à beato; sed neque potest stare inconsideratio voluntaria circa ea, quæ agenda sunt à beato: ergo nequit stare cum visione beata defectus considerationis sufficiens ad peccatum. Major per se patet: quia prima regula & mensura omnium agibilium est ultimus finis, quem necessariò beatus intuetur, & possidet. Minor verò probatur: Tum quia, ut docet Div. Thomas 4. Contra gent. cap. 92. beatus ex vi visionis beatæ videt omnia, quæ pertinent ad suum statum, & perfectionem. Tum etiam: quia impossibile apparet, quòd Deus ut ultimus finis videatur practicè per visionem, & non videantur ea, quæ agenda sunt à beato circa Deum, ut ultimum finem. Maximè: quia vel præcedit aliqua cognitio circa ea, quæ agenda sunt, vel non præcedit? Si non præcedit: ergo non datur inconsideratio voluntaria sufficiens ad peccatum. Si præcedit: ergo nequit proponere aliquid esse efficiendum, aut omittendum præter, aut contra ultimum finem clarè cognitum; aliàs visio beata non proponeret illum, ut summum bonum.

§. II.

Aliæ rationes.

59 PRobatur *secundò* ratione deducta ex D. Thoma in præs. quæst. 4. art. 4. & 1. part. quæst. 62. art. 8. Et reducitur ad hanc formam: nam cognitio illa, quæ ita proponit bonitatem divinam voluntati, ut hęc nihil possit appetere nisi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam, ex suapte natura reddit illam ab intrinseco impeccabilem; sed visio beata est hujusmodi: ergo ex meritis visionis beatæ voluntas beati redditur ab intrinseco impeccabilis: Minor probatur: nam visio beata proponit clarè & plenè summum bonum; sed cognitio clarè & plenè proponens summum bonum determinat voluntatem, itaut nihil possit appetere, nisi ratione illius, & in ordine ad illud: ergo, supposita visione beata proponente clarè, & distinctè summum bonum voluntati, hæc nihil potest appetere nisi in ordine ad illud. Minor probatur: nam ita se habet summum bonum clarè, & perfectè propositum voluntati, sicut bonum in communi; sed voluntas nihil potest appetere nisi in ordine ad bonum in communi, & ratione illius: ergo.

Augetur hæc ratio: Nam visio beata est talis, ut necessitet voluntatem non solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium ad amandum Deum; sed cum amore Dei nequit stare peccatum actuale: ergo visio clara Dei tollit potentiam ad peccandum. Minor probatur: nam omne peccatum, vel est aversio actualis à Deo ultimo fine, vel est diversio: item amor Dei est conversio actualis ad Deum ultimum finem; sed conversio actualis, & aversio actualis, seu diversio ad idem objectum repugnant simul esse in eadem voluntate, ut disputat. præcedenti probatum est: ergo cum amore Dei actuali incompatibile est omne peccatum actuale.

60 Rationi potest responderi dupliciter. Primò esse disparem rationem inter bonum in communi comparativè ad bona particularia, & inter bonitatem divinam adhuc clarè propositam in ordine ad illa: siquidem bonum in communi includitur essentialiter in illis, secus verò bonitas divina; & ob hanc rationem quamvis voluntas viatoris sit necessitata ad amandum quodlibet bonum in particulari sub ratione boni in communi, secus verò voluntas beati sub ratione bonitatis divinæ. Sic Vazquez in præs. disput. 18. cap. 2. num. 9.

Secundò, quòd per præfatam rationem tantùm probatur necessitas voluntatis quoad specificationem; constat autem ex dictis num. 47. quòd si voluntas beati est tantùm necessitata quoad specificationem ad amandum Deum, & non quoad exercitium, potest peccare, quia potest à Deo imponi præceptum circa talem actum, & in sensu composito illius actus non poni.

Prima solutio ex dictis facilè corruit: Tum quia etsi bonitas divina non includatur essentialiter in quolibet bono in particulari, visa tamen perfectè efficaciùs movet voluntatem beati, quàm bonum in communi: ergo si nullum bonum in particulari potest amari à voluntate viatoris, nisi sub ratione boni in communi, nec potest amari à voluntate beati, nisi ratione bonitatis divinæ: Consequentia videtur legitima. Et antecedens est certum: quia bonitas divina clarè visa movet necessariò quoad exercitium voluntatem beati, secus verò bonitas incommuni voluntatem viatoris.

Tum etiam (per quod præcedens probatio roboratur) Nam ideo voluntas viatoris nihil potest amare, nisi sub ratione boni in communi, quia nihil est bonum, neque potest judicari, nisi contentum sub illo, sed beatus ex vi visionis beatæ perfectè judicat omne verum bonum contineri sub bonitate divina eminenter, cùm

61 Secunda evasio, quæ æquivocatione laborat, statim cadit, si prædicta æquivocatio aperiatur, & ratio nostra magis declaretur. In primis aliud est voluntatem beati necessitari tantùm quoad specificationem ad Deum amandum, aliud necessitari quoad exercitium. In præsenti ratione nullam mentionem facit Div. Thomas de necessitate, quam beatus habet ad amorem Dei, sed illam supponit ex alibi dictis ab ipso. Supposita tamen ex ejus doctrina necessitate quoad exercitium ad amorem Dei ex vi visionis beatæ, ex eo, inquam, quòd clarè & distinctè proponit summum bonum, evidenter probatur necessitas quoad specificationem ad alia particularia, propter rationem adductam, & propter id quo roboratur.

Deinde expenditur magis nostra ratio, ad conciliandum ea quæ à nobis dicta sunt loco in hac secunda evasione relato: Nam quòd voluntas beati non maneat ab intrinseco necessitata quoad exercitium ad amorem Dei, ex nullo alio capite potest oriri, nisi ex eo, quòd per visionem non proponitur summum bonum, ut summum bonum, ut ex dictis dubio præcedenti satis liquet; sed nullum est inconveniens in eo, quòd beatus in sensu composito præcepti ad amorem illum omittat, in suppositione quod visio beata non proponat summum bonum: ergo vel dicendum est, quòd beatus non potest peccare ex vi visionis beatæ; vel quod hæc proponit summum bonum, ut tale. Unde aliud est, quòd Deus per suam potentiam absolutam possit suspendere suum concursum, ut beatus non eliciat amorem Dei; aliud, quod beatus ex vi visionis beatæ non maneat ab intrinseco determinatus ad illum eliciendum. Primus modus non satis est ad *posse* peccare: quia ad hoc erat necessarium dictamen defectuosum, quod impossibile est cum clara visione, & propositione summi boni, ut probatum est §. præcedenti. Secundus verò modus sufficiens est ad peccandum, sed hic non potest oriri, nisi ex eo quòd visio clara Dei non proponeret summum bonum ut *tale*, quod est impossibile. ¶ Nec obest, quòd Christus ex vi unionis hypostaticæ, & Angelus in primo instanti solùm sint determinati quoad specificationem ad amandum Deum; & tamen sunt ab intrinseco impeccabiles. Non (inquam) obest: Quia tàm Christus, quàm Angelus habent speciale caput, ut non possint peccare, quia actio illorum specialiter tribueretur Deo, ut in suis locis declaratur. Unde reverà idem esset beatum non manere necessitatum quoad exercitium ad amorem Dei, ac non esse necessitatum quoad specificationem, quamvis in aliis possit dari necessitas quoad specificationem absque necessitate quoad exercitium.

62 Tertiò & ultimò probatur nostra conclusio: Nam voluntas, quæ habet inseparabiliter sibi conjunctam regulam suæ operationis, est omninò impeccabilis; sed voluntas beati ratione visionis beatæ habet inseparabiliter sibi conjunctam regulam suæ operationis: ergo ex vi visionis redditur impeccabilis. Major patet: nam si habet inseparabiliter conjunctam regulam suæ operationis, ipsa regula est principium universale omnium suarum

rum operationum; etsi deficit aliquando, est, quia ab ea separatur, & consequenter non est principium operationis. Minor verò probatur: nam regula operationis moralis est ultimus finis, quia ultimus finis in practicis se habet, sicut primum principium in speculativis; sed ratione visionis beatæ voluntas est affixa inseparabiliter summæ bonitati, quæ est ultimus finis, ut constat ex dictis dubio præcedenti: ergo voluntas beati ratione visionis beatificæ habet sibi inseparabiliter conjunctam regulam suæ operationis. Hæc ratio, ut constat, reducitur ad secundam, & secunda ad primam; & sic omnes evasiones manent præoccupatæ.

§. III.

Quædam Quæstiunculæ.

63 EX hucusque dictis apertè constat, beatum nec per potentiam Dei absolutam posse peccare, nec in sensu diviso. Ratio primi est: quia repugnantia ad peccandum in beato non dependet ex aliquo prædicato accidentali, sed ex prædicato essentiali beatitudinis; sed Deus nequit aliàs conferre potentiam ad peccandum, ne Deus dicatur causa peccati: ergo, stante visione beata, non potest beatus adhuc per potentiam Dei absolutam peccare. Ratio secundi est: quia tunc oritur impossibilitas ad peccandum in sensu diviso, quando oritur ex aliquo principio essentialiter pertinente ad actum primum; sed indifferentia judicii est principium essentialiter pertinens ex parte actus primi ad potentiam peccandi, & hæc non habet locum stante visione beata: ergo nequit peccare in sensu diviso. Infertur insuper ex dictis num. 55. nullum peccatum sive actuale, sive habituale, sive lethale sive veniale defacto coexistere cum visione beata, vel ratione sui, vel ratione antecedentium, & subsequentium.

64 Inquires *primò*: An peccatum actuale sive lethale, sive veniale anteà commissum expellatur ex vi visionis beatæ præcisis aliis, itaut ex natura sua sit incompatibile cum illa? ¶ Pro quo duo sunt supponenda. Primum est, quod peccatum actuale lethale, tàm ratione antecedentium, quàm ratione subsequentium est saltem ex natura sua incompossibile cum beatitudine: quia saltem naturaliter supponit gratiam habitualem, & saltem ex natura sua infert actum fervidum charitatis; sed tàm gratia, quàm actus charitatis saltem ex natura sua sunt incompatibiles cum peccato actuali lethali, ut trademus tract. *de Justific.* ergo peccatum actuale lethale tàm ratione antecedentium, quàm ratione subsequentium est saltem ex natura sua incompatibile cum visione beata. Idemque apparet de peccato veniali actuali: quia visio beata infert actum amoris Dei non quencunque, sed fervidissimum; sed actus fervidissimus charitatis ex natura sua expellit omne peccatum veniale, ut nunc supponimus ex dicendis loco proximè relato: ergo.

Secundum est, quod supposito, omne peccatum actuale dicere ex natura sua oppositionem cum visione beata, vel ratione sui, vel ratione subsequentium, non potest adhuc per potentiam Dei absolutam cum ea coexistere. Ratio est: nam Deum miraculosè conservare ea, quæ ex natura sua se opponunt, & expellunt, est idem, ac esse causam specialem eorum: ergo supposito, quod omne peccatum actuale ex natura sua sit incompossibile cum visione beata modo præscripto, & Deus vellet conservare simultatem eorum, esset causa peccati. Quibus suppositis.

65 Respondetur affirmativè. Et ratio desumitur ex dictis §. primo: Nam tandiu perseverat actus pravus ex parte voluntatis, quandiù perseverat dispositio defectuosa ex parte intellectus, scilicet dictamen defectuosum: si enim hoc suspenditur, suspensa etiam manet voluntas quoad suum actum, cum actus voluntatis tàm in suo primo *esse*, quàm in suo *conservari* dependeat essentialiter ex actuali dictamine intellectus; sed visio beata ex meritis propriis secluso quocumque alio dicit oppositionem metaphysicam cum omni dictamine defectuoso: ergo visio beata ex vi sua expellit omne peccatum actuale, sive lethale, sive veniale, si forte ante visionem inceptum est. *Maximè*: Quia ad continuationem peccati actualis necessaria est dispositio habitualis defectuosi dictaminis ex parte intellectus: sublata enim omni dispositione tàm actuali, quàm habituali ex parte intellectus impossibilis est continuatio actus voluntatis; sed per visionem expellitur omnis dispositio habitualis defectuosi dictaminis: siquidem adhuc potentia ad illud formandum expellitur: ergo.

66 Inquires *secundò*: An visio beata ratione sui compatibilis sit saltem cum peccato habituali? ¶ Respondetur negativè, contra nonnullos Thomistas, necnon contra Lorcam. Et probatur ex dictis: nam beatus ratione visionis beatæ manet habitualiter impossibilitatus ad habendum dictamen defectuosum, manetque radicaliter habitualiter conversus ad summum bonum: ergo ex natura sua expellit omne peccatum habituale. Patet consequentia: quia sicut repugnat, eandem voluntatem esse simul habitualiter formaliter conversam ad duos ultimos fines, ita repugnat quod radicaliter habitualiter sit conversa ad unum finem ultimum, & formaliter habitualiter ad alium; sicut repugnat, eundem hominem radicaliter tantùm esse risibilem, & formaliter habitualiter esse hinnibilem.

Et confirmatur: Nam peccatum habituale tandiu durat, quandiu durat privatio voluntaria gratiæ: ergo eò non auferretur privatio gratiæ in *esse* physico, si tamen auferretur in ratione privationis voluntariæ, aufertur peccatum habituale: Jam sic; sed ratione visionis aufertur omnis voluntarietas in privatione gratiæ: ergo expellitur per eam peccatum habituale. Minor probatur: nam radix omnis voluntarietatis est cognitio, sed per visionem beatam omnino expellitur cognitio, quæ causabat privationem voluntariam gratiæ: ergo.

67 Ex his etiam colligitur, peccatum habituale veniale expelli ex vi visionis beatæ: Quia consistit in privatione fervoris charitatis: ergo expellit peccatum habituale veniale. *Maximè*: quia hoc non potest conservari, si non conservatur saltem virtualiter dictamen, ex quo causatum est; sed hoc expellitur per visionem beatam: ergo.

68 Ex dictis etiam colligitur, visionem beatam esse ex se sufficientem ad expellendos omnes habitus vitiosos: quia sunt dispositio ad malum; sed, posita visione beata, nulla potest esse dispositio ad malum, cùm beatus ratione illius sit dispositus ad operandum bonum: ergo. *Adde*: Quia habitus repugnat, ubi repugnat potentia; sed habitus vitiosus est ad operationem malam, & ratione visionis, præcisis aliis, aufertur potentia ad operationem pravam: ergo etiam omnes habitus vitiosi.

69 Difficultas tamen est: An prædicta conveniant visioni ex se transeunti, qualis fuit visio D. Pauli? ¶ Ad quod respondendum est affirmativè quantùm ad omne genus peccati, secus quantùm ad habitus vitiosos. Ratio primi est: quia hujusmodi visio ex se non minùs potens est ad præstandos prædictos effectus, quàm amor ex ea sequutus; sed amor charitatis, si est fervidus, qualis erat amor D. Pauli sequutus ex sua visione transeunti, expellebat omne genus peccati: ergo etiam visio illius. *Adde*: Quia visio beata D. Pauli expellit omne dictamen pravum actuale; sed sine hoc dictamine actuali sive formaliter, sive virtualiter existenti nequit dari privatio peccaminosa, & voluntaria: ergo neque cum visione D. Pauli erat compatibile aliquod genus peccati.

Ratio secundi est: quia habitus vitiosus nequit expelli, nisi per aliquod principium permanens, quia habitui permanenti solùm potest opponi principium aliud permanens: qua ratione docet D. Thomas 2. 2. quæst. 175. art. 3. ad 3. fuisse in D. Paulo tunc habitum fidei: ergo visio beata D. Pauli ex se non erat sufficiens ad expellendos habitus vitiosos.

Quocircà non carent aliqua nota inconsequentiæ Authores illi, qui ex una parte asserunt, visionem beatam communicatam D. Paulo esse ejusdem speciei cum visione beatorum; & ex alia docent, illam non esse sufficientem ad expellenda omnia peccata, & habitus vitiosos: Nam si sunt ejusdem speciei, utraque ex natura sua est permanens, quamvis visio D. Pauli ab extrinseco fuerit transiens: ergo si ratione permanentiæ intrinsecæ visio beatorum præstat omnes illos effectus, non est, cur visio beata D. Pauli non illos præstaret.

§. IV.

Argumentorum enodatio.

70 Arguitur *primò*: Nam potentia ad peccandum est de essentia libertatis creatæ; sed in beatis remanet perfecta libertas: ergo & potentia ad peccandum. *Augetur*: Nam potentia ad peccandum convenit creaturæ rationali, ex eo quòd facta est ex nihilo; sed hæc conditio non aufertur per visionem beatam: ergo nec potentia ad peccandum. *Adde*: Quia gratia, & gloria non destruunt naturam; sed natura secundùm se habet potentiam peccandi: ergo etiam elevata per gloriam.

Respondetur, negando majorem. Quia de essentia libertatis creatæ tantùm est indifferentia contradictionis, non contrarietatis moralis, ad quam pertinet potentia peccandi, ut liquet in libertate Christi Domini, & Angelis in primo instanti. *Accedit*: quod perfectior est libertas, quæ est determinata ad bonum honestum, quàm libertas quæ est vertibilis ad bonum, & ad malum morale, ut ex D. Augustino, Anselmo, & D. Thoma vidimus tract. *de Volunt. Dei* disp. 2. n. 17.

Ad augmentum difficultatis respondetur cum D. Thoma quæst. 24. *de Verit.* art. 8. ad 4. his verbis: *Dicendum, quòd ex hoc, quòd liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei, quòd non sit naturaliter confirmatum in bono, nec hoc ei per gratiam conferri potest, ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Non autem libero arbitrio, secundùm quòd est ex nihilo convenit, quòd nullo modo possit confirmari in bono: sicut nec aeri ex natura sua inest, quòd nullo modo possit illuminari, sed quòd non sit naturaliter lucidus actu.* Unde sicut gratia elevat naturam, etiam potest illam impedire, ne exeat in actum, quem secundùm se potest elicere, quia hoc est eam ab imperfectione liberare. Per quod constat ad additamentum.

71 Arguitur *secundò*: Nam beatus est liber circa omnia objecta creata: ergo potest peccare circa ea. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: nam potest Deus illi imponere præceptum circa talia objecta: ergo potest illud implere, & non implere: ergo potest peccare circa ea. *Urgetur hoc*: Nam Deus in sensu composito præcepti, quod imponit beato, potest denegare ei auxilium efficax ad actum adimpletivum præcepti; sed tunc casus omissio actus esset libera, & peccaminosa: quia ad omissionem liberam sufficit, quod quis possit ponere actum, & teneatur, & utrumque verificatur in suppositione, quòd detur præceptum, estò deficiat auxilium efficax, quod non datur ad *posse*, sed illud præsupponit: ergo potest peccare.

Ad argumentum respondetur, distinguendo antecedens: *Est liber circa omnia objecta creata* libertate contradictionis, concedo antecedens; libertate contrarietatis, subdistinguo: physice, concedo; moraliter, nego. Et negatur consequentia. Ad cujus probationem dicendum est, aliud esse, quòd beatus sit liber ad actum, & omissionem actus; aliud, quod sit liber ad adimplendum, & non adimplendum præceptum: primum est verum; ad quod sufficit, quod beatus in sensu diviso præcepti possit ponere omissionem actus, quod est idem, ac ponere omissionem negativam actus. Secundum est falsum: quia nulla est potestas in beato ad ponendam omissionem actus, ut conjungendam cum præcepto, propter rationes adductas pro nostra conclusione. Et parificatur hæc solutio in Christo, & Angelis in primo instanti, ut in suis locis magis expenditur, & ibi potest videri.

Ad urgentiam (prætermissa solutione aliquorum, asserentium esse impossibile, quod Deus beato imponat præceptum circa aliquem actum liberum, & quod non conferat auxilium efficax ad ejus adimpletionem) Respondetur facilè juxta sententiam infrà stabiliendam circa omissionem puram, quòd in tali hypothesi voluntas non omitteret, sed merè passive se haberet ad omissionem actus: quia nullum exercitium potest dari in voluntate absque aliquo actu positivo, qui sit causa, vel occasio omittendi, qui actus est in beato impossibilis in sensu composito, præcepti. Et quamvis in hoc videatur peti principium; recurrendum tamen est ad rationes probativas utriusque sententiæ, & rationes suprà allatæ pro nostra efficacissimæ sunt. Neque ad omissionem liberam sufficit, quòd quis possit ponere actum, & teneatur: quia quamvis auxilium efficax non det *posse* ad actum; est tamen prærequisitum hoc, vel prædeterminatio physica ad positionem actus, qui sit causa, vel occasio omittendi; quo sublato omissio non egreditur à voluntate, & consequenter neque est voluntaria & libera, neque peccaminosa.

Ab hac instantia difficilè se expedire possunt, qui concedunt possibilitatem omissionis puræ liberæ, nisi recurrant ad solutionem suprà insinuatam, & prætermissam. Sed reverà, si Deus potest negare beato auxilium efficax ad illum amandum, non obstante quòd beatus ex se, & ex vi visionis sit necessitatus quoad exercitium ad prædictum actum, ut supponunt communiter Theologi, potiori titulo potest negare auxilium efficax ad actus, ad quos ex natura sua non est determinatus.

72 Arguitur *tertiò*: Nam potest Deus per potentiam suam absolutam decernere dare beato visionem beatam ad tempus, illi hoc manifestare, & revelare suam damnationem, itaut totum hoc videat in essentia divina: ergo potest desperare: ergo potest Deum odio habere: ergo potest peccare. Hæc ultima seu tertia consequentia legitimè deducitur ex secunda. Et secunda ex prima: quia habet idem motivum ad unum, & ad aliud hoc est apprehendere Deum, ut causam suæ damnationis, ac proinde ut malum. Prima consequentia supponitur ex dicendis tractatu *de Spe*.

Respondetur, concedendo antecedens, & hypothesim in eo contentam, primamque consequentiam; & negando secundam. Ratio concedendi primam est: quia, supposita revelatione facta beato de sua damnatione, deficit totaliter motivum spei; ideoque desperatio, inde sequuta non esset privativa, & peccaminosa: quia impossibile est illi sperare assequtionem vitæ æternæ supposita illa revelatione, sicut de viatore solet dici. Ratio negandi secundam est: quia, stante visione beata, Deus apprehenderetur, ut summum bonum, ac proinde non apprehenderet Deum ut *malum*, sed ut justum judicem: & ratione illius moveretur potius ad laudandum Deum, & ad conformandum se voluntati divinæ, quam ad odio illum habendum, & peccandum.

73 Arguitur *quartò*: Nam neque peccatum actuale, neque habituale importat oppositionem metaphysicam cum visione beata: ergo beatus potest peccare. Antecedens probatur quoad primam partem: Tum quia peccatum actuale & visio beata sunt in diversis subjectis; siquidem visio est in intellectu, & peccatum actuale in voluntate: ergo non habent oppositionem metaphysicam. Tum etiam quia peccatum actuale virtualiter perseverat, nisi retractetur; sed stare potest visio beata absque retractatione peccati actualis antecedentis: quia potest suspendi amor Dei, qui est retractatio peccati actualis: ergo.

Quoad secundam partem ostenditur, tum probationibus proximè adductis. Tum quia peccatum habituale consistit in privatione gratiæ: ergo solùm dicit oppositionem cum gratia habituali. ¶ Et confirmatur: Nam cum amore beatifico potest coexistere peccatum habituale veniale: ergo etiam cum visione beata. Patet consequentia: nam visio beata nullam oppositionem dicit cum peccato veniali habituali, nisi in quantùm ex se infert necessario amorem beatificum, qui dicit oppositionem immediatam cum illo. Antecedens autem probatur: nam stare queit, quod amor viæ sit intensior, quàm amor patriæ, ut supponimus, sed cum amor viæ compossibile est peccatum veniale habituale, nisi sit intentissimus: ergo etiam cum amore beatifico.

Ad argumentum respondetur negando antecedens. Ad ejus primam probationem dicendum est, ex ea tantùm inferri, quòd inter visionem beatam, & peccatum non detur oppositio formalis immediata; sed cum hoc stat, quòd detur oppositio formalis radicalis: sicut necessitas proxima opponitur cum libertate, & utraque versatur in voluntate, & tamen determinatio intellectus radicaliter opponitur libertati. Omittimus alia exempla. Ad *secundam* dicendum, quòd visio beata ex sua natura, & independenter ab alio accidenti est retractatio radicalis peccati actualis præcedentis, & hoc sufficit, ut expellatur ratione illius. Per quod constat ad has probationes, prout applicari possunt peccato habituali.

Ad *ultimam*, quæ unicè militat pro peccato habituali. Respondetur, quòd licèt visio beata ex se non dicat ullam oppositionem cum privatione gratiæ in *esse* physi-

physico, habet tamen oppositionem metaphysicam radicalem cum ea, prout est privatio voluntaria illius, seu cum privatione morali illius, in qua consistit peccatum habituale: quia radicaliter tollit omnem voluntarietatem, ratione cujus conservatur in ratione maculæ habitualis. Hoc pacto amor Dei supernaturalis, præcisis aliis, est sufficiens ad destruendam maculam habitualem, estò non sit sufficiens ex se ad tollendam privationem gratiæ in *esse* physico: quia hæc tantùm potest expelli per gratiam, ut ex se liquet. ¶ Nec ex his potest argui, quòd visio est forma sanctificans: Quia munus sanctificandi est proprium formæ, quæ constituit hominem Deum per participationem, & hoc est proprium gratiæ, cùm sit participatio formalis naturæ divinę. In his solutionibus supponimus hypothesim impossibilem, quòd visio beata non dependeat essentialiter à gratia habituali, ut melius dignoscantur dotes, & prerogativę ipsius visionis. Si autem oppositum supponamus, est clarius luce meridiana, quòd nullum peccatum lethale, sive actuale, sivè habituale potest coexistere cum visione beata ratione gratiæ, quę ex se expellit omne genus peccati lethalis.

Ad confirmationem respondetur, eandem rationem militare pro oppositione visionis beatę cum peccato habituali veniali, ac pro oppositione cum peccato lethali, ut ex dictis n. 67. liquet. Ad probationem tamen dicimus stare optimè, quòd amor vię sit intensior quoad gradum, quàm amor patrię, & quòd peccatum veniale habituale sit cum illo compatibile, secus verò cum amore patrię: quia iste illum excedit in fervore, qui consistit in eo, quòd voluntas toto connatu sibi naturaliter possibili feratur in Deum, & hoc est proprium amoris beatifici illati ex visione beata.

DUBIUM VI.

Quot, & quæ dotes conferantur animæ beati: Et an sint habitus: Et qualiter inter se distinguantur?

74 Omnia hæc sub uno dubio comprehendimus, quia parum difficultatis habent. Sed sciendum est primò *dotem* posse sumi dupliciter: priori modo accipitur pro quolibet dono, sivè perfectione à natura, seu gratia proveniente, qua ratione homo dicitur scientia, virtute, & pulchritudine dotatus. Secundò sumitur pro dono, quo sponsa dotatur, quando in domum mariti introducitur, ut maritus possit onera matrimonii sublevare. Ex quo sumpta metaphora, à Theologis accipitur in præsenti pro dotibus, quibus anima disponitur ad celebrandum matrimonium spirituale in patria; seclusis imperfectionibus matrimonii carnalis.

Sciendum est *secundò*, tres conditiones concurrere ad rationem *dotis*. *Prima est*, quòd assignetur sponsæ, & ad proprietatem ipsius cum respectu ad maritum. *Secunda est*, quòd non conferatur usque ad nuptias, quando matrimonium solemnitèr celebratur, & sponsa traducitur in domum viri. *Tertia est*, quòd detur ad sustentanda onera matrimonii in subsidium viri, & ad ornatum sponsę, ut sic decentiùs sponso conjungantur. Alia solet his aggregari, nempè quòd dos tribuatur à Parentibus, vel ab his quæ ex parte sponsę se tenent. Has omnes conditiones reperiri in dotibus pro matrimonio spirituali animæ cum Christo concors Theologorum sententia est.

75 Ex his facile potest colligi deffinitio dotis pro matrimonio spirituali, quod celebratur in patria ratione visionis beatę: *Ornatus animæ, vitæ sufficiens, in æterna beatitudine jugiter perseverans.* Dicitur enim *ornatus animæ*: quibus verbis innuitur respicere Christum: quia ornatur Sponsa, ut placeat sponso, & propter ipsũ; significaturque conferri à Parentibus sponsæ, ad quos attinet ornare sponsam, nisi ob specialem aliquã causã, nempè, ob nimium amorem assignetur à viro, ut in dotibus animæ beatæ contingit, quibus Christus ob nimiam charitatem suam ornat animam vel tota Trinitas, quæ est Pater sponsæ. Dicitur etiam *vitæ sufficiens*: ad insinuandum, quod ordinatur per se ad beatitudinem, & in illam influit, ratione quorum verificatur tertia conditio. Tandem additur *in æterna beatitudine*: ut ostendatur non conferri ante beatitudinem.

76 Ex dictis colligitur, quid sit reiiciendum à ratione *dotis* pro matrimonio solemni spirituali: Nam in primis ornatus collatus animæ in hac vita non habet rationem *dotis*: vel quia evacuatur, dum matrimonium solemne celebratur, ut fides, spes; vel quia, estò non evacuetur, ex se non dicit statum permanentem; nec datur in ipso matrimonio, sed ante ipsum, ut gratia & charitas. Qua ratione D. Thomas in addit. ad 3. part. quæst. 95. art. 1. ad 4. omnia hæc dona removet à ratione *dotis*. Quamvis charitas, prout incipit pertinere ad statum, & permanentiam patriæ, habeat rationem *dotis*, ut infrà dicemus.

Deinde reiicitur a ratione *dotis* ipsa beatitudo, prout est assequtio ultimi finis: quia in ea consistit consummatio matrimonii, & dos debet disponere ad eam. Tandem reiiciuntur operationes pertinentes ad virtutes morales, vel ad dona Spiritus-sancti, vel ad particulares gratias gratis datas, aut revelationes particulares, vel aureolas, seu quid simile. Quia si sunt operationes virtutum, aut donorum, sunt communes statui vię, & patriæ, ideoque reiici debent à ratione *dotis*, sicut gratia, & charitas. Aliæ verò perfectiones, licèt conferantur una cum beatitudine, versantur tamen immediatè circa aliquid creatum, & concomitantur, seu supponunt ipsam beatitudinem, & propterea non habent rationem dotis. His ergo dictis, sit.

§. I.

Prima assertio circa numerum dotis.

77 Dicendum est *primò*, dotes animæ esse tantùm tres, nempe visionem, comprehensionem, & fruitionem. Ita D. Thomas pluribus in locis, præsertim loco suprà relato art. 5. & 1. part. quæst. 12. art. 7. ad 1. in præs. quæst. 4. art. 3. quem sequuntur communiter Theologi. Et probatur *primò*, ostendendo esse tantùm tres. Nam tot debent assignari dotes pro matrimonio perfecto & consumato in patria, quot assignantur pro matrimonio incohato in via; sed dotes, quæ interveniunt in matrimonio spirituali incohato in via, sunt tantùm tres: ergo etiam tantùm tres dantur pro matrimonio perfecto, & consummato in patria. Major videtur certa: nam sicut matrimonium patriæ datur ad excludendas imperfectiones matrimonii in via, ita dotes in patria dantur ad excludendas imperfectiones, quæ dantur in dotibus in via, ad quod sufficit assignare tot in patria, quot assignantur in via. Minor verò probatur: nam de ratione *dotis* in matrimonio spirituali est, quòd immediatè respiciat Deum, seu sponsum; sed virtutes viæ, quæ immediatè respiciunt Deum, sunt tantùm tres videlicet fides, spes, charitas: ergo ad matrimonium incohatum, & in via tantùm concurrunt tres dotes.

78 Probatur *secundò* ratione, & simul ostenditur esse tres enumeratas: Nam tot, illæ dotes assignandæ sunt animæ beatæ quæ requiruntur, & sufficiunt ad perfectionem, & delectabilitatem unionis beatificæ, in qua matrimonium consumatum consistit; sed ad hoc sufficiunt; & requiruntur tres enumeratæ: ergo dotes animæ in patria sunt tantùm tres enumeratæ. Major solùm eget explicatione: Nam visio beata, in qua spirituale matrimonium consummatur, debet esse maximè perfecta, & delectabilis. Unde id præcisè, quod fuerit necessarium, & sufficiens, ad hoc ut visio sit perfecta, & summè delectabilis, habebit rationem *dotis*. Porrò, ut visio sit delectabilis, tria requiruntur, & quòd sit connaturalis videnti, quod utique fit per habitum, nam habitus ponitur ad promptè, & delectabiliter operandum; quod ejus objectum visum sit conveniens; & quòd sit videnti conjunctum, & securè possideatur.

Minor verò, in qua est difficultas, probatur: nam in primis requiritur, & datur habitus, ratione cujus visio beata redditur delectabilis, & hunc vocamus *visionem* sumpta visione pro lumine gloriæ, quod est principium connaturale illius. Deinde objectum visum redditur conveniens ratione habitus proportionantis effectum, & hunc vocamus nomine *fruitionis*. Denique objectum est conjunctum, & securè possessum ratione habitudinis præsentiæ connotantis remotionem impedien-

dicentium ejus tentionem, & hæc est *comprehensio*: ergo in visio fit summè perfecta, & summè delectabilis requiruntur, & sufficiunt tres dotes enumeratæ.

Et confirmatur *primò*: Nam ea, quæ recensuimus, habent conditiones requisitas ad rationem *dotis*, & nulli alteri conveniunt: siquidem quodlibet ex illis immediatè respicit Deum, ex quolibet sustentatur visio, & quodlibet pertinet ad statum matrimonii spiritualis, quibus demptis nihil remanet quod his perfectionibus gaudeat: ergo ea tantùm, quæ enumeravimus, habent rationem *dotis*.

Confirmatur *secundò*: Nam illa tria correspondent tribus virtutibus Theologicis, quibus anima ornatur in via, seclusis earum imperfectionibus: nam in primis visio clara correspondet fidei, quæ est cognitio obscura: deinde spei, quæ ad Deum tendit, correspondet comprehensio, quæ præsentialiter & securè eum tenet: & tandem charitati, quæ in via amat Deum absentem, correspondet fruitio, quę est de illo præsentialiter possessio: ergo hæc tria sunt tantùm dotes animæ in patria.

79 Sed obiicies: Nam dilectio seu amor amicitiæ habet, quidquid desideratur ad rationem *dotis*; sed hæc non assignata manet inter dotes animæ: ergo dotes animæ sunt plures, quàm tres. Minor cum consequentia constat. Et major probatur: nam quod respicit Deum immediatè, est magna beatitudinis perfectio, & conducit ad ornatum sponsæ, non minus, quàm fruitio: ergo habet quidquid requiritur ad rationem *dotis*.

Nec refert, si dicas cum Salmanticensibus in præs. disp. 2. num. 11. amorem amicitię pertinere ad substantiam matrimonii, ad quam spectat mutua traditio, seu possessio sponsi, & sponsæ; sicut per visionem sponsa possidet sponsum, seu Deum, ita per amorem amicitiæ Deus possidet sponsam, seu animam. Non (inquam) refert: Nam non minus visio pertinet ad substantiam matrimonii, quam amor amicitiæ; & tamen visio assignatur ut dos animæ: ergo debet hujusmodi amor assignari. Unde si visio assignatur, prout significat principium visionis, etiam amor debet assignari, prout significat principium illius.

Augetur: Nam charitas, prout est principium amoris, potius debet assignari pro dote animæ, quàm prout est principium fruitionis: siquidem amor amicitiæ pertinet ad substantiam matrimonii, secus verò fruitio, cum illam præsupponat: ergo charitas, prout est principium amoris, est qua alitur matrimonium spirituale, secus verò prout est principium fruitionis; quòd omninò requiritur ad rationem dotis: ergo potiori titulo amor assignari debet prò dote, quàm fruitio.

Ad hanc objectionem respondetur, quòd charitas, prout est principium amoris amicitiæ, non ponit in numero cum seipsa, prout est principium amoris concupiscentiæ, & fruitionis consequtæ ad utrumque amorem, ut optimè tradit D. Thomas loco suprà relato ex Addit. art. 5. Et ratio hujus est: quia ut supra monuimus, dos animæ non solùm assignatur, prout conducit ad substantiam matrimonii, sed etiam prout conducit ad maximam ejus perfectionem, & delectabilitatem. Quamvis ad substantiam matrimonii solùm pertineant visio, & amor amicitiæ, ad quem potest etiam reduci amor concupiscentiæ, ad perfectionem verò illius summam, summamque ejus delectabilitatem pertinet fruitio consequta ad amorem amicitiæ, & fruitio consequta ad amorem concupiscentiæ: & principium, quod ad hæc munera præstanda conducit, est tale, ut ex eo alatur matrimonium spirituale consumatum. Unde charitas, prout est principium utriusque amoris, & utriusque delectationis, assignanda est pro unica dote. Ex dictis manet explicata doctrina Salmanticens. & satis constat ad replicam, & augmentum objectionis.

§. II.

Secunda assertio qualitatem visionis, & fruitionis declarans.

80 Dicendum est *secundò*, dotes visionis, & fruitionis consistere in habitibus, qui sunt principia illarum. Ab his segregamus dotem comprehensionis, quia de ea est specialis difficultas. Hæc autem conclusio est expressa D. Thomæ loco supra relato art. 2. in corpore, ubi ait: *Quidam dicunt, quod beatitudo, & dos sunt idem re, sed differunt ratione: quia dos respicit matrimonium spirituale, quod est inter Christum, & animam, non autem beatitudo; sed hoc non potest esse (ut videtur) cum beatitudo in operatione consistat, dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas, vel dispositio quædam. Et ideò secundum alios dicendum, quod beatitudo, & dos realiter differunt.* Et paucis interpositis ait: *Sed dotes dicuntur habitus, vel dispositiones.* Idem expresè docet ad 3. his verbis: *Visio dupliciter potest accipi: uno modo pro ipso actu visionis, & sic visio non est dos, sed ipsa beatitudo. Alio modo pro habitu, à quo talis operatio elicitur:.: & sic est dos, & principium beatitudinis: & similiter dicendum est de fruitione.*

Ex his probatur ratione: Nam habitus elicientes visionem, & fruitionem habent, quidquid requiritur ad rationem *dotis*, secus verò ipsa visio, & fruitio: ergo dotes visionis, & fruitionis non consistunt in actibus, sed in habitibus. Antecedens probatur: nam de ratione *dotis* ultra alias conditiones est, quòd sit ornatus animæ, habilitans sponsam ut conjungatur sponso, influatque, & ordinetur ad matrimonium; sed hoc solùm potest convenire habitibus, non actibus: siquidem perfecta conjunctio spiritualis animæ cum Deo consistit in ipsis operationibus: ergo habitus elicientes visionem, & fruitionem habent, quidquid requiritur ad rationem *dotis*, secus verò ipsa visio, & fruitio.

Et confirmatur, ex his quæ contingunt in matrimonio carnali, ex quo sumpta est metaphora ad matrimonium spirituale: siquidem in illo dos non est ipsum matrimonium, sed illud, ex quo vita matrimonialis alitur, & matrimonium redditur delectabile, & jucundum: ergo eodem modo discurrendum est de matrimonio spirituali, & ejus dotibus; sed habitus sunt ex quibus alitur matrimonium spirituale tàm secundùm se, quàm ut jucundum: ergo in illis consistit ratio *dotis*, & non in ipsis operationibus, in quibus consistit matrimonium consumatum, & perfectum.

81 Oppositum opinandi modum tenent Vazquez, Montesinos, & alii. Et arguunt: Nam actui fruitionis competit, quidquid requiritur ad rationem *dotis*; siquidem est ornatus animæ, & propria perfectio status beatifici; in eo jugiter perseverans, distinguitur à visione, in qua matrimonium spirituale consistit, ordinatunque ad illam: ergo saltem hæc operatio habet rationem *dotis*.

Et confirmatur *primò*; Nam habitus charitatis non habet rationem *dotis*: ergo dos fruitionis consistit in actu, & non in habitu. Antecedens probatur: nam habitus charitatis datur animæ in via, & idem perseverat in patria: ergo non habet rationem *dotis*. Patet consequentia: nam de ratione *dotis* est, quòd conferatur in statu beatitudinis.

Confirmatur *secundò*: Si dos fruitionis consisteret in habitu, & non in actu, potiori titulo gratia habitualis haberet rationem *dotis*; sed hoc est falsum, aliàs dotes essent plusquàm tres: ergo dos fruitionis non consistit in habitu, sed in actu. Sequela majoris probatur: nam est præcipuus ornatus animæ, ex qua præcipuè alitur visio, cum aliis conditionibus requisitis ad rationem *dotis*: aliunde si confertur in via, etiam habitus charitatis eliciens fruitionem: ergo potiori titulo haberet rationem *dotis* quàm charitas.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd fruitio sumpta pro actu, vel constituit matrimonium, ut delectans, & jucundum; & ex hac parte excludi debet à ratione *dotis*: vel est quid consequens ipsum matrimonium, videlicèt visionem beatam; & ex hac parte etiam relegari debet à ratione *dotis*, quæ petit antecedere prioritate naturæ, & causalitatis ipsam beatitudinem; & ita potius visio influit in fruitionem, quàm fruitio in visionem. Verum quidem est, quòd fruitio ordinatur ad visionem non per modum influentis in eam, sed ad modum quo proprietates rei ordinantur ad essentiam illius tanquàm ejus complementum.

Ad primam confirmationem respondetur, quòd charitas in patria datur ad hoc, ut sit principium fruitionis beatificæ, quod munus non exercet in via; & ob hoc optimè potest habere rationem *dotis*. Aliunde ipsa fruitio nequit habere rationem *dotis*; siquidem in ea consistit unio perfecta, jucundans, & delectans.

Ad secundam respondetur, quòd gratia excluditur à ratione *dotis*, quia habet rationem *naturæ* in ordine supernaturali, ad quam pertinet matrimonium spirituale,

de

de quo agimus. Sicùt matrimonium carnale, & ejus dotes supponunt eos, qui illud contrahunt, in suo *esse* constitutos per conformitatem naturæ.

§. III.

Tertia assertio dotem comprehensionis explanans:

82 Dicendum est *tertiò*, dotem comprehensionis propriè non esse habitum, nec actum, sed relationem voluntatis ad Deum ut præsentem per visionem, connotando remotionem omnium quæ prędictam præsentiam possunt impedire. Hæc assertio est N. Salmant. in præf. disp. 2. num. 23. contra Joannem à Sancto Thoma, Godoy, Gonet, & alios. Et traditur expressè à D. Thoma in præf. quæst. 4. art. 3. in corpore, & ad 3. ubi ait: *Comprehensio est quædam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa, quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.*

Et probatur ratione quoad præcipuam ejus partem, ex qua probatio cœterarum pendet. Pro qua supponendum est cum Adversariis, dari in voluntate prædictam relationem seu habitudinem ad Deum ut præsentem per visionem, quæ disponit ad eliciendum actus fruitionis, sicut relatio distantiæ, quæ supponitur ad actum spei, disponit ad elicientiam hujus actus. Hæc autem relatio indistantiæ, quæ non immerito potest vocari *tentio*, seu *comprehensio*, pertinet ad voluntatem, quia per eam voluntas Deum præsentem, & possessum per visionem tanquàm suum ad fruendum possidet, & tenet; tanquàm sub ejus dominio & potentia. Oportet tamen, quòd hujus *tentio*, seu *comprehensio*, aut *præsentia* sit firma & stabilis, ut gaudeat ratione *dotis:* quia hoc nomen *comprehensionis* significat tentionem omninò securam & sine periculo amittendi, quod possidet, & ad hoc debet connotare remotionem omnium, quæ ejus perpetuitati obstare possunt.

83 Ex his probatur conclusio: Nam relatio indistantiæ, quam voluntas dicit ad Deum, ut possessum, & præsentem per visionem, habet quidquid requiritur ad rationem *dotis*; sed in ea non consistit dos visionis, vel fruitionis: ergo in ea consistit dos comprehensionis. Major patet discurrendo per singulas partes deffinitionis dotis: siquidem est ornatus animæ vitæ sufficiens, cùm disponat ad securam, & jucundam delectationem: confertur etiam in æterna beatitudine, cum qua jugiter perseverat, ut constat ex proximè dictis. Minor verò, in qua est difficultas, probatur: nam *comprehensio*, prout est dos animæ, solùm significat dominium, quod voluntas exercet erga Deum ad fruendum; sed hujusmodì dominium non est visio, ut supponitur; neque est fruitio, quia hæc supponit dominium: ergo non consistit in ea dos visionis, vel fruitionis.

Et confirmatur: Nam dos comprehensionis meliùs explicatur, si adstruatur distinctio realis illius ab aliis dotibus, quàm si concedatur distinctio præcisè virtualis; sed juxta prædictum modum dicendi dos comprehensionis distinguitur realiter à dotibus visionis, & fruitionis, secus verò juxta modos dicendi aliorum: ergo dos comprehensionis consistit in habitudine præfata voluntatis ad Deum, ut præsentem per visionem.

84 Sed obiicies *primò* cum Godoy: Nam D. Thomas relatus n. 80. absque ullo discrimine docet, quod dotes sunt habitus, aut dispositiones: ergo dos comprehensionis non consistit in relatione, sed in habitu, sicut aliæ. ¶ *Secundò*: Comprehensio est terminus insequutionis spei, at insequtio spei non est ad relationem: ergo non consistit in relatione. ¶ *Tertiò*: Nam dotes sunt perfectiones animæ, quibus ornatur ad spirituale conjungium; sed relatio non est perfectio, vel non intenditur per se: ergo. ¶ *Quartò*: Nam si in voluntate datur relatio ad Deum præsentem, quæ habet conditiones prærequisitas ad rationem *dotis*, etiam in intellectu debet concedi similis relatio cum ejsdem conditionibus; sed nullus concedit dari in intellectu aliquam dotem consistentem in relatione: ergo. ¶ *Quintò*: comprehensio idem est, quòd tentio ut docet D. Thomas in hac 1. 2. quæst. 4. art. 3. ad 1. sed tenere objectum non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum, sicut assequi, & possidere. ergo.

Ad primam objectionem respondetur, D. Thomam satis excipere dotem comprehensionis à ratione habitus, dum loco proximè relato apertè docet esse relationem supponentem præsentiam objecti. ¶ Ad *secundam* respondetur cum D. Thoma ibidem ad 2. his verbis: *Dicendum, quòd sicut ad voluntatem pertinet spes, & amor, quia ejusdem est amare aliquid, & tendere ad illud non habitum; ita ad voluntatem pertinet comprehensio, & delectatio, quia ejusdem est habere aliquid, & quiescere in illo.* Unde contra D. Thomam agit Godoy, dum asserit dotem comprehensionis pertinere in recto ad intellectum. Itaque dicimus, quòd pro actu spei necessariò præcedit in voluntate relatio distantiæ, quia est actus de bono absenti, & huic relationi correspondet directà in eadem voluntate relatio indistantiæ, ad quam illa terminabatur, & in hoc sensu motus spei terminatur ad hujusmodì relationem, quam *comprehensionem* vocat D. Thomas.

Ad *tertiam* respondetur, quòd omnis relatio realis, sive transcendentalis, sive prædicamentalis secundùm implicitum est perfectio; & hac ratione potest conducere ad ornatum animæ, & disponere ad jucundam & securam delectationem: & potest terminare per se motum appetitus; quidquid sit de motu physico. ¶ Ad *quartam* respondetur, quòd non est similis ratio de relatione existente in intellectu, ac de relatione existente in voluntate: nam relatio, quæ potest excogitari ex parte intellectus, vel præcedit visionem, vel subsequitur: prima est generalis omni habitui, prout hic tendit ad suum actum; & ita sicut relatio se tenens ex parte charitatis, & precedens suum actum non conducit ad rationem *dotis*, nec relatio præcedens visionem debet conducere. Item relatio consequens visionem jam supponit ipsam, & aliunde non deservit ad delectationem, ideoque non potest habere rationem dotis, quia dos ex parte intellectus debet præcedere visionem, sicut dos ex parte voluntatis debet præcedere delectationem; cœterum relatio voluntatis, in qua dotem comprehensionis collocamus, est de re jam habita, & præstat dominium, ut beatus Deo utatur, & fruatur tanquam re sua, eique voluntas inhæreat, & ex hoc titulo speciali habet rationem *dotis*. ¶ Per quod constat ad *quintam*: nam comprehensio in præsentiarum potest sumi dupliciter; vel pro ipsa apprehensione essentiali, qua res aliqua capitur, vel pro perfectione consequta ad essentialem apprehensionem, quatenus per eam præsentatur appetitui, & sub ejus facultate constituitur ad fruendum; & hæc perfectio ex parte voluntatis dicitur tentio illius. In priori nequit consistere dos comprehensionis, quia est essentia beatitudinis, sed in secunda. Et quamvis consequatur ad essentiam beatitudinis, antecedit eam ut perfectam, jucundam, & delectantem, & hoc sufficit ad rationem *dotis*.

85 Sed inquires *primò*: An hujusmodì relatio sit transcendentalis, vel prædicamentalis? ¶ Probabilius respondetur esse transcendentalem: quia priùs concipimus quandam habitudinem transcendentalem ad Deum, quàm intelligatur relatio prædicamentalis, ad eum modum quo quodlibet mensurabile dicit relationem transcendentalem ad sui mensuram pro priori ad relationem prædicamentalem. Hæc autem relatio consistit in quadam affectione modali, eo proportionali modo quo ex adiacentia loci resultat in locato, quidam modus transcendentalis intrinsecus, qui est habitudo transcendentalis ad locum, & fundamentum relationis prædicamentalis distantiæ, vel indistantiæ. In qua suppositione relatio prędicamentalis non constituit specialem dotem, sed reducitur ad relationem transcendentalem, in qua dos comprehensionis consistit, & complet illam.

86 Inquires *secundò*: An Christo, & Angelis conveniat habere dotes? ¶ Respondetur quoad Christum negativè. Ita D. Thomas in Supplem. 3. part. quæst. 95. sæpiùs relata art. 3. Et probatur ejus ratione: nam dos est donum collatum sponsæ; sed Christus non est sponsa secundùm divinitatem, quia non importat aliquam subjectionem, quæ est propria sponsæ ad sponsum: nec secundùm humanitatem, quia inter sponsum, & sponsam requiritur distinctio personalis, quæ inter Christum ut *Deum*, & ut *hominem* non intercedit: ergo Christo non convenit habere dotes. Quocircà licèt in Christo excellentissimè dentur omnes illæ perfectiones, quæ in aliis beatis habent rationem dotis, propter rationem prædictam in Christo non habent rationem dotis, quia in illis deficit respectus ad sponsum. Sicut in humanis id, quod confertur sponsæ, si tribueretur sponso, non haberet rationem dotis.

Quo-

Quoad Angelos respondetur convenire eis dotes sub formalitate *dotis*, non ita propriè ac hominibus. Ita D. Thomas loco relato artic. 4. Et ratio hujus est: quia, quamvis perfectiones, quæ pertinent ad rationem *dotis* in homine, reperiantur in Angelis, Angeli tamen non sunt sponsæ Christi, quia non est convenientia in natura, quæ requiritur inter sponsum, & sponsam, sicut reperitur inter homines, & Christum, in quantùm naturam humanam assumpsit: ergo non ita propriè conveniunt Angelis dotes, ac hominibus. Hoc est comparativè ad Christum; sed comparativè ad Deum ea proprietate, qua homo est sponsa Dei, etiam sunt Angeli, & eadem proprietate conveniunt ei dotes.

DUBIUM VII.

Utrum in corporibus beatorum sint tantùm quatuor dotes, & an pro eis ponendæ sint qualitates intrinsecæ?

Duplici ex causa suis peculiaribus perfectionibus condecoratur corpus beati in resurrectione, quæ à Theologis *dotes* nuncupantur. Primò, quia eis correspondet sua beatitudo, & ut ad illam corpus disponant; præcedere debent aliquæ dotes, eo modo proportionali quo ponuntur dotes, ut animam disponant ad ipsius beatitudinem. Secundo, quia sicut assignantur dotes ad disponendam animam ad indissolubilem unionem illius cum Christo, ita ponendæ sunt ex parte corporis ad disponendum illud ad unionem indissolubilem illius cum anima; ut sic corpus reddatur particeps gloriæ, sicut fuit particeps certaminis, atque laboris. Unde non extrà rem erit sermo de dotibus corporis, postquàm egimus de dotibus animæ. De quibus duo præcipuè inquirimus, & numerum, & essentiam illarum.

§. I.

Prima assertio numerum dotum stabiliens.

87 Dicendum est *primò*, dotes corporis glorificati esse tantùm quatuor, nempè subtilitatem, impassibilitatem, agilitatem, & claritatem. Sic communiter Theologi. Et deducitur satis ex illo Apost. 1. ad Corinth. 15. ubi ait: *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in ignobilitate, surget in gloria; seminatur in infirmitate, surget in virtute; seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.*

Et suadetur *primò* eleganti ratione D. Thomæ loco citato ad Chorinth. lect. 6. & in 4. dist. 49. art. 5. quæstiunc. 3. Et potest reduci ad hanc formam: Nam dotes in corporibus dantur tum ad eorum ornatum, & decorem, tum & præcipuè, ut perfectè subiiciantur animæ, ut formæ, & motori: ergo tot, & non plures constituendæ sunt in corporibus gloriosis, quot ad hos effectus præstandos requiruntur, & sufficiunt: Tum sic; sed ad prædictos effectus requiruntur, & sufficiunt quatuor dotes enumeratæ: ergo in corpore glorioso sunt quatuor dotes, & non plures. Minor probatur: nam in primis media claritate redditur corpus transparens, & refulgens. Deinde ratione subtilitatis, & impassibilitatis perfectè subiicitur animæ ut *formæ*, hoc est in ordine ad *esse* substantiale, & specificum, & in ordine ad accidentia, videlicet quantitatem, colorem, & figuram. Et denique ratione agilitatis plenè subiicitur eidem animæ ut *motrici*, idest ut obediat ad nutum illius absque fatigatione, & lassitudine: ergo requiruntur prædictæ dotes, & sufficiunt, tum ad ornatum & decorem corporis glorificati, tum ad hoc ut perfectè subiiciatur animæ ut *formæ*, & *motori*.

88 Roboratur hæc ratio, has dotes sigillatim explanandò: Nam subtilitas disponit corpus, ut perfectè subiiciatur animæ participando perfectè ab ea suum *esse* spirituale, & immateriale; non quia corpus post resurrectionem mutandum sit in spiritum, ut quidam heretici (quos refert D. August. 13. *de Civit. Dei* cap. 20.) olim dicebant; aut quia habebit parvam, & raram materiam, ut sensit Eutychius Patriarcha Constant. comparans corpus gloriosum aeri, aut vento, quem convincit D. Gregorius: quin potius corpus resurget sub iis dimensionibus & statura, ad quas juxta virtutem caloris naturalis, & humidi radicalis perveniret in via, ut docet D. Thomas in 4. dist. 44. quæst. 1. art. 3. quæstiunc. 2. sed quia per hanc dotem materia perfectè subiicitur formæ; sicut corpus, in quo est plus formæ quàm materiæ, dicitur subtile, quia forma prævalet, & totum illud ad suum *esse* trahit, & reddit illud subtile formale & quasi cœleste. Et hinc evenit, quòd sit penetrativum corporis non per coexistentiam duplicis corporis in eodem loco, ut infrà explicabimus, sed per subtilem, & facilem divisionem continui.

89 Dos impassibilitatis consistit in eo, quòd ita ligat materiam ad ipsam formam, quòd expleat totum appetitum illius, & non det locum alterationi corruptivæ illius, & dispositioni ad aliam formam. Hæc autem dos ortum ducit ex priori: Nam propterea corpora sublunaria sunt corruptibilia, quia materia non plenè subiicitur formæ quoad suum *esse*, ideòque relinquit in ea appetitum ad aliam formam, & dat locum dispositionibus pro introductione formæ contrariæ: Econtrà propterea corpora cœlestia incorruptibilia sunt, quia materia plenè subiicitur formæ, & totaliter trahitur ad suum *esse*; & ita appetitus ejus manet expletus, & non relinquit locum ad dispositiones contrarias. Ad hunc ergo modum in corpore glorioso non solùm datur dispositio, ut subdatur plenè animæ, & trahatur ad suum *esse* complete, quod fit per dotem priorem, sed ex hac etiam oritur alia dispositio, ratione cujus resistit omni dispositioni contrariæ, in virtuteque ejus redditur formaliter incorruptibile. Cum quo rectè cohæret, quòd permittat locum ad quasdam passiones perfectivas, putà ad receptionem specierum, & actionum immanentium, sicut cœlum recipit lumen.

90 Agilitas ad hoc ponitur, ut corpus subiiciatur animæ in ordine ad motum. Unde per hanc dotem confortatur potentia loco motiva, & aliæ potentiæ corporeæ etiam sensitivæ ad exercendas perfectè suas operationes. Neque apparet implicatio in eo, quòd Deus corpori secundùm se gravi & ponderoso conferat talem virtutem, ut reddatur valde agile ad motum, & perfectè dispositum ad omnes suas operationes exercendas: & ita ratione hujus dotis habet corpus virtutem facilè, & celerrimè se movendi. Nec propter hoc potest moveri in instanti de loco in locum: quia est contra rationem motus adhuc instantanei exerceri in instanti, ut tradidimus tract. *de Angelis* disp. 1.

91 Claritas consistit in eo, quòd corpus ex se opacum redditur pulchrum, perspicuum, refulgens, & transparens, proindeque non solum erit lucidum secundùm superficiem, sed etiam secundùm, profunditatem adinstàr crystalli, itaut interior organizatio perfecte videri possit. Nec obstat ad hunc effectum densitas, aut color ipsius corporis diaphaneitatem impedientes; ut liquet in crystallo, cujus densitas non impedit transparentiam; & in topatio, in quo est color flavus cum diaphaneitate sufficienti, ut totus videatur; & si in medio essent alii colores, etiam videri possent. Nec repugnat, quòd Deus corpori colorato, & denso hujusmodì claritatem communicet.

92 Nonnulla possunt quæri circa has dotes in communi & circa eas in particulari. Primò inquiri potest: an hujusmodi dotes resultent ex gloria animæ; vel an causentur à Deo immediatè? ¶ Respondetur, ex gloria animæ redundare in corpus, velut proprietates ab essentia. Hæc perpetua mens D. Thomæ pluribus in locis præcipuè 3. part. quæst. 45. art. 2. & Supplem. quæst. 85. art. 1.

Et probatur *primò* à D. Thoma ex D. Augustino epist. ad Dioscorum, ubi ait: *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus sanitatis, & incorruptionis vigor.* Si ergo à gloria animæ dimanat dos incorruptionis, non est cur aliæ non dimanent.

Et confirmatur: Nam de claritate corporis gloriosi eodem modo philosophandum est, ac de claritate corporis Christi in transfiguratione; sed claritas corporis Christi dimanabat ex gloria animæ ejus, ut docet ex Damasceno D. Thomas loco citato ex 3. part: ergo etiam claritas alterius corporis glorificati: ergo & aliæ dotes.

Probatur *secundò* ratione: Nam propterea hujusmodi dotes non dimanarent à gloria animæ, quia hæc est spiri-

spiritualis, & supernaturalis, & dotes corporis sunt corporales, & in probabiliori sententia naturales; sed hoc non obstat: ergo defactò dimanant à gloria animæ. Minor quoad primam partem probatur: nam gratia est quid spirituale receptum in anima, & virtutes morales perficientes appetitum sensitivum, ut temperantia, & fortitudo sunt materiales; & tamen hę virtutes dimanant à gratia, dum sunt supernaturales: ergo: Item sensus in homine quodammodò dimanant ab intellectu, teste D. Thoma 1. part. quæst. 77. art. 7. non obstanti quòd sensus sunt corporei, & intellectus spiritualis. Ex quo probatur quoad secundam partem: nam propterea res corporea potest efluere à re spirituali, quia non dimanat ab ea tanquàm à causa univoca, sed æquivoca; sed eo ipso etiam res naturalis potest dimanare à re supernaturali: ergo.

93 Deindè in ordine ad subtilitatem quæri potest: an tribuat vim physicam penetrandi alia corpora, quantumvis solida, itaut possit coexistere cum eis in eodem loco? ¶ Respondetur negativè cum Div. Thoma in Supplem. quæst. 83. art. 2. ubi ait: *Corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis, quòd possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore, esse ex operatione divinæ virtutis.*

Neque obest exemplum corporis Christi post resurrectionem, quod clauso sepulchro est egressum; & januis clausis ingressum ad discipulos. Non (inquam) obest, Nam, ut loco citato respondet D. Thomas ad 1. *Corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote, quòd posset esse simul cum alio corpore in eodem loco, sed hoc factum est virtute divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate.*

Potest tamen dici, quòd hęc dos tribuit vim penetrandi alia corpora non gloriosa moraliter, in quantùm Deus patrabit hujusmodi miraculum ad voluntatem ipsius beati: Diximus *corpora non gloriosa*: nam quamvis non repugnet, quòd corpus gloriosum penetret aliud corpus, sivè gloriosum, sivè non gloriosum; duo tamen corpora gloriosa nunquam se penetrabunt: *Non est conveniens*, (inquit D. Thomas in 4. dist. 44 quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 4.) *quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso: Tum quia in eis servabitur ordo, qui distinctionem requirit. Tum etiam: quia unum corpus gloriosum non se opponit alteri; & sic numquam duo corpora gloriosa erunt simul.*

94 Quantùm ad claritatis dotem potest inquiri: an oculus non gloriosus videre possit naturaliter corpus gloriosum? ¶ Ad quod respondent aliqui negative, sivè quia claritas corporis gloriosi est supernaturalis, sivè quia licèt non sit supernaturalis, ejusmodi claritas est præstantior sole, & visus non potest ejus splendorem pati: quia vehemens sensibile lædit sensum.

Sed meliùs respondetur cum D. Thoma in Supplem. q. 85. art. 2. affirmativè. Videatur omnino ibi. Ad *primam* rationem pro opposito modo dicendi respondet D. Thomas his verbis: *Dicendum, quòd gloriæ claritas erit alterius generis, quàm claritas naturæ, quantùm ad causam, sed non quantum ad speciem. Unde sicut claritas naturæ est proportionata visui, ita & claritas gloriosa.* Si esset supernaturalis, esset diversæ speciei, & improportionata visui secundùm se.

Ad *secundam* respondet ad 2. *Quod sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid passione naturæ, ita ex proprietate gloriæ non agit nisi actione animæ. Claritas autem intensa non offendit visum, in quantùm agit actione animæ* (idest, intentionali) *sed secundùm hoc magis delectat. Offendit autem, in quantùm agit actione naturæ calefaciendo, & dissolvendo organum visus, & disgregando spiritus. Et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem Solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet.*

Notat tamen Preceptor Angelicus ibidem art. 4. quòd est in potestate animę glorificatæ, quòd ejus corpus videatur, vel non videatur: quia quælibet actio corporalis subiicitur animæ, ac proinde anima poterit impedire, ne immittat corpus sui speciem.

§. II.

Posterior assertio quiditatem earum explanans.

95 Dicendum est *secundò*, impassibilitatem corporis gloriosi non consistere in aliquo favore extrinseco Dei, sed in quadam qualitate intrinseca. Idemque dicendum est de aliis dotibus, maximè de agilitate, & claritate, de quibus nullus dubitat consistere in qualitatibus intrinsecis. Hęc assertio est juxta genuinam mentem D. Thomę, qui perpetuò tradit, corpora beatorum ad differentiam damnatorum, necnon Adami in statu innocentiæ, esse incorruptibilia ex vi alicujus dispositionis intrinsecæ. Videatur in 1. part. quęst. 95. art. 1. & in 4. dist. 44. quęst. 2. art. 1. quæstiunc. 1. & 3. part. quæst. 45. art. 2. ubi loquens de omnibus dotibus corporis gloriosi sic ait: *Dos nominat quandam qualitatem immanentem corpori glorioso.*

Et probatur ratione: Nam non repugnat qualitas, quæ ab intrinseco reddat corpus beati impassibile; sed hęc concedenda est corpori glorificato: ergo impassibilitas corporis glorificati non consistit pręcise in aliqua manutentione extrinseca Dei, sed in quadam qualitate intrinseca petente, ex se concursum conservativum Dei. Consequentia est legitima. Minor videtur certa: quia corpori glorificato concedenda est omnis illa perfectio, quę illud magis elongat ab imperfectionibus viæ. Major verò probatur: Tum quia non est, unde possit ostendi implicatio prædictę qualitatis. Tum etiam: quia non repugnat forma creata, quę ab intrinseco reddat hominem absolutè impeccabilem: ergo non est, cur repugnet qualitas creata, quæ ab intrinseco reddat corpus incorruptibile.

Et confirmatur *primò* ex deffinitione dotis, prout dotibus corporis potest applicari: Est enim *perpetuus corporis ornatus, vitæ sufficiens, in beatitudine æterna perseverans*; sed extrinseca Dei manutenentia nequit dici *corporis ornatus*, ut liquet in corporibus damnatorum: ergo consistit in qualitate intrinseca recepta in corpore glorificato.

Roboratur: Nam corpus Christi Domini post resurrectionem modo longè nobiliori redditur incorruptibile, ac corpus ejus jacens in sepulchro, & corpus damnati; sed corpus Christi in sepulchro erat impassibile ab extrinseco, & corpus damnati erit incorruptibile etiam ab extrinseco: ergo corpus Christi post resurrectionem est ab intrinseco incorruptibile: ergo etiam corpus cujusvis beati. Patet hęc ultima consequentia: quia, ut inquit Apost. ad Philip. 3. *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Prima legitimè deducitur ex præmissis. Major verò, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: quia aliàs corpus damnati, & corpus Christi ante resurrectionem haberent dotem impassibilitatis, seu incorruptibilitatis.

96 Respondebis forsàn, quòd corpus esse impassibile & incorruptibile sunt effectus substantiales, atque ideo oportebat, quòd hi effectus provenirent ab aliqua forma de genere substantię: non ergo dos impassibilitatis consistit in aliqua qualitate intrinseca. *Aliunde*: Forma secundùm se nequit prędictum effectum tribuere, neque potest ei aliquid substantiale supperaddi: sufficit ergo pręservatio extrinseca Dei prohibens omne genus alterationis corruptivæ.

Sed hęc evasio facilè refellitur, si radicitùs explicetur dos incorruptibilitatis ad distinctionem dotis claritatis, & agilitatis: Nam non repugnat forma pertinens ad genus qualitatis, quę disponat corpus ad hoc, ut anima possit illi perfectè dominari, & illud plenè satiare, itaut neque appetat aliam formam, nec dispositionem corruptivam illius formæ permittat: ergo optimè stabit, quòd effectus formalis incorruptibilitatis sit substantialis, & quòd dos consistat in qualitate intrinseca.

Explicatur hoc exemplo satis accommodato: Nam non obstanti, quòd raritas, & densitas sint formæ de genere qualitatis, & major, aut minor extensio localis sit de genere quantitatis, & effectus formalis illius, nullum inconveniens datur in eo, quòd detur major, aut minor extensio quantitatis absque additione nova ex parte ipsius quantitatis, per hoc præcisè quòd prædictæ qualitates disponant diversis, & oppositis modis ipsam quantitatem: ergo pariter non repugnat forma de genere qualitatis, quæ disponat corpus ad recipiendum nobiliorem effectum formalem provenientem tanquàm à causa formali ab ipsa forma substantiali, qualitate ipsa concurrente tantùm dispositivè.

Hinc patet discrimen inter dotes subtilitatis, & impassibilitatis ex una parte, & ex alia agilitatis, & claritatis:

tis: nam duæ posteriores non se habent præcisè ut dispositiones, quasi aliæ sint formæ, quæ dependenter ab illis reddant corpus clarum, & agile, sed ipsemet præstant formaliter hos effectus, quia sunt de genere accidentali. Econversò tamen duæ priores tantùm concurrunt dispositivè, quia esse subtile, & incorruptibile sunt effectus substantiales, qui nequeunt provenire formaliter nisi à forma substantiali; possunt tamen dependere dispositivè à duabus prædictis qualitatibus.

§. III.

Huic secundæ assertioni opposita sententia.

97 ADversus primam assertionem nulla extat sententia quantùm ad substantiam, sed præcisè quantùm ad modum, quatenus videlicet Durandus asserit, corpus gloriosum non esse lucidum secundùm profunditatem, sed præcisè secundùm superficiem: Et Scotus docet, esse subtile quoad rigorosam penetrationem per coexistentiam in eodem loco cum alio corpore. Sed eorum motiva sunt parvi momenti, & præoccupata manent ex dictis duobus §§. præcedentibus. Contra secundam assertionem sentit Scotus, docens impassibilitatem corporis gloriosi nihil aliud importare præter præservationem intrinsecam Dei.

Et arguitur *primò*: Nam materia prima sublunaris est essentialiter potentia ad plures formas, per quod distinguitur à materia prima cœlesti; sed materia prima dicens appetitum, & respectum ad plures formas est principium corruptionis intrinsecę: ergo corpus compositum ex materia sublunari est corruptibile ab intrinseco: Jam sic; sed corpus gloriosum importat materiam sublunarem, ut fides docet: ergo non est ab intrinseco incorruptibile. *Adde*: quia Deus nequit mutare essentias rerum.

Et confirmatur *primò*: Nam corpus compositum ex quatuor qualitatibus elementorum inter se contrariis est ab intrinseco corruptibile; sed corpus gloriosum constat ex primis quatuor qualitatibus elementorum: ergo est ab intrinseco corruptibile.

Confirmatur *secundò*: Nam forma ex se non adæquans capacitatem materiæ nequit illam satiare, relinquitque locum ad suscipiendas qualitates contrarias cujuslibet activitatis: ergo nisi addatur ei qualitas infinitæ virtutis, quæ possit vincere omnes qualitates contrarias, semper manebit in materia capacitas ad eas; sed hujusmodi qualitas est impossibilis: ergo corpus gloriosum non redditur ab intrinseco incorruptibile.

98 Ad argumentum respondetur, quòd sicut omnis creatura rationalis est ab intrinseco defectibilis, ex eo quòd facta est ex nihilo, quod nunquàm aufertur, sed potest per gloriam animæ impediri, ne exeat in aliquem actum pravum; ita per dotem incorruptibilitatis potest materia prima ligari ad animam rationalem, ita ut nequeat appetere aliam formam, quamvis considerata secundùm se habeat appetitū ad alias formas. Quia sicut potest dari forma, ratione cujus anima immutabiliter subiiciatur Deo; ita potest dari forma, ratione cujus anima immutabiliter dominetur materiæ. Videatur D. Thomas in Supplem. quæst. 82. art. 1. ad 2.

Ad primam confirmationem respondetur, quòd eo ipso, quod anima plenè dominetur materiæ, qualitates elementares nequeunt operari, nisi ad nutum ipsius animæ, cujus sunt instrumenta. Unde qualitas, in qua consistit dos incorruptibilitatis, sicut præstat, quod materia sit plenè subjecta animæ, ita præstat, quod nulla actio, aut passio procedens à qualitatibus elementaribus, sit contra prædictā subjectionem, sed potius juxta dominium animæ. Videatur D. Thomas loco proximè relato ad 3.

Ad secundam respondetur, quòd licèt anima rationalis non adæquet capacitatem materiæ secundùm se, potest tamen adæquare illam, si taliter disponatur, quòd plenè subiiciatur animæ. Ad hoc autem munus præstandum non requiritur qualitas infinitæ virtutis; sicut nec ad plenam subjectionem animæ cum Deo non requiritur forma infinitæ virtutis. Supposita tamen hujusmodi qualitate, quæ plenè disponit materiam ad totalem ejus subjectionem ad formam, nihil amplius requiritur, ut obstruatur aditus activitati cujusvis qualitatis contrariæ, cujuscumque activitatis sit: quia materia præeunte prædicta dispositione manet omninò ligata ad talem formam, & plenè satiatur per eam. Et hinc unicè provenit, quod non relinquatur locus ad dispositiones contrarias sicut corpus cœleste ex hoc præcisè capite incapax est recipiendi dispositionem contrariam, quamvis non habeat virtutem simpliciter infinitam.

99 Arguitur *secundò*: Nam si impassibilitas corporis glorificati consisteret in aliqua qualitate intrinseca, vel hæc esset naturalis, vel supernaturalis; neutrum dici potest: ergo non consistit in qualitate intrinseca, sed in præservatione extrinseca Dei. Minor quoad primam partem probatur. Tum ex D. Thoma in 4 dist. 44. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 1. ubi ait: *Impossibile est dicere, quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis cœlestis transferat corpus humanum ad proprietatem gloriæ; qualis est impossibilitas corporis gloriosi.* Tum etiam; nam claritas corporis Christi in transfiguratione est ejusdem rationis cum claritate corporis glorificati, & de aliis dotibus eodem modo discurrendum est, ac de claritate; sed de claritate corporis Christi in transfiguratione apertè asserit D. Thomas in 3. dist. 26. quæst. 2. art. 1. ad 4. esse supernaturalem his verbis: *Claritas hujus vitæ non est proportionabilis claritati patriæ, sed alterius generis existens*: ergo non est naturalis. Videatur insuper in Supplem. quæst. 90. art. 1. ad 4. ubi loquens de renovatione universi in die judicii, quæ fiet per claritatem, ait: *Illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam, sed erit suprà naturam: sicut gratia & gloria sunt supra animæ naturam.*

Tum denique: nam si esset naturalis, esset connaturalis alicui subjecto creato; sed nullum est assignabile; non elementa, quia eorum accidentia connaturalia potius sunt causa corruptionis; nec cœli, aliàs glorificatio corporis tribueretur cœlo: ergo non est naturalis.

100 Quoad secundam partem etiam ostenditur, tum ex D. Thoma in Supplem. quæst. 85. art. 2. ubi docet claritatem corporis glorificati esse naturaliter visibilem ab oculo non glorificato: ergo nequit esse supernaturalis. Unde in solutione ad primum, ait: *Gloriæ claritas erit alterius generis, quàm claritas naturæ quantùm ad causam, sed non quantùm ad speciem: unde sicut claritas naturæ ratione speciei suæ est proportionata visui, ita & claritas gloriosa. Tum etiam ratione*: Nam omne ens supernaturale specificatur à Deo, ut explicuimus in tract. de Visione Dei; sed dos impassibilitatis (& idem dic de aliis) non specificatur à Deo, neque ordinatur ad aliquid extrinsecum, sed est tantùm in ordine ad subjectum. ergo.

101 Ad hoc argumentum (quod difficultate non caret propter tantarum authoritatum pondera). Respondetur concedendo majorem; & negando minorem quoad partem dilemmatis, relicta quoad secundam in sua non parva probabilitate. Et ad primam probationem dicendum est, aliquid posse dici *supernaturale* dupliciter; vel absolutè & simpliciter, vel secundum quid. Id enim est priori modo supernaturale, quod est absolutè suprà omnem naturam creatam & creabilem, ut gratia, & gloria essentialis. Id verò est supernaturale posteriori modo, quod vel procedit ab aliqua causa supernaturali, ut resurrectio mortui; vel est præcisè super naturam corporis humani, non verò super omnem naturam creabilem. Dotes autem corporis gloriosi hoc posteriori modo tantùm sunt supernaturales, ut clarè colligitur ex testimoniis D. Thomæ allatis pro secunda parte. Et colligi potest ex eo quòd licèt de facto nulla sit natura, cui hujusmodi accidentia sint connaturalia, sunt tamen possibilia alia corpora absolutè perfectiora, quibus sint fortè connaturalia. *Maximè*: Quia prædicta accidentia sumpta secundùm speciem possunt dici connaturalia corpori cœlesti, ut liquet in claritate D. Thomas interpretandus est de hac posteriori supernaturalitate. Et hinc patet ad omnes probationes. Videantur N. Salmant. in præf. disp. 5 à num. 40. ubi accuratè hanc rem, ut solent pertractant.

§. IV.

Cuidam interrogationi fit satis.

102 INquires: An omnes sensus externi in beatitudine exerceant suas operationes? ¶ Sermo est

est præcisè de his sensibus, quia sensus interni procul dubio exercebunt suas operationes, si probetur sensum aliquem externum habiturum esse suam operationem. Neque sermo est de potentiis vegetativis: quia meritò supponunt Catholici contra Judæos, & Saracenos operationes earum non habere locum in cœlo: Tum quia nequeunt exerceri sine alteratione corruptiva. Tum & quia ibi cessat finis earum, idest propagatio speciei humanæ, individui conservatio: ibi enim non oportet homines multiplicari, nec corpus gloriosum potest corrumpi. Neque docet eas ibi exerceri titulo delectationum, quæ eas consequuntur: quia non sint licitæ, quando ipsæ necessariæ non sunt. Videatur D. Thomas in 4. dist. 44. quæst. 1. ad 3. quæstiunc. 4. ad 3. Unde meritò ad sensus externos restringitur interrogatio.

Respondetur affirmativè cum D. Thoma in Supplem. quæst. 82. art. 3. & 4. Et probatur ratione: nam hi sensus debent beatificari nobiliori modo, quo possunt; sed hæc beatitudo cujuslibet potentiæ consistit in operatione: ergo exercebunt omnes suas operationes. Minor est certa: quia est ultimâ ejus perfectio. Major verò probatur: nam corpus debet beatificari, & ad hoc ponuntur dotes corporis: ergo etiam ejus potentiæ. *Adde:* Nam hi sensus serviunt animæ ad meritum: ergo etiam debent suo modo beari.

Et confirmatur: Nam totum id, quod conducit ad perfectionem naturæ, & status beatifici, debet beatis concedi; sed hos sensus exercere suas operationes pertinet ad perfectionem, & complementum status beatifici, cum potentia sine suo actu maneat imperfecta: ergo debent exercere suas operationes. Neque est simile de potentia generativa (v. g.) propter nuper dicta.

103 Probatur alia ratione: Nam in beatis adest sufficiens, & perfectior virtus (v. g.) ad videndum, & audiendum, quàm in nobis pro statu viæ: adsunt etiam objecta proportionata, & debitè approximata: nec deest sufficiens medium, per quod species sensibiles deferantur: ergo sensus omnes externi exercebunt in beatitudine suas operationes. Consequentia est legitima: quia non est, cur ex alio capite possit eis denegari exercitium connaturale eorum. Antecedens quoad primam partem videtur innegabile.

Quoad secundam ostenditur, discurrendo per singulos sensus: Nam in primis objectum proportionatum visus est lucidum coloratum; sed ibi adsunt corpora beatorum perfectè colorata, lucida, & pulcherrima & valdè visui delectabilia (maximè corpus Christi Domini) quæ sunt debitè approximata, & nullo modo improportionata propter dicta numer 94. ergo quantùm ad visum adest ibi objectum proportionatum, & debitè approximatum.

Deindè objectum auditus est sonus; sed ibi erunt voces, & laudes suavissimæ, & Sancti ad invicèm colloquentur: ergo etiam adest ibi objectum auditus. Neque refert contra hoc id, quod ait Apost. 1. ad Corinth. 3. *Linguæ cessabunt:* Non (inquam) refert: Quia hoc intelligitur, quia cessabit ibi diversitas idiomatum, & solùm loquentur lingua Hebraica, aut alia speciali à Deo infusa. Cum quo rectè cohæret, quòd in eis sint omnia genera linguarum, & possint qualibet lingua uti.

Rursùs pro odoratu erit suavissima fragrantia ex corporibus Sanctorum emanans, consequensque eorum complexionem perfectissimam, meliori modo quo de Alexandro refert Plutarchus. Si enim hoc solet concedi corporibus sanctorum in sepulchro existentibus, ut de corpore Seraphicæ Virginis & Matris nostræ Theresiæ canit Ecclesia, cur hoc credere non debemus de corpore glorificato citra omne miraculum præcisè propter corporis perfectissimam complexionem?

Item pro tactu corpora Sanctorum sunt tangibilia; sicut de corpore Christi post resurrectionem narrat Evangelica historia. Tandem de gustu docet D. Thomas in Supplem. quæst. 82. art. 4. *Quòd odoratus, & auditus erunt ibi in actu, sed gustus non erit in actu, ita quòd immutetur ab aliquo cibo, vel potu sumpto. Nisi fortè dicatur, quòd erit ibi gustus in actu per immutationem linguæ ab aliqua humiditate adjuncta, in qua continebitur suavitas* omnium saporum, perfectiori modo quàm in antiquo manna: de qua potest dici, quòd emanabit ex optimo qualitatum naturalium temperamento, vel ex ipsa gloria animæ, ut de dotibus dictum est.

104 Quoad tertiam partem in qua est præcipua difficultas, suadetur idem antecedens: Nam licèt inter corpora glorificata non detur aliud corpus, putà aer; ipsa tamen corpora secundùm extremitates pedum sunt contigua cum cœlo Empireo; sed hoc sufficit, ut species possint deferri ad potentiam sensitivam: ergo nec deest sufficiens medium, per quod species deferantur.

Nota tamen pro hac re, quòd plura contingunt in beatitudine, quarum cognitio reservatur usque ad statum ipsius beatitudinis, juxta illud Apost. 1. ad Corinth. 2. *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt, quæ Deus præparavit diligentibus se.* Supponere autem debemus, omnes potentias habituras eas perfectiones, quæ nullam repugnantiam, aut indecentiam dicunt, quamvis necesse esset recurrere ad divinam virtutem pro difficultatibus enodandis. Neque adhiberi eis potest solutio, quæ animam omnino quietet. Quo prænotato.

105 Obiicies *primò:* Nam sensatio debet fieri per immutationem sensus ab objecto; sed nulla immutatio, maximè ab extrinseco, habet locum in corpore glorificato: ergo sensus non possunt habere suas operationes, dum corpus est glorificatum. ¶ Nec proderit recursus ad immutationem spiritualem, seu intentionalem. Non (inquam) proderit: Quia omnis immutatio intentionalis supponere debet immutationem physicam & naturalem; sed corpori glorificato repugnat immutatio physica & naturalis: ergo etiam immutatio intentionalis.

Hoc Argumentum proponit D. Thomas in Supplem. quæst. 82. art. 3. Et ad 2. respondet: *Quòd omne passivum recipit actionem agentis secundùm modum suum. Si ergo aliquid sit, quòd natum sit immutari ab activo naturali, & spirituali immutatione, immutatio naturalis præcedit spiritualem, sicut esse naturale præcedit esse intentionale. Si autem natum sit immutari tantùm spiritualiter, non oportet, quòd immutetur naturaliter: sicut de aere, qui non est receptivus coloris secundùm esse naturale, sed solùm secundùm esse spirituale, & ideo hoc solummodò immutatur. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis; & ideo erit spiritualis immutatio tantùm.* Ex quibus verbis tantum colligitur receptionem specierum non supponere alterationem corruptivam, quæ regulariter in nobis præcedit. Sed reverà præcedit receptio speciei secundum suum esse naturale, & in hoc sensu verum est, quòd esse naturale præcedit esse intentionale.

106 Objicies *secundò*, & difficiliùs: Nam inter potentiam, & objectum debet intercedere aliquod corpus medium, per quod species deferantur; sed suprà Empyreum hujusmodi corpus non est: ergo species nequeunt deferri ab objecto usque ad potentiam; atque ideo nequit fieri sensatio. ¶ Neque refert, si dicas, ipsum corpus cœleste esse medium sufficiens ad deferendas species, eò quòd secundùm extremitates pedum corpus visum, & corpus visibile contingunt Empyreum, & species corporis visibilis potest descendere usque ad ejus pedes, & usque ad cœlum, & per hos usque ad pedes alterius pervenire, & ascendere usque ad visum.

Non (inquam) refert: Tum quia visus (v. g.) non potest recipere species, nisi per lineam rectam mittantur, & propterea non videmus quæ à tergo sunt. Tum etiam: quia saltem si corpora gloriosa elevarentur ab Empyreo, non possent species deferri.

Respondetur, sustinendo solutionem inter arguendum datam. Et ad primam ejus probationem respondetur, quòd licèt sit connaturalius visui, quòd ejus species perveniant ad illum per lineam rectam, non tamen est omnino indispensabile; maximè si nullum corpus opacum interponitur, ut in cœlo contingit ubi omnia sunt diaphana, ut suprà dictum est. Quod adeo verum est, ut beatus videbit æque clausis oculis, ac apertis, quia palpebræ ejus sunt transparentes.

Ad *secundam* respondetur, quòd in illo casu species deferentur ad visum & cœteras potentias divina virtute operante, & supplente defectum medii: & ita species emittentur immediatè ab objectis, & virtute divina deferentur usque ad potentiam, quin transeant per medium. ¶ Nec ex hoc inferas, species non esse in immaterialitate proportionatas, ad quod ponitur medium. Nam ante quàm perveniant ad potentiam pervadunt per aliquas partes corporis sentientis, v. g. species visus per tunicellas; & sic de reliquis. *Vel potest dici:* quòd corpora

pora ratione suæ subtilitatis; & specialis assistentiæ divinæ emittent species satis immateriales, & proportionatas cum potentia.

107 Obiicies *tertiò*: Nam satis est ad existentiam harum potentiarum in cœlo, quod pertineant ad integritatem naturæ, licèt nullam eliciant operationem, sicut intellectus agens manet in gloria, quamvis nullam eliciat operationem.

Ad hanc objectionem respondetur, longè probabilius esse in via D. Thomæ, quòd intellectus agens in statu adhuc separationis habeat aliquam operationem: & consistit in eo, quòd confortat intellectum passibilem ad cognoscenda objecta extra Verbum, & notificat illi principia, & illuminat phantasmata, ut speciebus hìc acquisitis possit beatus uti, dum voluerit.

108 Sed fortè scire desiderabis, ad quam distantiam sensus corporis glorificati percipiant sua objecta? ¶ Et sermo erit præcisè de visu, quia perspicacior est. Ad quod respondendum est sub distinctione: nam potest comparari ad alia corpora glorificata, & ad corpora non glorificata. Si loquamur de visu corporis glorificati comparative ad corpus glorificatum, satis verosimile est, se extendere ejus efficaciam ad quancunque distantiam contentam intra terminos hujus universi, itaut si unum corpus sit in oriente, & aliud in occidente possint mutuò videri, nisi obstet aliquod corpus medium opacum: quia ad hoc mutuò juvant perspicacia visus, & perfectissima claritas objecti visi. Si verò loquamur de eo comparative ad alia corpora, probabilius est petere minorem distantiam, ex defectu claritatis ex parte corporis visi.

DUBIUM VIII.

Quid, & quotuplex sit aureola: Et quibus debeatur?

109 DE Aureolis agit D. Thomas in Supplem. quæst. *96.* per totam. Hæc autem vox *Aureola* habetur in sacra pagina Exod. 25. ubi fit mentio coronæ aureolæ, quæ in mensa templi præcipiebatur supponi coronæ aureæ. Et hinc infert D. Thomas art. 1. aureolam distingui realiter à corona aurea. Et meritò: quia, ut infrà videbimus ex ejus deffinitione, aureola est præmium accidentale correspondens alicui insigni victoriæ, & per auream coronam, significatur præmium essentiale beatorum. Quod *metaphoricè dicitur corona, vel aureola* (ut docet D. Thomas ibi) *tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur: tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, & per consequens regiæ potestatis:* Apocal. 5. *Fecisti nos Deo nostro regnum. Corona autem est proprium signum potestatis.* Et ad ejus similitudinem, & proportionem præmium accidentale, quod essentiali additur, coronæ rationem habet. Sed *quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superadditum præmium aureola nominatur* (sunt verba Angelici Doctoris) Ex his jam procedimus ad resolutiones sequentes.

§. I.

Resolutio prima primo quæsito respondens.

110 DIcendum est *primò*, aureolam Sanctorum nihil aliud esse præter gaudium accidentale animæ, quod beatus percipit ex victoria, quam in vi alicujus peculiaris virtutis reportavit. Hanc conclusionem frequenter docet D. Thomas quæst. nuper relata, quem sequuntur communiter ejus discipuli. Pro cujus luce observa *primò* cum Angelico Magistro art. 1. opus (v. g.) fortitudinis ex duplici capite esse meritorium, vel in quantùm procedit ex charitate, vel in quantùm procedit ex ipsa virtute fortitudinis præcisivè sumptæ. Juxta quam distinctionem, duplex præmium ei correspondet: Et præmium essentiale correspondens charitati, ad quod reducitur gaudium à Deo viso; & præmium accidentale, quod resultat ex propria bonitate ipsius fortitudinis. Et de hoc intelligenda est assertio, quia hoc meretur nomen *Aureolæ*.

Observa *secundò*, non quodlibet egregium opus aureolam promereri, sed illud ratione cujus reportatur insignis victoria de hoste. Hæc autem victoria triplex est juxta triplicem pugnam contra triplicem hostem, nempe mundum, carnem, & diabolum. Unde solùm debetur aureola his, qui in aliqua pugna peculiari hos inimicos perfectè vicerunt, ut sunt Martyres, Virgines, & Prædicatores. Vincitur enim perfectè mundus, cùm usque ad mortem contra mundi potestates constantissimè pugnatur; & hoc modo Martyres vicerunt perfectè mundum. Vincitur perfectè caro, quando ejus illecebris, & delectationibus venereis semper resistitur; & hoc pacto Virgines de carne triunpharunt. Tandem vincitur diabolus, cùm à cordibus aliorum eiicitur per doctrinam, & prædicationem, & hoc competit Doctoribus & Prædicatoribus. Quibus observatis.

111 Probatur conclusio ratione à priori: Nam aureola nihil aliud est, quàm *privilegiatum premium privilegiatæ victoriæ correspondens*, ut illam desiinit D. Thomas loco relato art. 11. Sed non apparet, in quo hujusmodi præmium possit consistere, nisi in gaudio speciali accidentali ex insigni victoria provenienti, pertinentique per se primò ad animam: ergo in illo consistit aureola. Minor probatur discurrendo per singulas res, de quibus potest dubitari: nam in primis non consistit in gloria, vel præmio essentiali, nec in gaudio de Deo viso, ut constat ex dictis num. 109. neque consistit in quodam corporis decore, admodum alicujus figuræ, vel signi corporei. Tum quia omnis decor corporis redundat ex gloria animæ: ergo in ipsa gloria debet assignari aliquid, ex quo decor corporalis proveniat, in quo potius debet consistere aureola quàm in decore corporis. Tum etiam & præcipuè: quia anima beata ante resurrectionem corporis jam gaudet aureola: ergo. Tum denique: quia corpus est instrumentum animæ ad merendam aureolam: ergo principalius competit animæ. Jam sic, in anima nihil aliud apparet, in quo possit aureola consistere præter gaudium accidentale in assertione insinuatum: ergo in eo consistit aureola.

Nec per hoc excludimus à corporibus beatis insignes quasdam figuras, quibus hujusmodi aureolas in anima habere præseferrent: nam, ut inquit D. Thomas loco suprà relato art. 10. sicut ex gaudio essentiali quatuor dotes in corpore resultant; ita ex gaudio aureolæ aliqua figura insignis redundat in corpus: *Ut sic aureola principalius sit in mente, sed per quandam redundantiam fulgeat etiam in carne.* Et ita, ut aliqui conjecturaliter discurrunt: Virgines in capite aliquam coronulam albam, Martyres rubeam, Doctores viridem gestabunt.

112 Obiicies *primò*, contra hanc assertionem: Nam gaudium de bonis operibus etiam egregiis sequitur ex natura rei, & absque speciali influxu ex beatitudine essentiali: ergo non constituit præmium speciale, sicut ob eandem rationem gaudium de Deo viso non constituit speciale præmium: ergo aureola non consistit in gaudio accidentali.

Obiicies *secundò*: Nam sicut gaudium de Deo viso supponit visionem, ita gaudium speciale accidentale supponere debet aliquem actum intellectus, ex quo causetur; sed præmium essentiale, quod dicitur *aurea* præcipuè consistit in visione, & non in gaudio: ergo aureola principalius debet consistere in actu intellectus, & non in gaudio accidentali.

Ad primam objectionem respondetur, quòd licèt gaudium correspondens bonis operibus, prout procedunt ex charitate, resultet absque speciali influxu ex beatitudine essentiali secundùm se, & propterea potius pertineat ad auream; quàm ad aureolam; gaudium verò accidentale, in quo consistit aureola, non sequitur ex natura rei ad beatitudinem essentialem secundùm se, nisi prout connotat egregium aliquòd opus ratione propriæ bonitatis, quod fuit excellens victoriæ. In cujus signum est, quòd stare potest visio magis intensa, quin hujusmodi gaudium sequatur.

Ad *secundam* respondetur, concedendo totum, quod continet, & ita aureola fortassis consistit præcipuè in actu aliquo intellectus. Explicatur tamen per gaudium accidentale: quia hujusmodi cognitio præcedens, & causans gaudium speciale accidentale fortè est visio beata, & melius explicatur aureola per id, quod distinguitur realiter ab aurea, quàm per aliquid indistinctum. ¶ Neque hæc solutio est contra D. Thomam, asserentem aureolam

reolam distingui ab aurea, siquidem intentum D. Thomæ solùm est, quod visio beata, prout constituit præmium essentiale, non sit aureola: Cum quo optimè stat, quod eadem visio, prout est cognitio alicujus operis excellentis secundùm se, & ex vi hujus connotationis accidentalis, causet gaudium accidentale, cum quo aureolam, seu præmium accidentale simul constituat.

§. II.

Resolutio secunda secundo quæsito respondens.

113 Dicendum est *secundò*, aureolas esse tantùm tres, videlicet Martyrum, Virginum, & Doctorum. Ita Div. Thomas loco suprà relato art. 11. & cum eo communiter Theologi. Et probatur breviter ratione: nam aureola est corona, quæ propter insignem, & perfectam victoriam contra hostes debetur; sed tres sunt animæ hostes, videlicet mundus, caro, & diabolus: ergo tres sunt excogitabiles victoriæ, quibus debetur aureola. Tunc sic; sed per martyrium mundus calcatur, per virginitatem perpetuam vincitur caro, & per doctrinam seu prædicationem diaboli astutiæ dissolvuntur: ergo tres tantùm sunt aureolæ, videlicet Martyrum, Virginum, & Doctorum.

114 Obiicies *primò*: Nam nullum est opus bonum, de quo beatus habiturus non sit gaudium accidentale, ab essentiali distinctum: ergo debetur ei aureola, ac proinde non sunt tantùm tres. ¶ Et confirmatur: Nam in exercitio aliarum virtutum multoties datur major pugna, & diuturnior victoria, quàm per martyrium.

Ad objectionem respondetur, non omne accidentale gaudium pertingere ad rationem *aureolæ*, ex defectu pugnæ, quia corona non debetur, nisi strenuè certantibus, & perfectè vincentibus, juxta illud Apost. 2. ad Thimoth. 2. *Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit*. Opera autem aliarum virtutum, quamvis aliàs sint egregia, non tenent summum locum in aliquo spirituali certamine, ideoque eorum præmium accidentale non habet rationem *aureolæ* propriè dictæ. Videatur D. Thomas loco citato ad 2. ¶ Per quod constat ad confirmationem: nam in exercitio aliarum virtutum non invenitur propriè ratio pugnæ, quia non fit ab hoste. Si autem ibi committeatur certamen cum aliquo ex tribus relatis hostibus, & perfectè vincatur, ex vi hujus debetur ei corona.

115 Obiicies *secundò*: Nam ei, quod est à natura, non debetur aureola, quia non habet rationem meriti; sed virginitas provenit à natura, & absque ullo meritò, ut liquet in infantibus, ergo non debetur ei aureola. ¶ Confirmatur *primò*: Nam martyrium potest reperiri absque merito, ut in Innocentibus ab Herode interfectis: ergo non debetur ei aureola. ¶ Confirmatur *secundò*: Quia viduæ majorem pugnam adversus carnem sustinent, quàm Virgines: quia cognitio præteritæ delectationis auget concupiscentiam, juxta illud Philos. in lib. *de Anima*: *Corruptæ Virgines magis appetunt copulari*: ergo minùs rectè assignavimus numerum aureolarum. Sed ad hanc objectionem satis constabit ex infrà dicendis.

§. III.

Duplex alia resolutio tertio quæsito respondens.

116 Dicendum est *tertiò*, aureolam martyrii deberi omnibus, & solis illis, qui pro fide Christi usque ad mortem sustinuerunt ab hostibus in odium fidei. Et probatur ratione: nam aureola martyrii solùm debetur his, qui verè, & propriè sunt martyres; sed solùm sunt verè, & propriè martyres, qui ab hostibus in odium fidei pro Christi fide usque ad mortem sustinuerunt: ergo eis tantùm debetur aureola martyrii. Minor probatur. Tum ex D. Thoma 2. 2. quæst. 124. art. 4. ubi ait: *Ad perfectam rationem martyrii requiritur, quòd aliquis mortem sustineat propter Christum*. Tum etiam (per quod D. Thomas explicatur) Nam illi tantùm sunt verè, & propriè martyres, qui perfectè vicerunt mundum, & pro maximo bono; sed solùm hi, qui propter Christum tollerant usque ad mortem, perfectè vincunt mundum, & prò maximo bono: ergo solùm hi, qui tolerant usque ad mortem ab hostibus, sunt verè, & propriè martyres.

Hinc deducitur *primò*, esse verè, & propriè martyres, qui tolerant usque ad mortem ab inimicis externis ob motivum alicujus virtutis, ut D. Joannes Baptista, D. Matthæus, qui occisi sunt ex motivo castitatis: ut tradit D. Thomas loco citato art. 5. quia sunt quædam protestationes fidei. ¶ Infertur *secundò*, eos, qui sustinerent mortem propter aliquam virtutem politicam, v. g. propter defensionem amici, vel obtuendam Rempublicam, non esse verè martyres: quia ex se non ordinantur ad fidem. ¶ Infertur *tertiò*, non esse verè martyres, qui, etsi multa ob fidem sustinent usque ad mortem, ut plures Sancti Confessores Sylvester, Athanasius, & alii.

117 Sed obiicies *primò*: Quia plures Sanctos celebrat Ecclesia ut *Martyres*, qui in pace vitam finierunt, ut D. Felix Nolanus Præsbyter, cujus festum celebratur die decima quarta Januarii; & alii nec ferro, nec igne, aut alia violenta morte sunt occisi, sed in carcere, vel exilio vitam finierunt, ut D. Marcellus, Pontianus, cum aliis Sanctis Pontificibus. Item aliis Sanctis applicata sunt instrumenta vulnerum, & mortis illativa, quæ miraculosè impedita fuerunt, ut accidit beato Joanni Evangelistæ, & B. Theclæ, qui in pace quievere; & tamen ut *martyres* celebrat Ecclesia. Quinimmò Beatissima Virgo fuit verè martyr, ut inquit D. Hieronymus serm. *de Assumpt.* his verbis: *Rectè dixerim, Dei genitrix virgo, & martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit*; & nihil violentum, quod posset esse causa mortis, ab extrinseco pertulerit.

Ad hanc objectionem respondetur, sufficere ad martyrium, quòd quis vulnus lethale suscipiat, quamvis mors in *facto* esse miraculosè impediatur, ut contigit Sancto Felici; vel quòd dolores, aut afflictiones usque ad mortem sustineat pro Christo, quamvis secundùm se, & pro parvo tempore non fuissent causa sufficiens mortis. Pro quo videri potest D. Thomas loco suprà relato. Unde probabilius est in via Div. Thomæ, Sanctos illos, qui nullum vulnus suscepere ut S. Joannes Evangelista & Sancta Thecla, non esse propriæ martyres, sed tantùm secundùm quid, & reductivè. Et potiori titulo Beatissima Virgo non est verè, & propriè martyr. Quin hoc deroget ejus supremæ eccelentiæ: quia eminenter continet, quidquid bonitatis, & præmii est in martyribus. De Sanctis Innocentibus est non parva difficultas, sed eam dissolvit D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 5. art. 5. quæstiunc. 2. ad 12. ubi negat eos esse verè, & propriè martyres ex defectu usus rationis.

118 Dubitabis *primò*: An verus Christi martyr possit condemnari? Et videtur, quòd sic: quia potest contingere, quòd post mortale vulnus susceptum aliquis peccet, & statim ex vi prædicti vulneris moriatur. ¶ Sed respondetur negativè: Quia per peccatum mortale amittit meritum martyrii, & nomen *martyris*; & quia, eo ipso quòd peccet lethaliter, retractat se mori pro Christo.

Dubitabis *secundò*: An milites Christiani dicendi sint propriè *martyres*, qui in bello justo cadunt? ¶ Ad quod respõdendum est, quòd si bellum non suscitatur in odium fidei, sed pro aliquo bono temporali, non sunt verè martyres, propter dicta num. 116. Quinimmo, esto bellum suscitetur in odium fidei, adhuc non sunt propriè martyres: quia præcipuus actus fortitudinis, qui est martyrium, non consistit in aggrediendo, sed in sustinendo; & prædicti milites non habent primariam intentionem sustinendi, sed aggrediendi.

119 Dicendum est *quartò*, aureolam virginium tantùm deberi illius, qui propositum, aut votum habuerunt perpetuo servandi virginitatem, & immunes existunt usque ad mortem à delectatione carnali per voluntariam seminis resolutionem. Hęc assertio est ad mentem D. Thomæ, quem sequuntur communiter Theologi. Et probatur ratione: nam aureola virginitatis tantùm his debetur, qui verè virgines sunt, non præcisè physicè, sed etiam moraliter; sed hujusmodi sunt, qui propositum, aut votum perpetuò servandi virginitatem habuerunt, & immunes existunt usque ad mortem à delectatione carnali per voluntariam seminis resolutionem: ergo his tantùm debetur aureola virginitatis. Major cum consequentia constat. Et minor solùm indiget explicatione: nam in primis hi, qui habent voluntatem nubendi, quamvis non nupserint, non sunt virgines moraliter, sed tantùm physicè ex defectu propositi, aut vo-

ti perpetuo servandi virginitatem, ut tradit D. Thomas in Supplem. quæst. 96. art. 5. idemque dicendum est de his, qui non pervenerunt ad usum rationis. Econversò hi, qui per violentiam, aut infirmitatem emittunt semen, & hæ, quibus contra earum voluntatem violatur signaculum virginitatis, sunt verè virgines moraliter, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 152. art. 1.

Nota cum D. Thoma loco proximè relato art. 3. ad 3. hanc esse differentiam inter eum, qui propositum perpetuo servandi virginitatem amittit, & eum qui experientiam carnalis delectationis voluntariæ semel habet; quò propositum semel amissum potest reparari per pœnitentiam, sicut aliæ virtutes infusæ, ideoque virginitati morali non obstat interruptio præterita prædicti propositi. At virginitas, semel de perdita per experientiam voluntariæ delectationis carnalis, nec per potentiam Dei absolutam potest recuperari: *Non enim Deus potest facere, ut ea, quæ facta sunt, non sint facta*, concludit ibi D. Thomas. Unde, quæ immunitatem carnalem semel amisit, non potest denominari simpliciter *Virgo*; quamvis miraculosè integritas membri reparetur, quia deesset essentia propria virginitatis, videlicèt, integritas, seu immunitas nunquam amissa.

120 Sed obiicies *primò*: Nam aureola non debetur nisi actibus virtutis; sed ut virginitas sit virtus, non sufficit, quòd committetur ei propositum, sed insuper requiritur votum, ut docet D. Thomas loco proximè relato ad 4. ubi ait: *Virginitas, secundùm quòd est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuò servandæ.* Et concludit: *Unde virginitas, secundùm quod est virtus, nunquàm amittitur, nisi per peccatum*. Et certum omnino est eum, qui tantùm habet propositum servandi virginitatem, si non adest votum, non peccare, si habeat voluntatem nubendi: ergo ad promerendam aureolam virginitatis non sufficit propositum perpetuo illam servandi.

Propter hanc objectionem aliqui tenent, aureolam virginitatis tantùm deberi eis, qui in statu virginitatis perpetuò servandæ per votum se posuerunt: *Sed hoc non videtur conveniens* (inquit D. Thomas in Supplem. quæst. 96. art. 5.) *quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut alius vovens::: & ideo illis tantùm virginibus aureola propriè debetur, quæ propositum habuerunt virginitatem perpetuò servandi, sive hoc propositum voto servaverunt, sive non*.

Unde respondetur ad objectionem, quòd Div. Thomas non loquitur ibi de virginitate, prout est una virtus specie cum castitate, sed de virginitate, quæ ratione voti distinguitur specie, vel specificativè, vel reduplicativè à castitate. Dubium enim est apud Authores, an virginitas voto firmata, sit essentialiter distincta à castitate: omnibus supponentibus distingui specie ab ea, prout includit votum, seu actum religionis; sed an hæc circunstantia semel supposita sit ei essentialiter annexa vel an conveniat ei accidentaliter, sicut accidit actibus aliarum virtutum, si voto firmetur, subtile est, & utrumque satis probabile. Sed probabilius est, supposito voto, distingui essentialiter ex suis prædicatis intrinsecis à castitate, & à virginitate quæ non voto firmatur: Et hæc (inquit Div. Thomas) ut est specialis virtus ab illa distincta non potest amitti, nisi per peccatum. Sed non tantùm huic debetur propriè aureola virginitatis, sed etiam alteri: quia utraque est proprià virtus virginitatis.

121 Obiicies *secundò*: Beatissima Virgo habuit cum summa immunitate propositum firmissimum voto firmatum; & tamen non debetur ei aureola: ergo aliquid aliud desideratur præter dicta ad aureolam virginitatis. Minor probatur: nam ubi non est meritum aureolæ, non est præmium illius; sed in Virgine Beatissima hujusmodi meritum non fuit: quia in ea non fuit pugna (ac proinde nec victoria) propter carentiam fomitis: ergo.

Hoc argumentum proponit Div. Thomas loco proximè relato: Et ad 2. respondet, referendo, & omittendo aliquos modos dicendi, quia veritatis scopum non tangunt, his verbis: *Unde dicendum, quòd aureolam propriè habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiæ conformetur, in quibus virginitas invenitur. Et quamvis non habuerit pugnam per tentationem, quæ est à carne, habuit tamen pugnam per tentationem ab hoste, qui nec etiam ipsum Christum reveritus fuit.* ¶ Adde, quod licèt caruerit pugna, aut tentatione ab hoste externo, non propterea caret perfectissima aureola, quæ non debetur pugnæ, sed victoriæ; & licèt hæc, per se loquendo, requirat pugnam, aliquando potest esse per accidens sine ea: quia victoria castitatis potiùs consistit in declinatione, & fuga, quàm in oppositione. Et Beatissima Virgo ab instanti suæ conceptionis ex abundantia gratiæ ante omne certamen plenè devicit carnem.

Circa aureolam Doctorum non se offert specialis aliqua difficultas; sed advertendum est, eis tantùm deberi, qui licitè insistunt prædicationi, & doctrinæ propter bonum commune Ecclesiæ; scilicet propter conversionem peccatorum, infidelium, & hæreticorum, vel propter defensionem fidei catholicæ: quia per hos actus perfectissima victoria obtinetur de diabolo. Diximus *licitè*: quia qui in his muneribus propriam gloriam quærit, non meretur aureolam Doctorum, ut rectè advertit D. Thomas, in Supplem. q. 96. art. 7. ad 3.

DUBIUM I. APENDIX.

In quo actu consistat beatitudo supernaturalis hujus vitæ?

PEractis jam his quæ ad beatitudinem patriæ, seu perfectam spectant, opus est non nihil dicere, tum circa beatitudinem supernaturalem hujus vitæ, seu imperfectam, tum circa beatitudinem naturalem, de quibus fortè non occurret aptior locus. Pro quibus instituimus hoc, & sequens dubium, velut appendices totius disputationis. Et in limine hujus dubii tanquàm *certum* supponimus, beatitudinem supernaturalem hujus vitæ consistere in operatione intellectus, vel voluntatis, propter dicta dub. 1. Difficultas tamen est, an consistat in actu intellectus an in actu voluntatis; in quo actu unius, vel alterius potentiæ consistat?

§. I.

Duplex assertio, & resolutio dubii.

122 DIcendum est *primò*, beatitudinem viæ consistere in actu intellectus. Conclusio est magis consona doctrinæ D. Thomæ: nam in præsenti quæst. 3. art. 5. inquit: *Beatitudo imperfecta, qualis hic haberi potest, primò quidem, & principaliter consistit in contemplatione:* Intelligitur per se primò, ut ex contextu liquet: & secundariò in operatione intellectus practici, ut ex eodem contextu colligitur. Pro cujus expositione videnda sunt commentaria N. Salmant. Apertiùs id docet quæst. 4. art. 5. his verbis: *Duplex est beatitudo: una imperfecta, quæ habetur in hac vita; & alia perfecta, quæ in Dei visione consistit::: Est beatitudo hujus vitæ operatio intellectus speculativi, & practici*. Et art. 4. ait: *In hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa, quàm activa, utpotè etiam Deo Similior*. Ergo si per contemplationem magis accedimus ad beatitudinem patriæ saltem per assimilationem, potiori titulo debet beatitudo hujus viæ constitui in actu intellectus, quàm in actu voluntatis.

Et confirmatur ex eodem Angelico Doctore 2. 2. quæst. 180. artic. 4 ubi ita inquit: *Hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde August. dicit in lib. de Trinit. quòd contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem::: Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfectè:: Unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis*, constat autem contemplationem essentialiter esse actum intellectus: ergo.

Et probatur ratione: Nam de ratione beatitudinis perfectæ est assequutio summi boni: ergo etiam de ratione beatitudinis imperfectæ; sed est contra naturam actus voluntatis, quòd sit assequutio summi boni adhuc imperfecta: ergo beatitudo supernaturalis hujus vitæ non consistit in actu voluntatis, sed in actu intellectus. Omnia constant, suppositis his quæ diximus dub. 1. & 2. præter primam consequentiam. Quæ sic probatur: nam de ratione actus beatitudinis est; quòd respiciat objectum beatificans, ut *possessibile* à beato, aliàs non respiceret illud

ut

ut bonum proprium ipsius beati: ergo si propter hanc rationem beatitudo perfecta consistit in assequtione summi boni; etiam beatitudo imperfecta, proportione servata.

123 Huic rationi fundamentali (ad quam aliæ facilè reduci queunt) respondet Alvarez loco infrà referendo, esse notam disparitatem inter beatitudinem patriæ, & beatitudinem viæ: illa, utpote perfecta, omnibus modis habet rationem termini, & hac ratione debet consistere in consequtione summi boni. Beatitudo autem imperfecta, & hujus viæ, utpote *talis*, consistit in tendentia, & accessu ad illam per meritum, quod præcipuè consistit in actu charitatis. Ideoque non debet consistere in consequtione imperfecta summi boni.

Sed contrà est: Nam beatitudo imperfecta, si mereatur nomen *beatitudinis*, debet consistere non in tendentia ad consequtionem summi boni, sed in aliquali consequtione reali ipsius, quæ causet de præsenti aliquam delectationem de summo bono, aliàs non est, unde ei posset attribui nomen *beatitudinis*: ergo vel nullatenus concedenda est aliqua beatitudo imperfecta in hac via, vel necessario dicendum est, consistere in consequtione aliquali summi boni; quæ utique fit per actum intellectus, & non per actum voluntatis, ut laudatus Magister supponit.

124 Dicendum est *secundò*, beatitudinem hujus viæ consistere essentialiter in actu fidei infusæ, seu Theologicæ informatæ per charitatem. Ponimus informationem charitatis, non ut quid essentialiter pertinens ad essentiam beatitudinis, sed ut quid prærequisitum ad eam per modum conditionis, quatenus per eam expellitur peccatum quo existente actus fidei non meretur nomen *beatitudinis*, quia hæc denominatio incompatibilis est cum maxima miseria, qualis est peccatum lethale. Qua explicatione supposita.

Probatur hæc assertio ratione: Nam beatitudo supernaturalis hujus viæ debet consistere in eo actu intellectus, quo perfectiori modo Deus possidetur à nobis; sed hujusmodi est actus fidei, siquidem ex natura sua est possessio Dei, & est perfectissimus actus intellectus in hac vita, ut supponimus ex alibi dicendis: ergo beatitudo hujus vitæ supernaturalis consistit in actu fidei.

125 Nec proficit recursus ad contemplationem Dei altissimam ex dono sapientiæ. Nam omnis contemplatio supernaturalis, sive acquisita, sive infusa procedit elicitivè, & immediatè quoad substantiam à fide Theologica, donis Spiritus Sancti concurrentibus ad modum illius: ergo prædictus recursus est major confirmatio nostræ assertionis. Antecedens probatur *primò* authoritate B. P. N. Joannis à Cruce lib. 2. Ascens Mont. Carm. cap. 2. ubi ait: *Y callado puesto en fee, la qual sola es proximo, y proporcionado medio, para que el alma se una con Dios, pues no ay otra diferencia sino ser Dios visto, ò creido: y assi por este solo medio se manifiesta Dios al alma en divina luz*. Probatur *secundò* ratione: Nam, ut optimè inquit D. Thomas loco suprà relato ex 2. 2. ad vitam contemplativam principaliter pertinet contemplatio divinæ veritatis; sed principium elicitivum hujus contemplationis in hac vita est fides, quia est cognitio obscura: ergo. *Maximè*: quia dona Spiritus-Sancti deserviunt virtutibus Theologicis: ergo in actibus donorum, prout ab actu fidei distinguuntur, nequit consistere contemplatio, in qua beatitudo hujus vitæ consistit.

126 Nec refert, quòd cognitio fidei est obscura, & cognitio donorum est magis clara. Non (inquam) refert: Nam cognitio fidei, quantumvis obscura, est cognitio Dei secundùm se; cognitio verò donorum, prout distinguitur ab ea, disponit ad actum fidei, vel manifestando objecti credibilitatem, vel rectè judicando de objecto credito secundùm veritatem divinam; sed beatitudo debet consistere in cognitione pura divinæ veritatis, ut suprà vidimus ex D. Thoma: ergo in cognitione fidei consistit.

§. II.

Opposita sententia, ejusque fundamenta.

127 Opposita sententia, quam tenet Canus lib. 9. *de Locis*, Alvarez in præf. disp. 23 & alii, docet, beatitudinem hujus viæ supernaturalem consistere in actu charitatis. Pro qua arguitur *primò*: Nam beatitudo debet consistere in perfectissima operatione; sed actus charitatis est perfectissima operatio hujus viæ, ut docet Apost. 1. ad Corinth. 13. *Major horum est charitas*: ergo non consistit in actu intellectus, sed in actu voluntatis. Minor cum consequentia constat. Et major probatur ex D. Thoma quæst. 4. art. 6. ubi loquens de beatitudine hujus viæ sic ait: *Consistit hæc beatitudo secundùm Philosophum in operatione virtutis perfectæ*. Tum etiam: nam beatitudo patriæ, & beatitudo naturalis consistunt in operatione perfectissima respectivè: ergo non est, cur beatitudo supernaturalis viæ non consistat in perfectissima operatione.

Et confirmatur *primò*: Nam in illo actu consistit beatitudo hujus vitæ, ad quem omnes alii actus hujus vitæ ordinantur; sed hujusmodi est actus charitatis, juxta illud Apost. 1. ad Thimoth. 1 *Finis præcepti est charitas*, & juxta illud Anselmi relati num. 34. *Perversus ordo est amare, ut intelligas; rectus verò intelligere, ut ames*: quam authoritatem exposuimus ibi de cognitione, & amore viæ: ergo in actu charitatis consistit beatitudo.

Confirmatur *secundò* ex D. Thoma in præf. quæst. 3 art. 2. ad 4. ubi ait, quòd beatitudo *in hominibus secundùm statum præsentis vitæ est ultima perfectio, secundùm operationem qua homo conjungitur Deo*; sed per actum charitatis perfectius, & intimius homo conjungitur Deo, quàm per actum fidei: quia, ut inquit Doctor Angelicus infrà quæst. 28. art. 1. ad 3. *amor est magis unitivus, quàm cognitio*: ergo.

Ad argumentum respondet Alvarez, quòd licèt charitas sit perfectior fide in *esse virtutis*, & quantùm ad rationem meriti, fides verò est perfectior charitate in *esse entis*: beatitudo autem in quolibet statu debet consistere in actu perfectiori in *esse entis*, non autem in actu perfectiori secundum quid. Quæ doctrina est satis probabilis, eamque amplectuntur plures, & non ignobiles Theologi, necnon Thomistæ. Sed quia oppositam supponimus ex dicendis in tract. *de Charitate*, hac solutione in sua probabilitate relicta.

128 Aliter respondetur, distinguendo majorem: *Debet consistere in perfectissima operatione* in ratione consequtionis factæ ab homine, concedo majorem; in perfectissima operatione utcunque, nego majorem. Nam ad rationem beatitudinis in quolibet statu potissimè desideratur quòd sit consequtio objecti beatifici, aliàs nec nomen *beatitudinis* adhuc analogicè mereretur. Unde in illo actu debet consistere beatitudo pro omni statu, in quo salvatur ratio *possessionis*, & *consequtionis*; quidquid sit de aliis perfectionibus. Si ergo aliæ perfectiones illum comitantur, non est, unde et denegetur conceptus adæquatus *beatitudinis*. Actus autem fidei, quamvis sit in *esse entis* imperfectior actu charitatis, ratio verò consequtionis Dei non competit actui charitatis; sed fidei; ideoque in eo potius, quàm in actu charitatis debet constitui beatitudo supernaturalis hujus vitæ. ¶ Nec contra hoc obest prima probatio desumptà ex D. Thoma: Quia D. Thomas intelligendus est de operatione perfectioris virtutis in ratione *consequtionis*. ¶ Neque secunda: Nam actibus, in quibus consistunt beatitudo patriæ, & beatitudo naturalis, convenit præcipuè esse beatitudines, quia sunt possessiones objecti beatifici, & speciali alio titulo sunt operationes in *esse entis* perfectissimæ.

Ad primam confirmationem respondetur, beatitudinem supernaturalem hujus vitæ, utpotè imperfectam, & incohatam, non petere, quòd sit finis omnium aliarum operationum, maximè actus charitatis, qui secundùm suam essentiam manet in patria, sed sufficere, quòd sit consequtio imperfecta summi boni; quod non convenit actui charitatis, sed actui fidei. Neque est mirum, quòd iste ad illum ordinetur: nam cùm totus status viæ includat ordinem ad statum patriæ, & actus charitatis secundùm se pertineat ad statum patriæ, secus verò actus fidei, optimè potest ad actum charitatis ordinari velut ad finem, quamvis in hoc non consistat beatitudo, propter rationem traditam in nostra assertione. ¶ Per quod constat ad *secundam*: Nam dato, quod homo per amorem intimiùs uniatur Deo, quàm per cognitionem; hæc autem unio non fit per modum consequtionis ab ipso homine; & hoc est præcipuum requisitum ad rationem *beatitudinis*.

129 Arguitur *secundò*: Nam beatitudo supernaturalis hujus vitæ convenit homini, ut est viator, proindeque

est

est via ad beatitudinem patriæ: ergo in illa operatione consistit, quæ magis accedit ad consequtionem beatitudinis patriæ; sed per actum charitatis magis accedit homo ad consequtionem beatitudinis patriæ: siquidem per illum meretur vitam æternam & non per actum fidei, nisi prout est informatus charitate: ergo.

Confirmatur: D. Thomas infrà quæst. 69. art. 1. justos in hac vita appellat *beatos* propter spem beatitudinis futuræ, secundùm illud Apost. ad Roman. 8. *Spe salvi facti sunt*; sed hæc spes fundatur in operibus meritoriis, & præcipuè in charitate, quæ est principium principale meriti: ergo in actu charitatis consistit beatitudo hujus vitæ.

Ad hoc argumentum cum confirmatione respondetur, aliud esse beatitudinem patriæ contineri virtualiter & moraliter in actu charitatis, & cœteris actibus meritoriis; aliud, beatitudinem formalem viæ consistere formaliter in illis. Primum est verum; & hoc tantum probat argumentum, & intendit D. Thomas relatus in confirmatione. Secundum verò est falsum: quia ad veram & formalem rationem beatitudinis requiritur ratio consequtionis, & possessionis formalis, quæ suo modo datur in actu fidei, & non in actu charitatis. Nisi malis dicere, quòd actus charitatis est beatitudo moralis, quod non inficiamur, & hæc frequenter tribuitur à Scriptura actibus meritoriis, quibus divina lex adimpletur, & in quibus consistunt beatitudines evangelicæ. Sed hoc genus beatitudinis non est ad rem: quia sermo tantùm est de beatitudine viæ, prout habet similitudinem cum beatitudine patriæ, quoad formalem conceptum *beatitudinis*, scilicet quoad rationem possessionis, & consequtionis summi boni, quod est formale in eis, quæ participant, vel habent veram aliquam rationem beatitudinis.

DUBIUM II. APPENDIX.

An sit possibilis aliqua beatitudo naturalis: In quo actu consistat: Et in quibus existat?

PRO coronide hujus disputationis hoc dubium in præsenti excitamus, quamvis ad Philosophiam moralem spectet, quia non parùm conducit, & deservit beatitudini supernaturali. Sed unum ut *certum* supponimus, videlicet, perfectam beatitudinem tantùm esse sitam in visione divinæ essentiæ. Sed quia rectè cohæret, quod aliquid sit propriè tale, & non perfectè, ut liquet in accidente, quod absolutè & propriè est ens, & non perfectè comparativè ad substantiam; meritò investigamus, an sit aliqua forma naturalis possibilis, quæ nomen *beatitudinis* propriè mereatur: quæ sit hæc forma: & in quibus inveniatur? Quibus fiet satis sequentibus assertionibus.

§. I.

Prima assertio primo quæsito respondens.

130 DIcendum est *primò* possibilem esse beatitudinem naturalem, cui nomen *beatitudinis* verè & propriè conveniat. Hæc assertio est communis inter antiquos Philosophos, qui sola ratione ducti hominem posse esse fœlicem & beatum cognoverunt, & evidenter demonstrarunt, sed beatitudo supernaturalis nequit per lumen naturale cognosci: ergo juxta eorum sententiam possibilis est aliqua beatitudo naturalis. Eam expressè docet D. Thomas pluribus in locis præsertim 1. part quæst. 62. art. 1. ubi loquens de Angelis ait: *Quantùm ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus.* Quam beatitudinem naturalem homini concedit quæst. *de Anim.* art. 1. esse possibilem.

Et probatur ratione: Nam possibilis est aliquis finis ultimus in ordine naturali, possibilisque consequtio hujusmodi finis; sed in hac consequtione sita est ratio fœlicitatis naturalis: ergo possibilis est beatitudo naturalis. Minor constat à paritate beatitudinis supernaturalis perfectæ, quę cõsistit in consequtione ultimi finis ordinis supernaturalis. Major quoad primam partem est per se nota: nam omnis creatura est destinata ad aliquem finem ultimum, aliàs casu produceretur à Deo. Quoad secundam verò probatur: Tum quia impossibilis est ordo ad aliquem finem, cujus consequtio est impossibilis, quia ad impossibile nullus ordinatur: ergo possibilis est consequtio ultimi finis in ordine naturali. Tum etiam: nam omnis creatura maximè intellectualis habet appetitum innatum ad summum ultimum finem; sed frustrà esset appetitus ad illum, si consequtio illius esset impossibilis, quia appetitus innatus, quinimmo & elicitus, saltem efficax, non terminatur ad aliquid impossibile, ut probatum manet tract. *de Angelis* disp. 3. à num. 33. ergo consequtio ultimi finis ordinis naturalis est possibilis.

Roboratur hæc ratio: nam potest Deus creare hominem absque elevatione ad finem supernaturalem: ergo maneret tunc ordinatus ad aliquem ultimum finem naturalem; sed in consequtione hujus ultimi finis consistit beatitudo naturalis quæ est possibilis: ergo possibilis est aliqua beatitudo naturalis. Omnia constant præter minorem subsumptam. Quæ sic ostenditur: Tum quia prædictus homo non foret necessario infœlix: ergo possibilis est ei consequtio sui finis naturalis, in qua consistit sua beatitudo naturalis. Tum etiam: nam frustranea esset ordinatio ad talem finem, si per naturam, aut alia dona esset impossibilis consequtio illius.

Hinc confirmatur prædicta ratio: nam creatura intellectualis nunc producta, esto sit elevata ad finem supernaturalem, potest tamen præscindi à prædicta elevatione; sed sic præcisa manet ejusdem rationis cum creatura in puris naturalibus condita: ergo si homini condito in puris naturalibus est possibilis aliquis finis ultimus naturalis, aliquave fœlicitas naturalis, etiam est possibilis homini nunc condito.

131 Respondebis huic rationi, ex ea non cõvinci possibilitatem beatitudinis naturalis, eò quòd de ratione veræ beatitudinis naturalis est, quòd omnis ordo potentię in ea sistat, & satiet appetitum, aliàs non haberet, unde mereatur verè & propriè nomen *beatitudinis*. Nulla autem perfectio ordinis naturalis est talis conditionis, ut in ea sistat ordo totalis, voluntatis, & satiet illam.

Sed hæc evasio facilè reiicitur, si prædicta ratio iterum fulciatur: Nam possibilis est aliqua ultima perfectio intra ordinem naturalem, ad quam omnes perfectiones prędicti ordinis ultimatè tendant, & quæ appetitum innatum voluntatis satiet; sed non est, cur hujusmodi perfectio non mereatur verè & propriè nomen *beatitudinis*, quamvis non ita perfectè sicut visio clara Dei, propter rationem infrà adducendam: ergo possibilis est perfectio naturalis, quæ mereatur verè & propriè nomen *beatitudinis* in hoc ordine. Major quoad primam partem videtur evidens, si verum est, quod intra ordinem naturalem datur aliquis verus ultimus finis, de cujus ratione est, quod intra eundem ordinem omnia ordinentur ad ipsum, & ipse ad nullum alium ordinetur, proindeque consequtio illius erit talis, ut omnes perfectiones ordinis naturalis ordinentur ad eam tanquàm ad ultimum finem *quo*. Quoad secundam verò partem suadetur: Nam de ratione ultimæ perfectionis est, quod satiet appetitum, qui ad illam ordinatur: appetitus naturalis & innatus, quem habet homo secundùm se, solùm est ad perfectiones naturales, secus verò ad supernaturales, ut supponimus ex dictis in tract. *de visione*: ergo perfectio ultima in ordine naturali satiat appetitum. Major liquet in appetitu quem habet grave ad centrum, in cujus consequtione, quæ est ultima ejus perfectio, plenè satiatur.

§. II.

Secunda assertio secundum quæsitum resolvens.

132 DIcendum est *secundò*, beatitudinem naturalem consistere in cognitione perfectissima naturali Dei Authoris naturalis cum conditionibus infrà referendis. Hanc conclusionem defendunt Cajet. Ferrara, Montesinos, Godoy, N. Salmant. in præf. disp. 6. num. 21. & 26. Eamque docet D. Thomas ex Arist. lib. 10. Ethic. cap. 7. ubi Philosophus ait: *Optima enim hæc operatio: Etenim intellectus eorum, quæ in nobis est cognoscibilium, circa quæ intellectus*. Et exponit Div. Thomas lect. 10. his verbis: *Dictum est prius, quòd felicitas est optima operatio; opti-*

optima autem operatio inter humanas est speculatio veritatis .... & secundùm hoc hec operatio est optima, quia inter omnia cognoscibilia optima sunt intelligibilia & præcipuè divina. Et sic in eorum speculatione consistit perfecta humana felicitas.

Ex quibus verbis deducitur ratio fundamentalis nostræ conclusionis: Nam beatitudo naturalis, si est perfecta, debet consistere in operatione perfectissima per modum consequtionis, & possessionis ultimi finis naturalis; & si est imperfecta, in actu qui illi assimiletur per modum consequtionis; sed Deus est ultimus finis naturalis, & cognitio perfectissima illius est assequtio & possessio illius, secus verò amor perfectissimus Dei finis naturalis: ergo debet consistere in cognitione perfectiori Dei authoris naturalis. Hæc ratio est efficacissima, si vera sunt quæ diximus dubio præcedenti, & dubio secundo, ubi evasiones illius preoccupatæ manent.

133 Hinc infertur, quòd hujusmodi beatitudo debet consistere per se primò in prædicta cognitione, prout est speculatio primæ causæ, quamvis per se secundò consistat in ea, prout est practica. Ratio primi desumitur ex his, quæ docet D. Thomas suprà quæst. 3. art. 5. ubi ait loquens de beatitudine patriæ: *Dicendum, quòd beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus, quam practici. Quod patet ex tribus.* Et omissa prima ratione quamvis efficax sit: *Secundò apparet idem ex hoc, quod contemplatio maximè quæritur propter seipsam, actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum sed propter actionem; ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem: unde manifestum est, quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum.* Quæ ratio efficax est pro contemplatione naturali. Ratio secundi est: quia beatitudo in quolibet statu non est compatibilis cum summa miseria; sed cognitio purè speculativa Dei authoris naturalis, esto sit perfectissima, qualis est in dœmonibus non excludit peccatum, quod est summa miseria: ergo ut hujusmodi speculatio induat rationem *beatitudinis*, debet supponere vel afferre secum cognitionem practicam dirigentem actiones humanas, rectificantem voluntatem.

Hinc apparet non leve discrimen, quod reperitur inter beatitudinem perfectam supernaturalem patriæ, & viæ, & beatitudinem naturalem, quòd licèt quælibet beatitudo consistat per se primò in speculatione; beatitudo autem patriæ, ex hoc ipso quod est speculatio, aufert omnem miseriam, redditque creaturam intellectualem impeccabilem, & hac ratione ratio practica est ratio non solùm secundaria, sed etiam omnino materialis. Alia vero duplex beatitudo, ob oppositam rationem, requirit per se cognitionem practicam vel antecedenter, vel concomitanter dirigentem actus virtuosos, rectificantemque voluntatem; & propptereà dubio præcedenti num. 124. asseruimus, requiri per modum conditionis informationem charitatis ad hoc, ut in actu fidei consistat beatitudo supernaturalis imperfecta hujus vitæ. Et propter eandem rationem, ad hoc ut speculatio perfecta divinæ veritatis naturalis obtineat verè & propriè rationem *beatitudinis*, debet præsupponere gratiam, & virtutes rectificantes potentias. Quod intelligi debet de homine nunc juxta præsentem providentiam condito. Nam si loquamur de creatura intellectuali in puris naturalibus producta, maximè de Angelo, eodem modo philosophandum est de eo, ac de beato beatitudine perfecta patriæ: quia ejus voluntas est omnino rectificata circa finem naturalem ut alibi diximus. Quid verò dicendum sit de homine sic condito, ex infrà dicendis patebit.

134 Infertur *secundò*, beatitudinem naturalem non consistere in speculatione alterius cujuscunque objecti etiam substantiarum separatarum, nec in qualibet cognitione speculativa primæ causæ, sed in contemplatione quieta, & stabili illius. Hoc dicimus propter motum discursivum, quo prædicta contemplatio inquiritur. Et ratio primi est: quia beatitudo debet consistere in speculatione ultimi finis: omnis enim alia speculatio ad illam ordinatur, sicut amor cujuslibet objecti ad amorem ultimi finis ordinatur; sed nulla substantia separata, præter Deum, habet rationem ultimi finis naturalis: ergo beatitudo naturalis non consistit in speculatione substantiarum separatarum, sed in sola speculatione Dei finis, vel causæ naturalis. Et ad hunc sensum trahendi sunt Philos. & Div. Thomas, dum ajunt, beatitudinem naturalem consistere in speculatione intelligibilium; & propptereà addunt *maximè divinorum*. Ratio secundi per se patet: nam inquisitio veritatis ordinatur per se ad quietam, & tranquillam speculationem illius: ergo in hac debet consistere beatitudo naturalis.

135 Infertur *tertiò*, hominem in hac vita esse capacem alicujus beatitudinis naturalis, quæ partim sit talis sine respectu ad beatitudinem alterius vitæ, & partim sit talis respectivè ad beatitudinem alterius vitæ. Præcipua pars hujus corollarii ostenditur: nam homo, dum est in hac vita, est capax alicujus beatitudinis supernaturalis, quia in aliquo vero sensu est possessio Dei finis supernaturalis; sed etiam homo in hac vita pervenire potest ad perfectissimam cognitionem speculativam Dei finis naturalis proportionatam suæ naturæ, in qua sita est beatitudo naturalis: ergo.

Diximus *Quæ partim sit talis sine respectu ad beatitudinem alterius vitæ*: quia cognitio, quæ de Deo authore naturali in hac vita acquiri potest, non ordinatur ad cognitionem alterius vitæ; eo quòd modus cognoscendi hujus vitæ per species abstractas à phantasmatibus respectivè ad hominem est perfectior, sicut & connaturalior, quàm modus cognoscendi alterius vitæ. Diximus etiam, *Et partim sit talis respectivè ad beatitudinem alterius vitæ*: quia respectivè ad beatitudinem alterius vitæ potest hæc dici perfectior, quatenus in alia vita libera est ab omnibus molestiis, & sollicitudinibus, quas inferunt passiones, secus verò beatitudo hujus viæ. Ad utranque requiritur per modum conditionis, quòd homo sit in gratia, & virtutibus moralibus, ut diximus num. 133.

136 Infertur *quartò*, beatitudinem perfectam non consistere in quacunque speculatione Dei, sed in ea quæ resultat ex nobilioribus effectibus, v. g. beatitudinem perfectam naturalem Angeli, vel consistere in cognitione naturali Dei, quæ resultat ex cognitione totius universi; vel si totum hoc universum cognosci unica cognitione nō potest, consistere in cognitione Dei, quę resultat ex cognitione principalium effectuum, seu partim hujus universi, v. g. Angelorum, Cœlorum, elementorum, & animarum nostrarum, vel saltem effectus principalissimi, putà Angeli supremi. Sed quia beatitudo ex suo conceptu petit esse continua, & nulla alia operatio est permanentior, & diuturnior, quàm cognitio Dei, quæ resultat in Angelo ex cognitione sui, quæ ut alibi diximus, est illi necessaria quoad exercitium, & non alię, propptereà oportunius duximus constituere beatitudinem naturalem Angeli in ea. Nisi mavis dicere, quod perpetuitas non est proprietas beatitudinis naturalis, sicut est beatitudinis supernaturalis perfectè; aliunde cognitio Dei, quæ resultat ex sui cognitione ordinatur ad cognitionem Dei quæ resultat ex cognitione totius universi, tamquam pars ad totum.

Ex quo liquet, beatitudinem naturalem non consistere in cognitione immediata Dei authoris naturalis: quia hæc coincidit cum visione beata, qua consistit adæquata & perfecta beatitudo patriæ, prout est simul cognitio Dei authoris supernaturalis, quæ resultat ex effectibus, sive terminetur immediatè ad effectus, & secundariò ad Deum, ut in Angelis; sive cognitio sit distincta à cognitione effectuum, & terminata immediatè ad ipsum Deum, ut in nobis pro hoc statu, qui per discursum formalem ex effectibus pervenimus ad cognitionem causæ.

§. III.

Assertio tertia tertio quæsito satisfaciens.

137 Dicendum est *tertiò*, beatitudinem naturalem defactò in aliquibus existere. Et probatur ratione: nam appetitus naturalis debet saltem in aliquibus suum effectum assequi, alioquin argueretur esse frustraneum & inanem; sed omnis creatura intellectualis habet appetitum naturalem ad fœlicitatem naturalem: ergo existit de facto in aliquibus. ¶ Et confirmatur: Nam absurdum videtur asserere, quod si Deus omnes creaturas intellectuales in puris naturalibus conderet, nullam defactò suum finem ultimum consequturam esse; sed creatura intellectualis non est, quoad hanc partem, pejoris conditionis, si elevatur ad finem supernaturalem, quia nec gratia destruit naturam, nec beatitudo supernatutalis est incompatibilis cum naturali;

rali: ergo defactò existit in aliquibus.

138 Hinc facilè potest colligi, in quibus existat. Existit in primis in Angelis beatis: nam si habuerunt illam in primo instanti suæ creationis, ut docet Div. Thomas 1. part. quæst. 62. art. 1. non est cur deneganda sit eis in statu beatitudinis. *Maximè:* quia Angelis est necessaria quoad exercitium cognitio, & amor Dei finis naturalis; sed his operationibus nihil deficit ad rationem beatitudinis, supposita gratia, & virtutibus rectificantibus voluntatem, quę existebant in Angelo in primo instanti suæ creationis, & existunt in statu beatitudinis: ergo Angelus habuit beatitudinem in statu viæ, illamque habet in statu patrię. Intercedit tamen hoc discrimen in utroque statu, quod beatitudo sub denominatione *beatitudinis* est perfecta in statu patriæ, & quodammodò potest dici *imperfecta* in statu viæ: nam quamvis utraque habeat eadem prædicata intrinseca, in patria connotat beatitudinem perfectam supernaturalem, ex vi cujus beatitudo naturalis est diuturna, & perfecta; ex cujus defectu in via non est perpetua, ut constat in Angelis malis, in quibus adsunt omnia, quę intrinsecè desiderantur ad beatitudinem naturalem, sed quia non connotat existentiam gratiæ, nec nomen *beatitudinis* meretur: pariformiter ergo discurrendum est circa perfectionem, & imperfectionem beatitudinis quoad utrumque statum in Angelis bonis.

139 Existit etiam in animabus beatis, quia habent cognitionem naturalem Dei in tota perfectione sibi possibili, quæ resultat ex cognitione sui, & ex cognitione distincta aliorum objectorum, quę cognoverunt in hac vita, quorum species in statu separationis conservant, & ex cognitione aliorum objectorum per species in illo statu inditas. Aliunde tàm ratione status, quàm ratione beatitudinis perfectè firmantur in bono, neque ibi adest timor de ejus amissione, aut alicujus miserię.

140 Existebat insuper in primis parentibus in statu Justitiæ originalis, ut non obscurè docet D. August. 11. *de Civit. Dei* cap. 12. Et probatur ex doctrina D. Thomæ quæst. 18. *de Verit.* in corp. & ad 1. nam perfectiorem cognitionem Dei authoris naturalis habuerunt primi Parentes in statu innocentiæ, quam habent homines post lapsum; sed satis probabile est, aliquos post lapsum in hac vita consequi beatitudinem naturalem, quamvis difficile sit determinare, in quibus existat, vel extiterit: ergo citra dubium debet concedi, primos Parentes illam habuisse in statu innocentiæ.

§. IV.

Sententia primæ assertioni opposita.

141 Adversus nostram primam conclusionem tenent Cano lib. 9. *de Locis* cap. 9. & Vazquez 1. part. disp. 226. cap. 2. & in præf. dis. 12. cap. 6. quibus meritò aggregari potest Ægidius, qui lib. *de Beatit.* quæst. 1. art. 3. §. 4. asserit, esse possibilem beatitudinem naturalem, & defacto futuram, si creatura intellectualis conderetur in puris naturalibus, vel in statu naturæ integræ, secus verò supposita elevatione ad finem supernaturalem.

Et Arguitur *primò:* Nam forma illa, quæ ex se est compatibilis cum summa miseria, qualis est peccatum, non meretur verè, & propriè nomen *beatitudinis*; sed omnis forma naturalis est ex se compatibilis cum peccato: ergo non est possibilis beatitudo naturalis. Minor probatur: nam in Angelis malis dantur omnes perfectiones naturales, quæ existunt in Angelis bonis; sed in Angelis malis coexistunt cum peccato lethali: ergo omnis forma naturalis est compatibilis cum peccato lethali.

Et confirmatur: Nam de ratione verè beatitudinis est, quòd auferat potentiam peccandi; sed nulla est forma naturalis, quæ reddat naturam intellectualem impeccabilem: ergo non est possibilis beatitudo naturalis.

Ad argumentum respondetur negando minorem: Nam inter formas, & perfectiones naturales continetur amor efficax Dei authoris naturalis, qui ex suo conceptu est incompatibilis cum peccato lethali, cum repugnet hominem esse aversum à Deo fine supernaturali per peccatum lethale, & esse conversum ad Deum finem naturalem per amorem super omnia. Hic autem amor est in Angelis bonis, possetque esse in hominibus conditis in puris naturalibus, & in hominibus, qui conderentur in natura integra integritate ordinis naturalis. Ad probationem concedimus, quod in Angelis malis sunt omnes perfectiones naturales quoad entitatem, quę existunt in bonis, atque ideò est in illis forma, quæ in bonis meretur nomen *beatitudinis naturalis*; & forma, quę in bonis est amor efficax super omnia Dei finis naturalis. At nec prima meretur verè, & propriè nomen *beatitudinis* in Angelis malis, quia non connotat exclusionem peccati, ut de beatitudine supernaturali hujus vitæ dubio præcedenti dictum est: nec amor Dei naturalis, qui existit in illis, est absolutè efficax, & super omnia propter dicta tract. *de Angelis* disp. 3. num. 13.

Ad confirmationem respondetur, solùm esse proprium beatitudinis absolutè perfectæ, qualis est beatitudo supernaturalis patriæ, reddere naturam ab intrinseco impeccabilem; ideoque quamvis beatitudo supernaturalis hujus vitæ verè obtineat rationem *beatitudinis*, non reddit hominem impeccabilem. *Adde:* quòd Angelus ex vi fœlicitatis naturalis est ab intrinseco impeccabilis directè intra ordinem naturalem, ut diximus loco citato à num. 14. Idemque potest probabiliter dici ratione status de anima rationali in statu separationis propter ibi dicta à num. 172.

142 Arguitur *secundò*: Nam si homini esset possibilis beatitudo naturalis, posset illam consequi viribus naturæ; sed hoc repugnat: ergo non est homini possibilis beatitudo naturalis: Minor est certa: quia esset in homine appetitus ad eam, & frustra esset appetitus maximè innatus, si non haberet ex se vires sufficientes ad ejus consequtionem. Minor verò probatur: nam nulla forma meretur nomen *beatitudinis*, nisi connotet exclusionem peccati lethalis; sed vires naturales non sufficiunt ad expellendum peccatum lethale: ergo viribus naturæ non posset consequi beatitudinem naturalem.

Ad argumentum respondetur, satis esse ad possibilitatem beatitudinis naturalis, quod sit possibilis aliqua creatura, in qua nullum supponatur peccatum, & viribus suæ naturæ possit illam consequi. Et talis est Angelus, qui viribus solius naturæ potest elicere cognitionem perfectissimam Dei Authoris naturalis, & dilectionem naturalem super omnia ipsius Dei. Idemque proportionabiliter potest dici de homine condito in puris naturalibus maximè si conderetur in integritate naturæ. In homine nunc existente, in quo supponitur peccatum originale, fatemur requiri gratiam ad excludendum peccatum, cujus exclusio necessariò præsupponi debet ad veram rationem cujusvis beatitudinis; peccato tamen excluso per gratiam, ipsa natura solis suis viribus potest pervenire tàm in statu separationis, quàm in statu hujus vitæ ad perfectam cognitionem Dei Authoris naturalis; potestque elicere amorem efficacem, & super omnia Dei finis naturalis, & observare omnia præcepta naturalia saltem in statu separationis. Et hoc sufficit, ut intra ordinem naturæ sit possibilis beatitudo aliqua naturalis.

143 Arguitur *tertiò*: Nam de ratione beatitudinis est, quod sit operatio perpetua, vel saltem diuturna, operatio enim, quæ citò transit, vera beatitudo esse non potest; sed in homine non potest absque Dei gratia inveniri aliqua operatio intellectus, aut voluntatis perpetua, vel diuturna circa Deum: ergo neque est ei possibilis beatitudo naturalis.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd in beatitudine naturali, quæ habetur post hanc vitam, datur tàm in Angelo, quàm in homine perpetua duratio. Hæc autem perpetuitas non requiritur ab beatitudinem hujus vitæ, quia est imperfecta, ut patet in Angelis malis, & in primis parentibus, qui creati fuerunt cum beatitudine naturali, & tantùm illam habuerunt per unicum instans, aut per parvum tempus. ¶ Et confirmari potest beatitudine naturali hujus vitæ, quàm admittit ipse Vazquez, cujus est hoc argumentum.

144 Arguitur *quartò*: Nam ad rationem beatitudinis requiritur, quòd sit ultimus finis *quo*; sed supposita elevatione creaturæ rationalis ad finem supernaturalem, nulla est forma naturalis, quæ possit habere ratione ultimi finis: ergo respectu creaturę ad prædictū finem elevatæ non est possibilis aliqua beatitudo naturalis: Minor probatur: nam, supposita prędicta elevatione, hujusmodi forma vel ordinatur ad alium ultimum finem, vel non ordinatur? Si di-

dicatur primum: ergo non habet rationem ultimi finis: est enim contrà rationem ultimi finis ad alium ordinari. Si dicatur secundum: ergo non meretur nomen *beatitudinis*, ut de Angelis malis suprà diximus.

Ad hoc argumentum respondetur, ex eò tantùm sequi, beatitudinem naturalem non esse perfectam beatitudinem, quia ad aliam ordinatur. Sed non est contra rationem beatitudinis imperfectæ, seu intra ordinem naturalem, quòd ad aliam ordinetur altioris ordinis: esset tamen contra illam, quòd ordinaretur ad aliam formam, seu perfectionem ordinis naturalis. Sicut non est contra rationem beatitudinis supernaturalis perfectæ; quòd ad unionem hypostaticam ordinetur: esset tamen contra rationem illius; quòd ad aliam formam ordinis supernaturalis & non hypostaticam ordinaretur.

145 Arguitur *ultimò*: nam sicut beatitudo perfecta supernaturalis satiat omnem appetitum hominis, ita beatitudo naturalis petit satiare appetitum naturalem illius; sed nulla est possibilis forma naturalis, quæ appetitum naturalem satiet: ergo nulla est possibilis beatitudo naturalis. Minor probatur: nam appetitus naturalis hominis est ad omne bonum naturale, & propterea diximus tract. præced. ultimum finem peccatoris non esse aliquod bonum in particulari, sed omne bonum proprium in tota sua latitudine: ergo.

Ad hoc argumentum respondetur, ex eo deduci non esse possibilem aliquam beatitudinem adhuc imperfectam in via, eo quòd nullum est bonum particulare (adhuc Deus ut possessus per fidem) quod satiet omnem appetitum hominis. Hoc non obstante, omnes concedunt contra Vazquez hujusmodi beatitudinem. Non est ergo cur ex hoc capite denegari debeat beatitudo naturalis, quamvis non satiet omnem appetitum hominis: quia hoc est proprium beatitudinis patriæ, & absolutè perfectæ.

Præterquamquòd, licèt beatitudo naturalis imperfecta, quæ haberi potest in via, non satiet appetitum hominis, hoc tamen potest concedi beatitudini naturali perfectæ, quæ habetur in statu separationis; ad quod sufficit, quòd perveniat ad ultimam perfectionem intra ordinem naturæ, qualis est cognitio speculativa Dei authoris ipsius naturæ, & amor efficax, & super omnia illius, & quod immobiliter illi adhæreat, ut Angelo contingit ex vi suæ ultimæ determinationis, & homini ex vi status: his enim concessis, quidquid homo, aut Angelus appetit semper est per ordinem ad prædictas perfectiones. Unde appetitus naturalis sufficienter ibit satiatus, si ad prædictas perfectiones perveniat. Hoc autem non habet locum in beatitudine naturali, quæ in via haberi ab homine potest: quia ejus voluntas non est determinata ad bonum, & hac ratione potest plura appetere extra ordinem ad prædictas perfectiones, & ob eandem rationem solùm convenit ei ratio beatitudinis imperfectæ, adhuc intra lineam beatitudinis naturalis; sicut beatitudo supernaturalis hujus vitæ ex hoc capite etiam est imperfecta.

Aliud argumentum solet adduci desumptum ex appetitu, quem creatura rationalis habet ad visionem claram Dei. Pro quo videri debent, quæ diximus tract. *de Visione Dei*. dub. secundo.

§. V.

Sententia secundæ assertioni adversaria.

146 PRæcipua opinio, relictis aliis minoris momenti, nostræ secundæ assertioni contraria docet, beatitudinem naturalem consistere in actu naturalis dilectionis Dei super omnia. Hanc tenet præcipuè Scotus cum ejus discipulis. Et arguitur *primò*: Nam beatitudo naturalis sivè imperfecta, sivè perfecta debet consistere in perfectissima operatione; sed amor efficax Dei finis naturalis est perfectior, quàm cognitio naturalis illius: ergo beatitudo naturalis consistit ad minùs principaliter in dilectione naturali Dei super omnia. Minor probatur ex D. Thoma quæst. 82. art. 3. ubi docet, quòd amor rerum, quæ sunt supra nos est perfectior quàm earum cognitio, & propterea charitas est perfectior fide.

Et confirmatur: Nam beatitudo naturalis est ultimus finis *quo* intra ordinem naturalem; sed amor naturalis Dei super omnia est ultimus finis *quo* intra ordinem naturalem: ergo in amore Dei naturali consistit beatitudo naturalis. Minor probatur: nam ad amorem Dei naturalem ordinatur omnis cognitio Dei authoris naturalis, sivè in via, sivè in patria: juxta illud Anselmi lib. 2. *Cur Deus homo* cap. 1. ubi ait: *Perversus ordo est amare, ut intelligas; rectus verò intelligere, ut ames*.

147 Ad argumentum sunt, qui respondeant, sufficere ad rationem beatitudinis naturalis, quòd operatio, in qua consistit, sit perfectior in *esse consequutionis*, non verò requiri, quòd sit perfectior in *esse entis*. Nam solùm est proprium operationis, in qua consistit beatitudo supernaturalis perfecta, quòd sit absolutè & simpliciter perfectior. Et ob hanc rationem n. 128. diximus, beatitudinem supernaturalem viæ consistere in actu fidei, quia competit ei ratio possessionis, quamvis sit absolutè & simpliciter imperfectior actu charitatis. ¶ Et consequenter ad hanc solutionem potest responderi ad confirmationem, quòd beatitudo naturalis adhuc perfecta non petit, quòd sit finis omnium operationum intra ordinem naturalem, sicut de beatitudine supernaturali viæ dictum est loco citato.

Sed hæc solutio non est consona doctrinæ Div. Thomæ, & Arist. Quia uterque lib. 10. Ethic. cap. 7. docet, operationem, in qua consistit fœlicitas naturalis, esse absolutè & simpliciter optimam, & ultimum finem. Præsertim, quia intellectus est potentia absolutè perfectior voluntate, non solum in ratione potentiæ obedientialis, sed etiam in ratione potentiæ naturalis; sed quia in ratione potentiæ obedientialis est perfectior, potissimus ejus actus est absolute & simpliciter perfectior perfectissimo actu voluntatis: ergo perfectior actus intellectus in ratione potentiæ naturalis est absolute perfectior potissimo actu voluntatis sub eadem ratione: Jam sic; sed perfectissima speculatio Dei authoris naturalis est actus perfectissimus intellectus in ratione potentiæ naturalis, & amor efficax Dei naturalis est etiam perfectissimus actus voluntatis sub eadem ratione: ergo speculatio naturalis Dei perfectissima perfectior est absolutè, & simpliciter naturali amore Dei super omnia.

148 Aliter ergo respondetur ad argumentum, concedendo majorem, & negando minorem. Ad cujus probationem, desumptam ex D. Thoma, dicendum est, sermonem ibi tantùm esse, quando cognitio non tendit ad rem superiorem, per speciem propriam, & amor tendit ad rem prout est in se ipsa, ut contingit in amore charitatis in via, & in cognitione fidei. Cæterùm si cognitio tendat ad objectum per speciem propriam ipsius, ut contingit in Angelo inferiori respectu superioris, & in visione Dei, perfectior est absolutè & simpliciter cognitio, quàm amor. Et similiter si tàm cognitio, quàm amor tendant ad objectum, prout relucet in aliquo ejus effectu, sivè pertineat ad ordinem superiorem, sive ad inferiorem perfectior est cognitio, quàm amor. Tota hæc doctrina deducitur clarè ex his, quæ docet Div. Thomas loco relato. Et hoc posteriori modo se habent tàm cognitio, quàm amor Dei naturalis: quia nullus actus naturalis terminatur ad Deum, secundùm modum quem habet in seipso, aliàs esset naturalis, ut supponitur; & esset supernaturalis, quia non alia ratione docent communiter Theologi, visionem claram Dei, adhuc ut authoris naturalis, esse supernaturalem, nisi quia terminatur ad ipsum, secundùm modum quem habet in seipso, quæ ratio æquè militat in amore. Ex quo deducitur discrimen repertum inter amorem charitatis regulatum per fidem, & amorem Dei naturalem regulatum per cognitionem itidem Dei naturalem: quòd, cùm actus charitatis non reguletur per cognitionem, quæ immediatè correspondet speciebus repræsentantibus res creatas, sed per actum fidei, per quem plùs credimus, quàm cognoscamus, & per quem credimus perfectiones Dei in seipsis propterea per actum charitatis diligimus Deum in seipso, ideoque est perfectior omni cognitione, quam habemus in via. Cœterùm amor naturalis Dei regulatur immediatè per cognitionem, quæ immediatè correspondet speciebus repræsentantibus effectus creatos, & non per actum fidei, & hac ratione solùm se extendit ad Deum, prout repræsentatur in effectibus, & ob eandem rationem non debet esse perfectior cognitione.

Ad confirmationem respondetur negando minorem: quia, ut inquit D. Thomas 3. Contra gent. cap. 37. *Hec*

(idest

(idest contemplatio veritatis, in qua ultima fœlicitas hominis sita est) *ad nihil aliud ordinatur sicuti ad finem, cùm contemplatio veritatis propter seipsam quæratur*. Ubi loquitur de ultima fœlicitate ex genere. Ad probationem, & authoritatem Anselmi dicendum est, loqui ibi de quacunque cognitione hujus vitæ comparativè ad amorem charitatis, secus verò de omni cognitione naturali in ordine ad amorem naturalem, propter proximè dicta.

149 Arguitur *secundò*: Nam dilectio Dei naturalis efficax, & super omnia ex se est incompatibilis cum peccato, secus verò perfectissima contemplatio Dei authoris naturalis: ergo beatitudo naturalis potius debet consistere in amore Dei naturali efficaci, & super omnia, quàm in contemplatione Dei authoris naturalis. Patet consequentia: nam ratio postulat, quòd beatitudo potius constituatur per formam, quæ magis elongatur à miseria, quàm per eam, quæ ex se non dicit oppositionem cum ea.

Neque effugies difficultatem, si dicas, quod beatitudo naturalis non consistit in speculatione Dei, nisi prout connotat expulsionem peccati, & sic in dæmonibus, & in pueris decedentibus cum solo originali speculatio Dei non meretur nomen *beatitudinis*. Non (inquam) effugies: Nam dilectio Dei naturalis, si est efficax, & super omnia, dicit conversionem absolutam ad Deum ultimum finem naturalem, quæ ex se incompossibilis est cum aversione à Deo fine supernaturali imbibita in omni peccato lethali; sed hanc incompossibilitatem ex se non importat contemplatio optima primæ causæ, sed ex eo quòd accidentaliter supponat gratiam habitualem: ergo.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd in eodem sensu, quo amor naturalis Dei ex se est incompossibilis cum peccato lethali, etiam contemplatio naturalis Dei est incompossibilis cum illo. Quod ut melius declaretur, ponamus exemplum in Angelis: in illis enim vel verificatur amor efficax Dei naturalis, & super omnia, ut in bonis, vel tantùm prædictus amor quoad entitatem, & non quoad denominationem, ut in malis, juxta dicta num. 141. In hoc eodem sensu verificatur, quòd optima speculatio Dei authoris naturalis in eis reperta ex se meretur nomen *beatitudinis naturalis*; vel privatur prædicta denominatione, & non tantùm ex his quæ accidentaliter connotat; nam prædicta contemplatio infert necessario quoad exercitium amorem absolutum, efficacem, & super omnia, & in malis non inferat amorem omnibus modis efficacem, & super omnia. Manifestum est autem, quod cognitio ita inferens amorem, eandem incompossibilitatem, vel compatibilitatem importat ex se cum peccato, ac amor ex illa illatus. Et quod dicimus de Angelis, proportionabiliter applicari debet homini in statu separationis status. Porro amor Dei naturalis, qui absolutè fit super omnia, qualis reperitur in Angelis bonis, ex se non excludit peccatum; sed si quod daretur, ut expelleretur, jam supponeret illud expulsum antecedenter per gratiam habitualem, ut contingit in nobis pro hoc statu. Et ad hunc sensum etiam contemplatio naturalis Dei inferens prædictum amorem, supponit peccatum expulsum.

Adversus tertiam assertionem nulla militat sententia: neque adest aliquod argumentum, cujus solutio ex dictis non maneat parata.

TRACTATUS IX.

DE VOLUNTARIO, ET INVOLUNTARIO.

POSTQUAM egimus cum D. Thoma de ultimo fine, & de beatitudine; oportet pertractare de actibus humanis, qui sunt potissima media, quibus beatitudo comparatur. Et quia in actibus humanis seu moralibus duo sunt attendenda, videlicet regulatio illorum per rationem, seu legem, quæ est sicut formale, & res ipsa quæ regulatur, quæ est materiale, & sunt actus voluntarii & liberi, prius agendum est de illis, prout voluntarii sunt, & propterea hunc tractatum appellamus *de Voluntario, & Involuntario*, de quo D. Thomas sermonem instituit à quæst. 6. usque ad 18. exclusivè, & cum eo communiter Theologi. *Voluntarium* tamen potest dici tripliciter: primò objectivè, quo pacto quidquid est volitionis objectum, dicitur hoc modo *voluntarium*. Secundò effectivè, seu terminativè, & ad hunc sensum omnes effectus terminantes influxum voluntatis dicuntur voluntarii. Tertiò formaliter, quomodò dicit processum immediatum à voluntate sivè per modum actus, sive per modum omissionis; & propriissimè convenit actibus, quia important essentialem originem ab ea. Et de voluntario in hac posteriori acceptione est sermo præcipuus in hoc tractatu, quamvis nonnulla dicemus de voluntario tàm objectivè, quàm terminativè sumpto.

DISPUTATIO I.

De Voluntario in communi.

UT methodum compositionis, juxta quam ab universalibus ad particularia proceditur, observemus, operæ pretium duximus in hac prima disputatione de voluntario in communi differere.

DUBIUM I.

Quid sit voluntarium: Et quot modis dicatur?

MEritò ab hoc dubio hanc disputationem ordimur: Tum quia existentia voluntarii est per se nota: tum quia post quæstionem *an est*, quæ conducit ad declarandam existentiam, imediatè succedit quæstio *quid est*.

§. I.

Deffinitio voluntarii.

1 DIcendum est *primò*, voluntarium esse id, *Quod procedit à principio intrinseco cum cognitione finis*. Ita communiter Theologi cum D. Thoma in præf. art. 1. post Arist. Gregorium Nisenum, & Damasc. quos S. Doctor ibidem refert.

Et breviter probatur: Nam id est voluntarium, quod significat ejus adæquata deffinitio essentialis; sed deffinitio essentialis voluntarii est, quam tradimus in assertione: ergo voluntarium est id, quod procedit à principio intrinseco cum cognitione finis. Minor probatur: nam deffinitio essentialis cujuslibet rei est illa, quę constat genere, & differentia adequata, & aliunde nihil est in ea superfluum; si enim assignatur differentia adequa-

ea apertè constat non esse diminutam; sed deffinitio voluntarii suprà relata est hujusmodi: ergo ea esse debet deffinitio voluntarii. Minor probatur: nam in primis actio voluntaria *procedit à principio intrinseco*: Quę verba ponuntur loco generis: quia per illam, licèt distinguatur à motu violento, quia procedit à principio extrinseco, convenit tamen cum pluribus actibus naturalibus, qui procedunt à principio intrinseco, & voluntarii non sunt, ut operationes partis vegetativæ. Additur deinde cum *cognitione finis*: Quibus verbis distinguitur ad omnibus actionibus, quæ voluntariæ non sunt, ut est nutritio plantarum, & ipsa cognitio considerata secundùm se, quæ non supponit cognitionem, ut sui causam, sed est ipsa cognitio. A motibus gravium & levium vel distinguitur per priores particulas, si ly *à principio intrinseco* denotet principium activum; vel per subsequentes, scilicet, *cum cognitione*; si *principium* significet tàm activum, quàm passivum: ergo traditur hæc deffinitio per proprium genus, & adæquatam differentiam, quin in ea inveniatur aliquid superfluum.

Et confirmatur: Nam cùm voluntarium opponatur involuntario, rectè deffinitur, si in ejus deffinitione excludantur omnes causæ, & conditiones, quæ concurrunt ad involuntarium; sed ad involuntarium duæ præcipuè causæ & conditiones concurrunt, nempè violentia & ignorantia, & in præfata deffinitione hæ duæ causæ, & conditiones manent exclusæ: siquidem per illa verba, *A principio intrinseco*, excluditur violentia; cùm hæc inferatur à principio extrinseco contra inclinationem subjecti: Et per illa, *Cum cognitione finis*, excluditur ignorantia, ut per se patet: ergo rectè deffinitur voluntarium per hoc, quòd sit *à principio intrinseco cum cognitione finis*.

2 Probatur *secundò* nostra conclusio, explicando aliter præfatam deffinitionem: Nam motus voluntarius est ille, ad quem agens perfectè se movet, hoc est spontè propria; ad quod requiritur, quòd habeat in se integrum principium intrinsecum sui motus: integrum autem principium motus est efficiens, & finis. Unde tunc agens perfectè se movet, quando movetur intrinsecè tàm ratione efficientis, quàm ratione finis. Jam sic; sed solùm ea, quæ apprehendunt, & cognoscunt finem, possunt se movere ab intrinseco ex hoc duplici principio, & hoc principium integrum explicat deffinitio tradita: ergo est legitima. Minor, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: nam in his, quæ finem non apprehendunt, ut plantæ, quamvis motus sit ab intrinseco penes causam efficientem, non autem penes causam finalem, quia diriguntur ad finem ab Autore naturæ: ergo solùm ea, quæ cognoscunt finem, possunt adæquatè moveri ab intrinseco, tàm ex parte causæ efficientis, quàm ex parte causæ finalis: ergo rectè deffinitur voluntarium per hoc, quòd sit à principio intrinseco cum cognitione finis.

3 Dicendum est *secundò*, voluntarium dividi in plures modos voluntarii, fundatos vel in diverso modo cognoscendi ex parte intellectus, vel in diverso modo procedendi ex parte voluntatis. Primo enim ex diverso modo cogoscendi dividitur voluntarium in *perfectum* & *imperfectum*. Perfectum est, quod procedit ex cognitione perfecta finis: Et tunc contingit, quando non solùm cognoscitur res, quæ est finis, sed etiam ipsa ratio finis, & proportio ejus, quod ordinatur ad finem; qui modus cognoscendi tantùm competit rationali naturæ. Imperfectum est, quod procedit ex imperfecta cognitione finis, hoc est, quando solùm apprehenditur res, quæ est, finis, absque eo quòd cognoscatur ratio finis, & proportio ejus, quod est ad finem; & talis modus cognoscendi reperitur in brutis. Quam divisionem desumpsimus ex D. Thoma in præf. art. 2. Secundo dividitur in *liberum*, & *necessarium*. Prius est, quod procedit cum indifferentia ad utrunque; & posterius cum determinatione ad unum. Tertiò ex eodem capite dividitur in *formale*, & *virtuale*. Formale est illud, quod procedit ex cognitione expressa & formali, & virtuale ex cognitione, & implicita.

4 Quarto ex diverso modo procedendi ex parte voluntatis dividitur in *directum*, & *indirectum*. Directum est, quod directè procedit ab ea per verum & positivum influxum; indirectum vero; quod non procedit per positivum influxum, sed imputatur ei, quia non impedit, cùm possit, & teneatur. Et hoc modo est omissio, seu privatio actus debiti, quæ, cùm sit carentia, & non ens, nequit per se terminare influxum posititivum voluntatis; sed quia potest ab ea impediri ponendo actum oppositum, est illi voluntaria. Quintò omissis aliis divisionibus, dividitur in voluntarium *physicum*, & *morale*. Primum est, quod procedit à voluntate propriæ personæ: secundùm, quod procedit à voluntate alterius, in quantùm reputatur propria: quia unus potest suum consensum in alium transferre.

§. II.

Objectiones contra primam assertionem.

5 ADversus deffinitionem voluntarii ex duplici capite potest argui, & quia est redundans, & quia est diminuta. Ex primo capite arguitur sic: nam ea deffinitio est redundans, quæ convenit aliis à deffinito; sed prædicta deffinitio est hujusmodi: ergo non est legitima. Minor probatur: nam actui intellectus antecedenter ad omnem actum voluntatis convenit tota deffinitio voluntarii: nam procedit à principio intrinseco, & cum cognitione finis: quia si finis proponatur voluntati utique datur cognitio finis. Et hoc maximè relucet in cognitione mediorum præsupponente cognitionem finis, ¶ *Secundò*: Nam amor, quo Angelus diligit se, & Deum authorem naturalem, & quo nos diligimus beatitudinem in communi, sunt naturales, ac proinde non voluntarii; & tamen sunt ab intrinseco cum cognitione: ergo. ¶ *Tertiò*: Nam actus voluntatis versantis circa malum, ut nolitio, odium, & similia, etiam sunt ab intrinseco cum cognitione; & tamen non sunt voluntarii, quia objectum non denominant *volitum*: ergo. ¶ *Quartò*: Nam dolor, & tristitia damnatorum sunt ab intrinseco cum cognitione; & tamen non sunt actus voluntarii, eo quòd habent rationem pœnæ: ergo.

6 Ex secundo capite arguitur sic: Nam plura sunt voluntaria, quæ non procedunt ab intrinseco, aut ex cognitione: ergo prædicta deffinitio est diminuta. Antecedens probatur *primò*: nam actus charitatis est voluntarius; & tamen non est à principio intrinseco, sed ab auxilio, aut habitu, quæ sunt ab extrinseco: ergo. *Secundò*: Nam data hypotesi, quòd Deus amorem à me elicitum poneret in voluntate alterius, redderet illam volentem, quia est ejus effectus formalis: ergo etiam voluntarium; & tamen non procedit à principio intrinseco: ergo. Hoc maximè urget in motibus primis, & indeliberatis, qui à Deo causantur; qui tamen voluntarii sunt voluntario saltem imperfecto.

Tertiò: Nam potest stare peccatum absque ulla cognitione, ut si quis dormiens ex causa voluntaria aliquid faciat, aut omittat contra legem; & tamen est voluntarium: ergo. *Quartò*: Nam omissio peccaminosa est voluntaria; & tamen nequit procedere ab intrinseco, eo quod est carentia: ergo.

7 Ad primam objectionem respondetur concedendo majorem; & negando minorem. Et ad primam probationem dicendum est, quòd cognitioni, prout præcisè procedit ab intellectu, si careat omni imperio voluntatis, vel ab eo præscindatur, non convenit deffinitio voluntarii ex defectu illius particulæ *ex cognitione*: ad quam verificandam desideratur, quod supponat ipsam cognitionem, & non sufficit, quod sit ipsa cognitio finis. Idemque dicendum est de cognitione mediorum præsupponente cognitionem finis: quia ad motum voluntarium requiritur, quod præcedat cognitio finis, ut *finis*, hoc est quòd finis moveat ex vi cognitionis per modum *finis* alliciendo, & attrahendo appetitum, quæ est propria motio finis. Una autem cognitio, quamvis oriatur ex alia, solùm oritur ex illa, ut inferente, non ut alliciente, & sic non movet ad illam finis per modum *finis*.

Ad *secundam* respondetur, quòd amor, quo Angelus diligit Deum autorem naturæ, solùm dicitur *naturalis*, prout ly *naturale* distinguitur à supernaturali, & libero, secus verò prout distinguitur à voluntario: quia procedit non præcisè ex inclinatione naturæ, sed ex inclinatione orta ex forma apprehensa, & motus sic procedens bene potest esse voluntarius. Idemque dicimus de amore, quo nos diligimus beatitudinem in communi.

Ad *tertiam* respondetur, quòd voluntarium non solùm est

est illud, quod denominat objectum *volitum*, ut distinguitur à *nolito*, sed etiam quod denominat *nolitum*: quia prima denominatio est propria motus prosequtionis; & secunda motus fugæ, & appetitus non solùm voluntariè amat, & prosequitur, sed etiam voluntariè odit, & fugit. Nisi mavis dicere, quòd *nolitio* in quadam lata significatione denominat etiam objectum *volitum*, in quantùm denominatur attactum à voluntate; sed potest tangi, vel amando, vel fugiendo.

Ad *quartam* respondetur, quòd dolor, & tristitia, propriè loquendo, non habent rationem *pœnæ*: quia procedunt à voluntate, quod est contra rationem *pœnæ*, ut dicemus tract. *de Peccatis*. Sequuntur tamen apprehensionem *mali*, in qua pœna consistit; & hac ratione possunt impropriè, & indirectè dici *pœna*.

8 Ad secundam objectionem respondetur, negando antecedens. Cujus nulla probatio aliquid suadet *Non prima*: quia licèt actus charitatis dependeat à charitate ab extrinseco communicata tanquàm à virtute totali, procedit etiam adæquatè à voluntate tanquam à principio *quod*, seu tanquàm à virtute radicali, modo explicato in tract. *de Visione Dei*; & hoc sufficit, ut sit voluntarius. Et instatur tum in visione beata, quæ estò dependeat modo dicto à lumine gloriæ proveniente ab extrinseco; est tamen vitalis, quia etiam procedit adæquatè ab intellectu. Tum in quolibet actu voluntario procedente radicaliter ab anima, quæ provenit ab extrinseco. *Nec secunda*: nam talis hypothesis est omninò impossibilis; & potest dici, quòd ex impossibili sequitur quodlibet. Sed admissa hypothesi, dicendum est, quòd voluntas non redderetur volens per illum amorem sicut nec intellectus redderetur intelligens per intellectionem alterius. Adsummùm voluntas recipiens illum amorem solùm denominaretur sustentans entitatem illius: ad eum modum quo si per possibile vel impossibile gratia reciperetur in lapide, non tribueret ei suum potissimum effectum formalem, cujus non est capax, sed tantùm denominaret *affectum gratia* quoad entitatem, vel communicaret ei denominationem accidentis. Ad id, quod dicitur de motibus primis facilè respondetur, quòd solùm causantur à Deo tanquàm ab extrinseco movente, sed voluntas verè est principium intrinsecum elicitivum illorum, & diriguntur per cognitionem finis, etsi imperfectam. *Nec tertia*: nam peccatum comissum à dormiente, sicut est voluntarium in causa, ita est cognitum in causa; & sic datur debita proportio. *Nec quarta*: nam omissio, carentia, seu privatio capax est terminandi influxum positivum voluntatis indirectè, quamvis non directè. Et urgetur in morte, quę est privatio, & terminat indirectè influxum positivum generantis aliam formam.

DUBIUM II.

Utrùm voluntarium propriè reperiatur in brutis?

NUlli dubium est, voluntarium verè, & propriè reperiri in hominibus: quia experientia constat, inveniri in eis motum ab intrinseco cum cognitione finis. Difficultas tamen est, an definitio voluntarii competat brutis. Cujus resolutio maximè conducit ad explicandam primam illam divisionem voluntarii in *perfectum*, & *imperfectum* traditam num. 3.

§. I.

Sententia Theologorum communis.

9 DIcendum est, voluntarium verè, & propriè convenire brutis: Hæc conclusio est Arist. 3. Ethic. cap. 1. ubi ait: *Voluntario quidem, & pueri, & omnia animalia communicant; electione autem non*. Philosophum sequuntur Nissen. & Damascenus relati à Div. Thoma, necnon Angelicus Doctor art. 2. & communiter Theologi.

Et probatur ratione: Nam voluntarium propriè est illud, quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis; sed in brutis sunt actus procedentes à principio intrinseco cum cognitione finis. ergo voluntarium propriè competit brutis. Major constat ex dictis dubio præcedenti. Et minor liquet: nam in illis invenitur principium intrinsecum, videlicet appetitus sensitivus: habent insuper cognitionem finis, quamvis imperfectam: ergo in brutis sunt actus procedentes à principio intrinseco cum cognitione finis.

10 Respondebis, bruta non cognoscere finem formaliter, & propterea docuimus tract. præcedent. non agere propriè propter finem. Unde cum sit de ratione voluntarii, quod agens se moveat in finem, nequit hujusmodi ratio propriè eis convenire.

Contra est: Nam id sufficit ad rationem propriam *voluntarii*, quod satis est ad hoc, ut motus voluntarius distinguatur à motu violento, & à motu naturali procedenti cum inclinatione naturæ; sed ad hoc sufficit, quòd motus procedat ab intrinseco, & ex cognitione absoluta finis, & non requiritur, quod procedat ex cognitione collativa finis, quòd est cognoscere finem formaliter: ergo quamvis bruta non cognoscant finem formaliter, & propterea non agant propriè propter finem, debet tamen in eis salvari vera, & propria ratio voluntarii. Major constat: nam *voluntarium* hic sumitur, prout distinguitur contra violentum, & contra motum naturalem procedentem præcisè ex inclinatione naturæ, non verò prout distinguitur contra liberum, alias nullus motus necessarius esset voluntarius. Minor verò probatur: nam eo ipso, quod procedat ab intrinseco, distinguitur à violento; & eo ipso, quod procedat ex cognitione absoluta finis, in quantum est sibi conveniens, & appetibilis, procedit ex inclinatione intentionali, & distinguitur à motu vitali purè naturali, qui procedit præcisè ex inclinatione naturæ: ergo motus procedens ab appetitu sensitivo brutorum habet, quidquid requiritur ad hoc, ut distinguatur à motu violento, & purè naturali.

Nota tamen, idem dicendum esse de motu appetitus sensitivi in homine, prout prævenit, aut præscindit ab omni imperio voluntatis, seu prout convenit cum appetitu brutorum, ut liquet; necnon de parvulis & amentibus militat eadem ratio.

11 Ex his colligitur, divisionem *voluntarii* in perfectum hominis, & imperfectum brutorum esse univocam & generis in species. Ita colligunt communiter Theologi, contra nonnullos, quos suppresso nomine refert Joannes à Sancto Thoma in præf. disp. 3. art. 2. num. 50. Et probatur breviter: nam nullum est caput, in vi cujus ratio voluntarii non esset univoca, nisi quia ratio voluntarii brutis conveniens, non esset vera & propria ratio voluntarii; sed brutis convenit propria ratio voluntarii: ergo ratio voluntarii est univoca respectu hominis, & bruti. Major solùm eget explicatione: Nam bruta conveniunt univocè in ratione cognoscitivi, & appetitivi: ergo nihil potest obstare ad hoc, ut ratio voluntarii sit univoca respectu hominis & bruti, nisi quod in brutis non esset vera & propria, sed tantùm metaphorica. Si ergo ratio propria voluntarii convenit brutis, non est caput unde ratio voluntarii abstrahens à perfecto hominis, & imperfecto bruti non sit univoca; alias cognitio intellectiva hominis & cognitio bruti distinguuntur specie, & ob eandem rationem appetitus rationalis, & appetitus bruti: ergo prædicta divisio voluntarii est generis in species. Idem dicendum est de voluntario imperfecto appetitus sensitivi hominis, & de ejus voluntario perfecto, ut ex se liquet.

12 Sed aliter discurrendum est de voluntario perfecto appetitus rationalis, & voluntario imperfecto ejusdem appetitus, quorum divisio non est essentialis, sed præcisè penes diversos gradus majoris, & minoris perfectionis intra eandem speciem hominis. Quod ex multiplici capite potest ostendi. Primò, eo quòd divisio voluntarii perfecti in *liberum*, & *necessarium* non est essentialis, ut infra ostendemus: ergo nec divisio voluntarii rationalis in *perfectum*, & *imperfectum* est essentialis. Secundò ex eo, quòd idem actus numero, qui nunc ex imperfecta deliberatione est peccatum veniale, potest perseverare adveniente deliberatione, & fieri peccatum mortale: ergo etiam erit idem numero actus in ratione voluntarii. Patet consequentia: nam actus est voluntarius, quia procedit à voluntate: si ergo, stante diversitate ex parte cognitionis, adhuc stat eadem entitas actus, pla-

planum est, quòd manet idem numero voluntarium. Antecedens pro nunc supponitur.

Tertiò, & præcipuè: nam quoties objectum propositum ab intellectu est idem formaliter, actus versantes circa illud nequeunt distingui essentialiter; sed potest idem objectum formaliter proponi voluntati per cognitionem perfectam, & imperfectam: ergo actus voluntatis versantes circa illud non distinguuntur essentialiter. Minor probatur: nam dum cognitio perfecta, & imperfecta proponunt voluntati eandem bonitatem objecti, non sunt ex se sufficientes ad diversificandum formaliter prædictum objectum: ergo idem objectum formaliter potest proponi per cognitionem perfectam, & imperfectam voluntati. Antecedens probatur: Tum quia cognitio tantùm se habet ut conditio, & non ut ratio formalis: ergo quoties proponitur idem objectum, manet idem formaliter, etsi detur diversitas ex parte cognitionis perfectæ, & imperfectæ. Tum etiam: nam ob hanc rationem tenent communiter Thomistæ, actum charitatis in via, & in patria esse ejusdem speciei, quamvis in via reguletur per cognitionem imperfectam, & obscuram, & in patria per cognitionem perfectam & claram.

§. II.

Objectiones contra conclusionem.

13 Contra nostram conclusionem nulla extat opposita sententia. Nihilominus objicies *primò* ex D.Thoma, qui in hac 1. 2. q. 1. art. 2. docet, solam naturam rationalem agere propter finem, quia ipsa sola se movet, & ducit in finem; sed de ratione voluntarii est, ut agens se moveat & dirigat in finem: ergo ratio voluntarii propriè non convenit brutis. ¶ Et confirmatur: Nam ad voluntarium non sufficit, quòd procedat ab intrinseco, & quòd præsupponat cognitionem utcumque, sed requiritur, quòd agens moveatur ex cognitione finis; sed bruta, proposito sibi objecto, non moventur ex vi ipsius cognitionis, sed instinctu authoris naturæ, ut tradit D. Thomas 2. Contra gent. cap. 47. rat. 2. ergo in eis non reperitur voluntarium propriè dictum. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam in præf. art. 7. ad 3. ait: *In his, quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium.*

Ad objectionem respondetur, dupliciter posse aliquid se dirigere in finem ex vi cognitionis: vel quia apprehenditur res, quæ est finis quantum ad absolutam bonitatem, & convenientiam, & ex vi prædictæ apprehensionis agens movetur ad prosequendam illam; vel quia non solùm apprehenditur res, quæ est finis, quantùm ad absolutam bonitatem, & convenientiam, sed etiam quia cognoscitur cum collatione, & comparatione ad media, & proportio mediorum ad ipsum finem. Hoc ultimum omninò requiritur ad hoc, ut agens agat propriè propter finem, ut diximus tract. præced. Sed ad veram rationem *voluntarii* sufficit primus modus apprehendendi finem: qui verè reperitur in brutis, quamvis posterior modus apprehensionis non eis conveniat à se, sed per instinctum impressum ab authore naturæ: quia dum hirundo (v. g.) colligit paleam ad constructionem nidi, quamvis cognoscat utilitatem, & convenientiam pro constructione nidi, non tamen illam cognoscit ex ipsis objectis per comparationem, & collationem inter se, sed per instinctum naturæ: & propterea verè, & propriè non agit propter finem, quia non cognoscit finem formaliter. Sed voluntariè movetur: quia habet simplicem cognitionem finis. Per quod constat ad primam confirmationem. ¶ Ad *secundam* respondetur, D. Thomam loqui ibi de voluntario perfecto, in quo agens movetur ex propria electione, & quod est fundamentum moralitatis; & hoc non invenitur in his, quæ carent usu rationis.

14 Objicies *secundò*: Nam eo modo dicitur *voluntarium*, quo participatur voluntas: *voluntarium* enim dicitur tale à voluntate; sed voluntas propriè non convenit brutis, sed tantùm secundùm quid, & metaphoricè: ergo neque convenit eis propria ratio voluntarii. Major tota habetur in D. Thoma in hoc art. 2. ad 1. ubi ait: *Voluntarium denominativè dicitur à voluntate; & potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis.* ¶ Et Confirmatur ex D. Thoma quæst. 24. *de Veritat.* art. 2. ad 1. ubi hæc habet verba: *Voluntarium ponitur in brutis, non secundùm quòd convenit cum voluntate, sed opponitur violento*; sed voluntarium, quod non convenit cum voluntate, non est propriè voluntarium: ergo voluntarium proprium non convenit brutis.

Ad objectionem respondetur; quòd *voluntarium* dicitur à voluntate, ut à quo nomen imponitur tanquam à principaliori in genere appetitus; sed non solùm voluntatem significat, sed etiam quemlibet appetitum elicitũ: nam aliud est, à quo nomen imponitur; & aliud id, quod significatur. Explicatur aliquibus exẽplis: actus *humanus* ab homine dicitur; & tamen actus Angelorum maximè liberi dicuntur propriè *humani*. Item *studiosus* sumit nomen à virtute speciali studiositatis, & propriè dicitur *studiosus*, qui exercet quamlibet aliam virtutem. Et ratio hujus est: quia denominativa dicuntur quasi per participationem à forma denominante; & multoties trahitur ad significandum propriè ea, in quibus est aliqua participatio & similitudo; maximè si sunt denominativa per modum adjectivi, quę latiùs se extendunt quàm forma, à qua desumpta est denominatio. Adde: quòd *voluntarium* dicitur à voluntate genericè desumpta, prout abstrahit à rationali, & irrationali, & solùm significat appetitum elicitum.

Ad confirmationem, & authoritatem adductam ex 24. *de Veritate* respondetur, quòd Div. Thomas solùm intendit ibi, in brutis non dari liberum arbitrium, & consequenter nec voluntarium perfectum, quale reperitur in voluntate. Et in hoc sensu dicit, quod voluntarium, quòd est in brutis, non convenit cum voluntate: quasi dicat, quòd in brutis non reperitur voluntarium specificum hominis, quod verissimum est. Sed apertè concedit in eis voluntarium, nec negat convenire univocè secundùm genus voluntarii cum voluntario perfecto.

DUBIUM III.

An sub voluntario perfecto contineatur necessarium? Et an divisio in liberum *&* necessarium *sit essentialis?*

15 Hoc dubiũ præcipuè movetur propter amorem necessarium quoad exercitium, procedentem tamen ex cognitione perfecta, qualis est amor beatificus, amor quo Deus diligit seipsum, & producit Spiritum sanctum, & amor quo Angelus diligit seipsum, & Deum finem naturalem. De quibus supponendum est *primò* esse verè, & propriè voluntarios: quia procedunt à principio intrinseco cum cognitione: & hoc ad minùs persuadent ea, quæ diximus dubio præcedenti. ¶ Supponendum est *secundò*, prædictos actus necessarios ex perfecta cognitione procedentes non esse liberos, quia ad libertatem veram & propriam requiritur saltem indifferentia contradictionis, & sine illa nullus actus dicendus est absolutè *liber*. Et propterea Michael Bajus confundens necessitatem cum libertate damnatur à Pio V. & Greg. XV. in his duabus propositionibus. Prima est: *Quod voluntariò fit: etiam si necessitate fiat liberè fit*: Secunda est *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali*. Et si olim Patres actum necessarium procedentem ab intrinseco ex perfecta cognitione, & actum liberum pro eodem usurpabant; loquebantur de libertate solùm à coactione. Sed nunc propter hæreticos hujus temporis cum majori circunspectione loquendum est. Unde tota difficultas reducitur ad duo capita in titulo proposita.

Circa quam duplex militat sententia. Prima docet, voluntarium necessarium, estò procedat ex perfecta cognitione, non contineri sub voluntario perfecto, sed comparativè ad liberum esse imperfectum. Item docet, divisionem voluntarii in *liberum*, & *necessarium* esse generis in species. Ita Vazquez in præf. disp. 23. cap. 4. Lorca disp. 1. sect. 2. & alii. ¶ Secunda asserit, voluntarium necessarium procedens ex perfecta cognitione contineri sub voluntario perfecto, & esse perfectius libero in ratione *voluntarii*, prædictamque divisionem non esse generis in species, sed subjecti in accidentia, seu in duos modos accidentales. Hanc defendunt communiter Thomistæ cum D. Thoma infrà referendo. Quibus suffragantur

Va-

Valentia disp. 2. punct. 1. Franciscus Felix ex familia Seraphica & alii.

§. I.

Assertio prima.

16 Dicendum est *primò*, actum necessarium quoad exercitium ex perfecta cognitione objecti procedentem esse voluntarium perfectum, perfectiusque esse in ratione *voluntarii* voluntario libero. Hæc conclusio quoad utranque partem non obscurè colligitur ex D. Thoma in præf. art. 2. ubi sub voluntario perfecto collocat id, quod procedit ex cognitione perfecta; ad distinctionem voluntarii imperfecti, quod apud D. Thomam *ibi* est tale, quia procedit ex cognitione imperfecta.

Hinc nostra conclusio quoad primam partem probatur ratione: Nam cui competit deffinitio voluntarii perfecti, perfectum voluntarium est; sed actui omnino necessario ex perfecta cognitione procedenti, v. g. amori beatifico, competit deffinitio voluntarii perfecti: ergo est voluntarium perfectum. Major est innegabilis. Et minor probatur: nam voluntarium absolute deffinitur per hoc, quòd procedat ab intrinseco cum cognitione, ergo voluntarium imperfectum definitur per hoc, quòd procedat ab intrinseco ex imperfecta cognitione: ergo voluntarium perfectum debet deffiniri per hoc, quòd procedat ab intrinseco ex perfecta cognitione: ergo amori beatifico competit deffinitio voluntarii perfecti.

17 Respondebis cum Vazquio, ad perfectum voluntarium non sufficere, quòd procedat ex perfecta cognitione, sed requiri, quod perfectè procedat ab intrinseco; ad hoc autem requiritur, quòd objectum proponatur cum indifferentia: nam agens magis movetur à se, & ab intrinseco, dum non determinatur ad objecto, sed à se, quàm dum determinatur ad unum ab objecto. ¶ Huic evasioni affinis est, ea quam tradit Lorca, dicens amorem necessarium procedentem ex perfecta cognitione fieri impetu naturæ potius, quàm ex vi cognitionis; ob quàm rationem diximus num. 13. voluntarium brutorum non provenire omnino ab intrinseco, nec esse voluntarium perfectum.

Sed utraque evasio efficaciter refellitur, si ad novam formam ratio nostra reducatur ex dictis num. 2. Nam motus ille, respectu cujus agens habet in se principium intrinsecum adæquatum, est perfectè voluntarius; sed motus necessarius ex vi cognitionis perfectæ procedit ex principio intrinseco adæquato: ergo est perfectè voluntarius. Minor probatur: nam, supposita cognitione perfecta finis, motus voluntatis adhuc necessarius intrinsecè movetur intrinsecè à voluntate, cùm ab ea eliciatur; movetur etiam intrinsecè à fine formaliter, ut finis est; sed nihil aliud desideratur, ut in agente salvetur principium intrinsecum adæquatum motus: ergo motus necessarius ex vi cognitionis perfectæ procedit ex principio intrinseco adæquato. Minor constat ex dictis num. 2. & dubio præced. num. 13. ubi ex eo negavimus bruta moveri adæquate ab intrinseco, nec eorum motum esse perfectè voluntarium, quia non moventur intrinsecè à fine, ut finis est.

Et confirmatur hoc: Nam in motu libero non minùs determinatur agens à propositione obiecti, quam in motu necessario; siquidem nullatenus determinaretur agens ad hunc motum potius, quàm ad illum, nisi præsupponeretur propositio hujus objecti determinati potius, quàm alterius, cum discrimine assignando disput. sequenti inter motum liberum, & necessarium; hoc non obstante, concedunt Adversarii agens movere se ab intrinseco perfectè ad motum liberum: ergo quòd voluntas trahatur necessariò ex bonitate objecti, non impedit ad hoc, ut ejus motus sit perfectè voluntarius, dummodò hæc necessitas oriatur ex perfecta cognitione objecti.

Roboratur hoc, retorquendo evasionem contra Adversarios: Nam ad voluntarium perfectum non minùs requiritur, quòd agens moveatur intrinsecè ex parte sui, quàm quòd moveatur intrinsecè ex parte finis: ergo si agens, quò fortiùs movetur à bonitate objecti proposita per cognitionem perfectam, hoc est ex parte finis, movetur minùs ab intrinseco ex parte efficientis, etiam quò magis movetur intrinsecè ex parte efficientis propter indifferentiam obiecti, minùs movetur intrinsece ex parte finis, eò quòd proponitur cum indifferentia, ut ex se liquet: ergo vel motus liber non pertingit ad voluntarium perfectum ex defectu influentiæ perfectæ finis; vel motus necessarius ex perfecta cognitione procedens est perfecte voluntarius, esto voluntas rapiatur à bonitate objecti.

18 Probatur *secundò* ratione: Nam amor, quo Deus diligit necessariò suam infinitam bonitatem, & producit Spiritum-sanctum, est perfectissime voluntarius; sed hoc non ex alio capite contingit, nisi ex eo quòd procedit ex perfectissima cognitione prædictæ bonitatis: ergo actus necessarius procedens ex perfecta cognitione objecti est perfectè voluntarius. Major probatur: Tum quia in Deo nihil est imperfectum, si verè & propriè reperiatur in eo, vel est perfectum in sua linea: ergo vel neganda est in Deo vera ratio *voluntarii*, vel voluntario necessariò concedenda est ratio voluntarii perfecti. Tum etiam: nam talis amor est ex perfectissima cognitione, & à perfectissima voluntate: ergo est perfectissimè voluntarius.

19 Respondent Adversarii, prædictum actum Dei esse perfectum entitativè, sed non in ratione *voluntarii*. In quo nullum est inconveniens, quia ratio voluntarii perfecti potiùs est nota imperfectionis, quàm perfectionis, eo quòd terminatur ad objectum finitum.

Sed hæc evasio in primis manifestè petit principium: quia totum robur illius debet reduci ad hoc quòd objectum sit tale, ut perfectè cognitum petat proponi cum indifferentia; sed hoc est petere principium: nam hoc est, quòd à principio negamus, nempè quòd voluntarium perfectum nequeat terminari ad objectum perfectè cognitum, & rapiens necessariò appetitum.

Deinde refellitur efficaciter: Nam voluntarium est perfectio simpliciter simplex; sed repugnat aliquid imperfectum in Deo: ergo vel amor Dei non est absolutè voluntarius, vel non solùm est perfectissimus in *esse entis*, sed etiam in ratione *voluntarii*. Major, in qua solùm potest esse difficultas, suadetur. Tum quia principia, ex quibus dependet voluntarium, nempè cognitio, & voluntas, sunt perfectiones simpliciter simplices: ergo etiam voluntarium. Tum etiam: nam ratio *voluntarii* est intrinseca actui, immò omnino identificata cum entitate illius, & juxta sententiam Adversariorum divisio illius in *liberum* & *necessarium* est generis in species: ergo apertè repugnat, quod amor Dei sit perfectissimus in ratione *entis*, & imperfectus in ratione *voluntarii*.

Ulterius refellitur hæc evasio cum præcedenti adhibita rationi priori: siquidem motui, qui procedit ex perfecta cognitione objecti adæquantis totam universalitatem voluntatis, & à tota voluntate non est cur neganda sit ratio perfecta *voluntarii* cùm ab his principiis sumat totam suam denominationem *voluntarii*, sed amor, quo Deus diligit seipsum (idem dicendum est de amore beatifico creato) procedit ex perfecta cognitione obiecti adæquantis universalitatem voluntatis, necnon à tota voluntate, cùm ex vi prædictæ cognitionis, & non ex alio capite totis viribus, totoque conatu voluntas feratur in hujusmodì objectum: ergo est perfectissimè voluntarius.

20 Quoad secundam partem probatur eadem assertio: Nam amor charitatis in via perficitur in patria tàm ex parte cognitionis, quàm ex parte voluntatis; sed amor charitatis in via est liber, & in patria est necessarius: ergo voluntarium necessarium est perfectius voluntario libero. Major, in qua pro nunc est tantùm difficultas, quoad primam partem videtur per se nota: siquidem visio est perfectior, pleniorque advertentia erga Deum, quàm cognitio fidei. Quoad secundam etiam ostenditur: Nam, supposita visione, & perfectiori cognitione Dei, voluntas ex vi illius majorem conatum, affectum, & inclinationem explicat in Deum, quàm voluntas in via: ergo amor charitatis etiam perficitur in patria ex parte voluntatis.

Confirmatur hoc, & simul præcavetur evasio Adversariorum: Nam amor charitatis viæ ex parte voluntatis non solùm perficitur in patria in *esse entis*, sed etiam in ratione *voluntarii*: ergo actus necessarius procedens ex perfecta cognitione est magis voluntarius, quàm actus liber. Antecedens probatur: Tum quia amor ille, in quo voluntas explicat suam majorem inclinationem ex vi

vi repræsentationis perfectioris summi boni, est perfectior in ratione *voluntarii*; sed amor charitatis in patria ex vi perfectioris repræsentationis, & cognitionis summi boni est major inclinatio in summum bonum, quàm amor in via: ergo amor in patria excedit amorem in via in ratione *voluntarii*. Tum etiam, quia ratio *voluntarii* essentialiter includitur in amore; maximè in sententia contraria juxta quam divisio voluntarii in *liberum*, & *necessarium* est essentialis: ergo idem est amorem regulatum ex perfecta repræsentatione objecti esse perfectiorem in *esse entis*, ac esse perfectiorem in *esse voluntarii*.

21 Roborantur hæc omnia sequenti ratione: Nam amor beatificus procedit magis ab intrinseco tàm ex parte cognitionis, quàm ex parte voluntatis, quàm amor viæ: ergo est magis voluntarius & non solùm perfectior in *esse entis*. Antecedens quoad primam partem apud Adversarios debet esse per se nota: nam apud illos, quia voluntas fortius rapitur à bonitate divina ex vi repræsentationis perfectissimæ factæ per visionem beatam, minùs movetur ab intrinseco ex parte voluntatis: ergo saltem ex parte cognitionis magis procedit ab intrinseco amor beatificus, quàm amor viæ. Maximè: quia cognitio clara summi boni magis movet ad amorem illius, quàm cognitio obscura: ergo magis procedit ab intrinseco ex parte cognitionis, seu ex parte finis amor beatificus, quàm amor viæ.

Quoad secundam partem probatur antecedens: Nam ille amor procedit magis ab intrinseco ex parte voluntatis, in quo voluntas, ut mota à cognitione, explicat majorem suam inclinationem; sed per amorem beatificum ex vi visionis beatificæ voluntas explicat majorem inclinationem, quàm per amorem viæ: siquidem majori conatu, & affectu per illum tendit in Deum, quàm per istum, ut ex se liquet: ergo procedit magis ab intrinseco.

Et confirmatur: Nam ille actus est magis voluntarius, qui est intimior voluntati sed, supposita perfecta cognitione objecti, actus necessarius est intimior, quàm actus liber: ergo est magis voluntarius. Major videtur certa: quia, quò actus est intimior potentiæ, procedit magis ab intrinseco. Minor verò probatur: nam actus procedens à voluntate per modum *naturæ*, supposito principio adæquato intrinseco illius, est intimior, quàm actus procedens ab ea per modum potentiæ *liberæ*; sed actus necessarius supponens perfectam cognitionem objecti, ex vi cujus petit esse necessarius, procedit à voluntate per modum *naturæ* supponens principium adæquatum intrinsecum sui ipsius: ergo est intimior voluntati. Major est certa: nam prior, & intimior est in voluntate conceptus *naturæ*, quàm conceptus *libertatis*, ita ut posterior fundetur in priori. Minor est non minùs certa; nam omne liberum præsupponit aliquid necessarium: ergo actus necessarius procedit à voluntate per modum *naturæ*.

Diximus, *supposita cognitione perfecta objecti, & principio adæquato intrinseco*: ad excludendum actum necessarium ex imperfecta cognitione, qui estò procedat à potentia per modum *naturæ*, non tamen est intimior actu libero, eò quòd non supponit principium intrinsecum adæquatum, juxta dicta duobus dubiis præcedentibus.

Confirmatur *secundò*: Nam motus voluntatis in finem est magis voluntarius, quàm motus in media; & tamen motus in media est magis liber quàm motus in finem: ergo, cæteris paribus ex parte cognitionis, magis voluntarius est motus necessarius, quàm motus liber. Major est certa: Tum quia in ordine ad finem explicat suam primariam inclinationem; & primaria inclinatio voluntatis, cæteris paribus, est magis voluntaria. Tum etiam: quia voluntas non inclinatur in media nisi ratione finis, & *propter quod unumquodque tale & illud magis*: Si ergo magis inclinatur in finem, motus in finem est magis voluntarius. Minor verò probatur: Contingit enim, quòd voluntas sit necessitata, vel quoad specificationem tantùm, vel simul quoad exercitium ad finem, & sit omnino libera ad media: ergo motus in media est magis liber, quàm motus in finem. *Adde*: Quia libertas præcipuè relucet in electione.

§. II.

Assertio secunda.

22 Dicendum est *secundò*, divisionem voluntarii in *liberum*, & *necessarium* ex perfecta cognitione, ex hoc præcisè capite non esse generis in species, seu essentialem, sed subjecti in accidentia. Hæc conclusio est consona his quæ diximus num. 12. & est juxta mentem D. Thomæ infrà quæst. 67. art. 6. quem sequuntur communiter ejus discipuli: quibus adhærent Valentia disp. 2. punct. 1. & Franciscus Felix ex familia Seraphica tract. *de Actibus humanis* cap. 1. differ. 3. à num. 9. (cujus inconsequentiam infrà videbimus) & possunt aggregari, quotquot asserunt, actum charitatis in via esse ejusdem speciei cum actu charitatis in patria: pro quo modo dicendi præter discipulos D. Thomæ referunt N. Salmant. Suarium, Vasquez, Torrem, Lorcam, & Oviedo.

Et probatur ratione deducta ex D. Thoma loco proximè relato maximè ad 2. quam expendimus num. 12. Nam actus charitatis in via est ejusdem speciei essentialis cum actu charitatis in patria: ergo etiam sunt ejusdem speciei in ratione *voluntarii*: ergo divisio voluntarii in liberum, & necessarium ex hoc præcisè capite non est generis in species. Hæc ultima consequentia deducitur ex prima legitimè, & prima probatur, posteà probandum erit antecedens: Nam actus voluntatis essentialiter est voluntarius: ergo vel sunt ejusdem speciei in ratione voluntarii, vel non sunt ejusdem speciei essentialis. Antecedens probatur: nam actus voluntarius est ille, qui procedit à voluntate ex directione intellectus; sed actus voluntatis petit secundùm suam essentiam procedere à voluntate ex directione intellectus, itant, si auferatur, aut præscindatur hujusmodi processus & directio, non remaneat conceptus actus *voluntarii*: ergo actus voluntarius est essentialiter voluntarius.

Nunc probatur primum antecedens: nam actus respicientes idem objectum formale sunt ejusdem speciei essentialis; sed actus charitatis in via, & actus charitatis in patria respiciunt idem objectum formale: ergo sunt ejusdem speciei essentialis. Minor probatur: nam objectum charitatis, sivè in via, sivè in patria, est Deus in seipso sub ratione *summi boni*: ergo habent idem objectum formale.

23 Huic rationi potest responderi *primò* negando antecedens: Nam ad distinctionem specificam actuum sufficiunt diversæ cognitiones, quæ estò non se habeant, ut diversæ rationes formales, se habent ut diversæ conditiones, ex quibus oriuntur diversimodè tendendi in idem objectum; & hi satis sunt ad distinctionem specificam actuum. Hæc est genuina mens Scoti in 1. dist. 3. quæst. 3. ad rationes litt. C quem sequuntur communiter ejus discipuli.

Sed contrà est: Nam juxta hanc solutionem, & juxta probabiliorem sententiam Scoti, & Scotistarum, necnon juxta certam D Thomæ, & discipulorum ejus, cognitio objecti se habet ut mera conditio & applicatio illius sed conditiones specie diversæ, & applicationes diversæ non sufficiunt ad diversitatem essentialem actuum, si applicetur, & proponatur per eas eadem ratio formalis objectiva: ergo cùm per cognitionem fidei, & visionem beatam proponatur, & applicetur voluntati eadem ratio formalis objectiva, videlicet summa bonitas, qua Deus est perfectus in seipso, & diligibilis super omnia, nihil conducunt ad distinctionem specificam amoris in via, & in patria. Minor probatur: nam existentia est conditio necessaria ad agendum; item approximatio passi est conditio ad hoc, ut ignis calefaciat; sed diversitas existentiæ non sufficit ad diversitatem specificam operationum, & ita humanitas Christi, quamvis existat existentia divina, non elicit operationes specie diversas ab operationibus puri hominis: similiter major, aut minor approximatio passi, v. g. calefactibilis ad calefactivum, solùm conducit ad majorem, vel minorem intensionem calefactionis intra eandem speciem, & applicationes specie diversæ provenientes à diversis causis non conducunt adhuc ad hanc majorem, vel minorem intensionem, ut liquet in combustibili, si applicetur igni à Deo, vel ab alia causa creata: ergo conditiones, & applicationes specie diversæ ejusdem objecti formalis non sufficiunt

ciat ad diversitatem specificam actuum, si proponatur, & applicetur idem objectum formale.

Et confirmatur: Nam cognitio fidei, & visio beata, cœteris paribus, solùm conducunt ad majorem & ardentiorem, vel minùs ardentem amorem ejusdem objecti; sed diversitas hæc non arguit distinctionem specificam in actibus, aliàs inter amores charitatis in via, vel inter amores in patria daretur distinctio essentialis, cùm detur distinctio penes majorem, & minorem amorem Dei: ergo prædictæ cognitiones non sufficiunt ad distinctionem specificam amoris.

Hinc probatur idem formaliter modus tendendi: Nam modi tendendi circa idem objectum per majorem, vel minorem intensionem non sunt specie diversi, nisi objectum proponatur sub diversa ratione formali, ut cùm proponitur sub ratione *absentis*, quo pacto generatur desiderium; & cùm proponitur sub ratione *præsentis*, quomodò gignitur delectatio; sed amor secundùm se, prout distinctus à desiderio, & fruitione, non tendit ad objectum sub diversa ratione formali, sivè reguletur per fidem, sivè per visionem: quia tendit ad illud prout est bonum in se, & ut præscindens ab absentia, & præsentia: ergo amor viæ, & amor patriæ, prout distincti à desiderio, & gaudio, non habent modos formaliter diversos tendendi causatos ex cognitione fidei, & visione.

Urgetur hoc: Nam amor amicitiæ, prout distinctus ab amore concupiscentiæ, & actus potissimus charitatis, & in tantùm in via distinguitur ab amore patriæ, quia in patria causat fruitionem, vel identificatur cum ea; sed ex hoc ipso sequitur quod non distinguantur essentialiter: ergo, quidquid sit ex vi hujus rationis de amore concupiscentiæ, amor amicitiæ non debet distingui essentialiter in via, & in patria. Minor probatur: nam fruitio correspondens amori amicitiæ est ejusdem speciei in via, & in patria: ergo potiori titulo amor debet esse ejusdem speciei in via, & in patria. Antecedens probatur: nam fruitio correspondens amori amicitiæ in hoc distinguitur à fruitione correspondenti amori concupiscentiæ, quod prior respicit præsentiam boni respectu amici, & posterior respectu amantis, quia uterque amor ex hoc capite essentialiter distinguitur; sed fruitio correspondens amori amicitiæ in via, & in patria eodem modo respicit præsentiam boni respectu Dei, ut ex se liquet: & sicut in patria beatus videt summum bonum à Deo possideri, ita per fidem id ipsum credimus: ergo hujusmodi fruitio non distinguitur essentialiter in via, & in patria.

Nec dissimulare possumus inconsequentiam Francisci Felix, qui ex una parte tract. *de beatitudine* cap. 2. diffic. 3. num. 11. tenet ex communi calculo Scotistarum, amorem Dei in via, & in patria distingui essentialiter, & tract. sequenti cap. 1. diffic. 3. num. 9. docet: non distingui essentialiter in ratione *voluntarii*. Cujus inconsequentia ostenditur *primò*: Nam, ut suprà ostensum est, actus voluntatis essentialiter est voluntarius: ergo vel uterque amor non distinguitur essentialiter in *esse entis*, vel distinguitur essentialiter in ratione *voluntarii*. ¶ *Secundò*: Nam sicut ad actum voluntatis in *esse entis* requiritur, quòd præcedat cognitio objecti velut conditio, ita debet præcedere ad ipsum actum in ratione *voluntarii*: ergo quòd cognitio sit perfecta per visionem, vel imperfecta per fidem, vel est omninò accidentale respectu actus voluntatis quoad entitatem; vel est ratio sufficiens ad distinguendum illum in ratione *voluntarii*.

24 Secundò responderi potest nostræ rationi, concedendo antecedens; & negando primam consequentiam. Quia ratio *voluntarii* est quidam modus superadditus entitati actus; & optimè, possunt eundem actum secundum suam entitatem afficere modi specie diversi accidentales, ut in tract. sequenti dicemus. Hæc est legitima mens Lorcæ, & fortè Vazquii relati num. 21. si in ejus sententia amor Dei in via, & in patria est ejusdem speciei: quos proculdubio sequitur Joannes à Sancto Thoma in præf. disp. 3. art. 3. num. 46.

Sed contrà: Nam in actu voluntatis omninò inseparabilis, immò impræscindibilis est ratio specifica ipsius à ratione *voluntarii*: ergo vel distinguuntur essentialiter quoad entitatem amor viæ, & patriæ; vel non distinguuntur in ratione *voluntarii*. Antecedens probatur: Tum quia actus voluntatis essentialiter supponit cognitionem, & essentialiter procedit à voluntate; sed actus essentialiter procedens à voluntate, & supponens cognitionem est essentialiter voluntarius: ergo impræscindibilis est in actu voluntatis ratio specifica ipsius à ratione *voluntarii*. Tum etiam: nam secundùm utranque rationem respicit eadem principia specifica intrinseca, nempè eandem bonitatem objecti repræsentatam, & ipsam voluntatem.

Nec refert, si dicas cum Joanne à Sancto Thoma, quòd voluntas, ut directa per cognitionem indifferentem, habet diversum modum se movendi ab eo, quem habet, ut directa per judicium omninò determinatum: v. g. per visionem beatam; qui modi per se attenduntur ad rationem *voluntarii*. Non (inquam) hoc refert: Nam prędicta judicia adeo diversa non solùm concurrunt ad actum sub ratione *voluntarii*, sed etiam secundùm suam entitatem: ergo vel sufficientia sunt ad distinguendos actus secundùm suam substantiam, vel inepta sunt ad distinguendos illos in ratione *voluntarii*.

Et confirmatur *primò*: Nam si prædicti actus essent specie diversi in ratione *voluntarii*, unus alterum excederet essentialiter in ratione *voluntarii*, cùm species, sicut numeri, se excedentes sint in perfectione: ergo vel actus liber excederet in ratione *voluntarii* actum necessarium; vel econverso: neutrum dici potest. Non primum: quia non minùs perfectus est in ratione *voluntarii* actus, quo Deus diligit seipsum, quàm actus quo liberè diligit creaturas. Maximè: quia actus procedens ex perfecta cognitione objecti est perfectè voluntarius, & procedens ex perfectiori cognitione etiam est perfectior in ratione *voluntarii*, ut prælaudatus Magister rectè ponderat num. 34. Nec secundum: nam actus procedens necessariò ex vi cognitionis perfectæ comparatur à prædicto Authore num. 47. actui procedenti ex impetu naturæ, in quo agens non ita se movet ab intrinseco, sicut in actu libero: ergo prædictus actus non est perfectior in ratione *voluntarii*, quàm actus liber.

Confirmatur *secundò*: Nam actus liber, prout *liber* addit supra actum secundùm se quendam modum accidentalem, ratione cujus constituitur in ratione *liberi*, ut dicemus disput. sequenti, qui in probabiliori sententia est separabilis à substantia actus: ergo pro priori ad illum actus est voluntarius, cùm egrediatur à voluntate cum cognitione: ergo actus liber, & necessarius non important differentias essentiales adhuc in ratione *voluntarii*.

§. III.

Argumenta contra utranque conclusionem.

25 Arguitur *primò* ex D. Th. in præf. art. 2. ubi ait: *Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem imperfectam: prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subitò movetur in ipsum*. Et ad 3. ait: *Quòd laus, & vituperium consequuntur actum voluntarium secundùm perfectam voluntarii rationem*. Quæ loca tanquam expressa pro sui sententia magnificant Vazquez, & Lorca.

Et confirmatur, ex his quæ dicit 1. part. quæst. 41. art. 1. ad 3. ubi docet: *Processionem Spiritus sancti esse à voluntate ut natura; & sic naturaliter procedit Spiritus-sanctus, quamvis per modum voluntatis procedat*; sed quòd procedit à voluntate per modum *naturæ*, hoc est impetu naturæ, non est perfectè voluntarium: ergo solùm voluntarium liberum est perfectè voluntarium.

Ad argumentum respondetur, D. Thomam ad explicandum voluntarium perfectum apertè exigere, quòd motus procedat secundùm cognitionem perfectam; & quia de ratione motus omninò deliberati est, quòd procedat ex cognitione perfecta, propterea ait, prædictum motum esse perfectum voluntarium. Sed neutiquam negat, motum necessarium ex perfecta cognitione procedentem esse perfectum voluntarium; quin potiùs hoc deducitur ex ejus doctrina, cùm solùm excludat à ratione perfecti voluntarii motum ex imperfecta cognitione procedentem. Per quod constat ad secundum testimonium: Nam verum est, quòd laus, & vituperium consequuntur voluntarium perfectum; sed non tantùm hoc voluntarium; ad quod sequitur laus, aut vituperium, est perfectè voluntarium.

Ad

Ad confirmationem respondetur, aliud esse processionem Spiritus-sancti procedere à voluntate per modum *naturæ*, sumendo naturam pro appetitu innato, aliud procedere ab ea per modum *naturæ*, sumendo eam pro appetitu elicito: primus modus procedendi est contra rationem voluntarii perfecti, & propterea, quia bruta operantur per modum *naturæ*, sumendo naturam partim pro appetitu innato, & partim pro appetitu elicito, non est in eis perfectum voluntarium. At processio Spiritus-sancti est à voluntate per modum *naturæ*, sumendo naturam adæquatè pro appetitu elicito, quia procedit ex perfectissima cognitione: ideoque est perfectè voluntaria. Quinimmò Div. Thomas quæst. 10. *de Potent.* art. 2. ex eo probat, processionem Spiritus-Sancti non esse generationem, quia non procedit per modum *naturæ*, sumendo naturam in priori acceptione, sicut est processio Verbi, sed per modum *voluntatis*, quia supponit prædictam processionem Verbi, & consequenter cognitionem perfectam objecti.

26 Arguitur *secundò*. Nam voluntarium perfectum est proprium naturæ intellectualis, ut docet D. Thomas in præs. sed *appetere necessariò* etiam competit brutis: ergo in actu necessario non reperitur perfecta ratio *voluntarii*.

Ad hoc argumentum facilè respondetur, concedendo præmissas, & negando consequentiam: Nam *appetere necessariò* competens brutis procedit ex imperfecta cognitione objecti, ideoque non pertingit ad perfectam rationem *voluntarii*. Sed potest contingere, quod motus voluntatius sit necessarius, ex eo quòd procedit ex perfectissima cognitione summæ bonitatis; & tunc talis motus ita est necessarius, quod solùm conveniat naturæ intellectuali. Unde ex hoc capite non debet excludi à ratione voluntarii perfecti.

27 Arguitur *tertiò*. Nam illud est perfectius voluntarium, quod magis procedit ab intrinseco tàm ex parte cognitionis, quàm ex parte voluntatis; sed actus liber est hujusmodi: ergo solùm actus liber est perfectè voluntarius. Minor quoad primam partem probatur: nam ille actus procedit magis ab intrinseco ex parte cognitionis, quando non solùm judicat de bonitate objecti, sed etiam de exercitio ipsius actus; sed actus liber supponit cognitionem, quæ judicat non solùm de bonitate objecti, sed etiam de exercitio actus; quia hoc pertinet ad libertatem quoad exercitium; econtrà verò visio beata non judicat de exercitio actus, quia proposito summo bono actus necessariò fit, atque ideo non est necessarium judicium de convenientia actus: ergo actus liber procedit magis ab intrinseco ex parte cognitionis.

Quoad secundam etiam partem probatur: nam in actu libero magis se movet agens, & minùs movetur ab intrinseco, quàm in actu necessario: siquidem est in manu sua moveri, vel non moveri ad actum liberum, secus verò ad actum necessarium: ergo voluntarium liberum magis procedit ab intrinseco ex parte voluntatis, quàm necessarium.

Ad hoc argumentum satis constat ex dictis num. 21. Ex quibus negandum est antecedens quoad utranque partem. Et ad probationem pro prima dicendum est, quod quando actus est necessarius, necessitate orta ex perfectissima cognitione, & ex perfectissima bonitate objecti, voluntas magis movetur ad illum ex parte cognitionis, quàm ad actum liberum, quia fortiùs rapitur à prædicta cognitione, quàm à cognitione proponente objectum cum indifferentia. Aliter contingit in actu necessariò proveniente ex imperfectione cognitionis, quæ non movet appetitum ex eo, quòd repræsentat ei summam bonitatem, neque proponit finem sub ratione *finis*: unde ad illum movetur ex instinctu naturæ. Neque est verum, quod visio beata non judicet de convenientia actus: Nam id, quod præstat cognitio indifferens formaliter, præstat etiam visio simplici intuitu eminenter; judicatque de ipso amore eliciendo illum cum omnimoda determinatione, & quòd cessatio ab actu est impossibilis. *Maximè*: quia cognitio non influit per sè in actum voluntatis, nisi quatenus proponit bonitatem objecti, quæ est ratio alliciendi voluntatem. Si autem voluntas per sè movetur ad actum, est, quatenus reflectitur supra illum, & prout sic respicit illum per modum *objecti*. Sed ad voluntarium perfectum liberum non requiritur hæc reflexio. *Adde*: quòd cognitio illa magis influit in voluntarium, quæ magis excludit ignorantiam, quæ est causa involuntarii; & in hoc visio beata excedit omnes alias cognitiones.

Ad probationem pro secunda parte dicendum est, quòd ille motus magis procedit ab intrinseco ex parte voluntatis, qui procedit ex majori inclinatione illius, orta ex plenissima cognitione: & hoc modo se habet amor beatificus ductus ex visione beata. Pro quo recolantur dicta loco nuper relato.

28 Arguitur *quartò* contra secundam conclusionem: Nam voluntarium necessarium, & liberum in quantùm *voluntaria*, habent diversa principia intrinseca voluntarii ex parte cognitionis: ergo distinguuntur in ratione *voluntarii*. Consequentia est legitima: quia si voluntarium dependet essentialiter à cognitione, nequeunt non cognitiones essentialiter diversæ, diversa essentialiter causare. Antecedens est omnino certum: nam amor Dei liber, & in via regulatur per cognitionem fidei; & amor necessarius in patria regulatur per visionem; & constat has cognitiones distingui essentialiter.

Hoc argumentum claudicat in primis ex parte antecedentis: quia actus liber, & necessarius possunt regulari per eandem indivisibilem cognitionem, ut contingit in amore, quo Deus diligit necessariò seipsum, & quo liberè diligit creaturas; & in amore quo beatus diligit Deum necessario, & amore quo diligit liberè creaturas, qui regulantur eadem visione beata. Et fortè idem judicium potest nunc proponere idem objectum sub ratione *boni*, & postea sub ratione *mali*; & sic potest esse causa in eodem actu bonitatis, & malitiæ, ut tract. sequenti dicemus. Claudicat etiam in consequentia. *Primò*: quia cognitio tantùm se habet ut conditio indispensabilis ad voluntarium, & actus non variantur essentialiter, estò essentialiter varientur conditiones, ut num. 23. probatum est. *Secundò*: quia licèt cognitiones essent causæ activæ voluntarii non propterea voluntaria debent essentialiter distingui, si cognitiones hoc modo distinguantur: quia effectus ejusdem rationis possunt provenire à causis specie diversis, ut calor productus ab igne, & à sole. Et hoc maximè urget in actibus voluntatis, qui præcisè specificantur ab objecto, & ab ipsa voluntate, & cognitiones ad summum sunt causæ activæ ut applicantes, & causæ activæ per modum applicationis non sunt sufficientes ad diversificandos actus, si applicent idem objectum. Unde propositiones diversæ per fidem, & visionem sunt accidentariæ ad rationem *voluntarii*, sicut sunt ad entitatem actus.

Omittimus alia argumenta, quibus Scotistæ conantur probare, quòd actus charitatis in patria est essentialiter distinctus ab actu charitatis in via: vel quia sunt parvi momenti, vel quia ex dictis §. 2. possunt facilè dilui.

DUBIUM IV.

Utrùm possit dari omissio voluntaria absque omni actu voluntatis, qui sit causa illius?

HOc dubium, quod continet celebriorem hujus quæst. 6. difficultatem, maximè conducit ad explanandam quartam illam divisionem voluntarii in *directum*, & *indirectum* traditam num 4. Et procedit attenta qualibet potentia. De eo agit D. Thomas in præs. art. 3. sub his dissertis terminis: *Utrùm voluntarium esse possit absque omni actu?* Ad quem titulum communiter reducitur id, quod infrà quæst. 71. art. 5. inquirit sub hac formula: *Utrùm in quolibet peccato sit aliquis actus?* Uterque (inquam) titulus continet eandem numero difficultatem: nam resolutio quoad posteriorem titulum nullam addit difficultatem supra resolutionem quoad priorem, ut omnes fatentur. Et propterea alii tantùm excitant illam in præsenti; alii ad præcitatam quæstionem 71. & alii utrobique, ut N. Salmant. occasione cujusdam replicæ contra doctrinam ab eis datam, in præsenti disput. 4. Sed ante nostram resolutionem operæ pretium duximus aliqua prænotare, & supponere, quæ non parùm ad explicandum sensum genuinum, in quo procedit hoc dubium, conducunt.

§. I.

Prænotabilia, & suppositiones.

29 NOta *primò* regulariter loquendo duplicem actum ad omne voluntarium sive directum, sive indirectum, sive consistens in positivo, sive consistens in omissione concurrere; alium ex parte intellectus, & alium ex parte voluntatis. Et quia hoc dubium intelligi poterat adhuc de actu intellectus, ne implicemur in his, quæ fortè omni difficultate carent, & ut certa habentur apud omnes, propterea in titulo quæstionis ponitur illa particula *absque omni actu voluntatis* determinans eam unicè ad actum voluntatis, de quo præcipuè est dubium apud Authores.

30 Unde supponendum est *primò*, non posse adhuc per potentiam Dei absolutam dari omissionem voluntariam absque aliquo actu positivo intellectus. Et probatur breviter simul, & efficaciter: Nam non stat voluntarium actuale, & exercitum in actu secundo, prout distinctum à voluntario in actu primo, nisi voluntas sit adæquatè constituta in actu primo ad actum, vel ad omissionem actus; sed absque omni actu intellectus nequit voluntas constitui in actu primo adæquato ad actum, vel ad omissionem actus; cùm apprehensio, seu propositio compleat voluntatem in actu primo, saltem per modum conditionis essentialis, ut tradunt N Complut. abrev. in Physica disp. 15. num. 10. cum communi plausu Philosophorum, & Theologorum: ergo implicat omissio voluntaria absque aliquo actu positivò intellectus. *Maximè:* Quia quod nullo modo est cognitum, est ignoratum ignorantia omnino invincibili, & antecedenti; cùm nulla cognitio remaneat; sed ignorantia invincibilis, & antecedens tollit veram rationem voluntarii, ut infra videbimus, aliàs falsificarentur illa verba posita in deffinitione voluntarii, nempè *cum cognitione:* ergo sine aliquo actu intellectus non stat omissio voluntaria.

31 Nec contra hoc obest, si opponas cum D. Thoma in præs. art. 3. ad 3. ubi ait: *Ea modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, & velle, & non agere; & tunc sicut non velle, & non agere, cùm tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.*

Non (inquam) obest: Nam estò verum sit, quòd ad voluntarium non requiritur consideratio formalis, *cum tempus fuerit*, requiritur tamen consideratio interpretativa; sed hæc chimærica est, nisi præcedat consideratio formalis illius, quod actu non consideratur, cùm instat tempus: ergo necessariò debet præcedere aliquis actus intellectus formalis, ut omissio sit voluntaria. *Adde:* Nam omnino chimæricum videtur, quòd non consideratio sit voluntaria, nisi voluntariè se divertat à consideratione: & non minus chimæricum videtur, quòd voluntariè se divertat à consideratione hujus objecti, nisi præcedat cognitio illius, vel quin cognoscat aliud objectum, & cognoscat simul hujus considerationem esse incompossibilem cum consideratione illius; sed chimærica est omissio voluntaria, quin non consideratio illius sit voluntaria, vel sine consideratione formali alterius objecti: & propterea inconsideratio prima Angeli, ex qua processit ejus primum peccatum, fuit voluntaria, quia supponebat considerationem aliquam ultimi finis, & considerationem propriæ excellentiæ sistendo ibi: ergo. Unde D. Thomas non potest intelligi de non consideratione excludente omnem considerationem formalem præcedentem ad quam illa proxima non consideratio reducatur velut in causam.

32 Nota *secundò*, actum concurrentem regulariter ad omissionem voluntariam tripliciter posse comparari ad illam: vel per se, vel directè, vel tandem indirectè, seu per accidens. Tunc diceretur actum comparari *per sè* ad omissionem voluntariam si prædictus actus requiratur ad omissionem ut *voluntariam*, vel ut ratio constituens, vel ut complens, vel ut forma eam denominans; ad eum modum quo in sententia communi Thomistarum actus requiritur per sè ad omissionem moraliter bonam, in qua nulla bonitas datur præter eam, quam tribuit ei actus, qui est causa illius. Tunc verò dicitur actum comparari ad omissionem *directè*, quando quis directè, & expresse vult omittere actum, quem exercebat. Et tandem tunc dicitur actum comparari *indirectè*, seu *per accidens* ad omissionem, quando quis exercet actum incompossibilem cum actu, ad quem tenetur; ut si hora, qua tenetur audire sacrum, traderet se ludo, vel somno. Igitur ut intelligatur titulus quæstionis.

33 Supponendum est *secundò*, ad omissionem voluntariam non requiri actum, qui per sè ad ipsam pertineat, vel directè ad eam tendat. Ita D. Thomas quæst. 2. *de Malo* art. 1. ubi ait: *Potest esse aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquis actus de essentia peccati.* Idem tradit infrà q. 71. art. 5. suprà citatis, his verbis: *Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque est absque omni actu:* si ergo ad omissionem ut *peccaminosam* non requiritur per sè actus, à fortiori nec ad omissionem ut *voluntariam*: Tum quia ratio peccati fundatur supra rationem voluntarii: Tum, & quia omnis omissio peccaminosa debet esse voluntaria, vel in se, vel in causa.

Et probatur ratione quoad utramque partem: nam ad omissionem in se voluntariam sufficit, quòd quis voluntariè ponat actum, incompossibilem cum actu ad quem tenetur: eo enim ipso est voluntaria omissio in se; sed prædictus actus nec tendit directè ad ipsam omissionem, ut ex se liquet; nec denominatur *voluntaria* præcisè ab actu: ergo, ut omissio sit voluntaria, non requiritur actus, qui per se ad eam pertineat, nec directè ad eam tendat. *Explicatur hoc:* Nam actus requisitus ad omissionem voluntariam numquam pertinet ad eam, ut eam intrinsecè constituens: quia nihil positivum potest intrinsecè constituere privationem. Neque ut subjectum illius: quia omissio, cum sit carentia actus debiti, & hic recipiatur immediatè in voluntate, etiam omissio debet recipi immediatè in ea. Neque ut complementum illius: quia de ratione complementi est supponere id, cujus est complementum; & actus non supponit omissionem, sed èconverso. Neque ut forma denominans extrinsecè *voluntariam*; ad eum modum quo actus exterior denominatur extrinsecè *voluntarius*: ab actu interiori, & omissio mali denominatur extrinsecè *bona* ab actu bono: quia omissio est exercitium immediatum voluntatis; sicut actus, cujus est omissio, licèt dependeat ab aliquo actu, qui sit occasio. ut egrediatur à voluntate; sed nequit excogitari alius modus per se, quo actus se habet ad hoc, ut omissio sit voluntaria: ergo non requiritur aliquis actus, qui se habet per se ad omissionem.

34 Sed obiicies *primò*: Omne peccatum debet esse dictum, factum, vel concupitum contra legem, ut tradit deffinitio August. Sed verba hæc exprimunt actum positivum: ergo requiritur actus per se ad omissionem peccaminosam, ac proinde voluntariam. ¶ *Secundò*: Nam quando actus directè fertur in omissionem, pertinet per se ad illam, ut tradit D. Thomas infrà quæst. 71. art. 5. ¶ *Tertiò:* Omissio non potest egredi à voluntate per seipsam, nisi præcedat aliquis actus voluntatis: ergo requiritur per se, ad hoc ut sit voluntaria. ¶ *Quartò:* Peccata omissionis sæpius repetita generant habitum, qui inclinat ad ipsa peccata; sed per solam carentiam nequit produci: ergo requiritur actus per se ad omissionem ut *peccaminosam*. ¶ *Quintò & ultimò:* Quia peccato omissionis debetur pœna sensus; sed hæc nequit deberi propter omissionem: ergo.

Ad primam objectionem respondetur cum Div. Thom. loco proximè relato art. 6. ad 1. ubi ait: *Dicendum, quod affirmatio, & negatio reducuntur ad idem genus. Et ideò pro eodem accipiendum est dictum, & non dictum; factum, & non factum.* ¶ Ad *secundam* respondetur, permittendo, quòd tunc casus causa concurrit per se ad omissionem; sed hoc non est quid se exactum ab ipsa omissione voluntaria. ¶ Ad *tertiam* respondetur, quod sicut electio immediatè profluit à voluntate, quamvis debeat præsupponi actus intentionis influens in eam; ita omissio voluntaria profluit immediatè, quamvis requiratur aliquis actus, qui tantùm per accidens influat in eam.

35 Quarta objectio majorem vim habet contra eos, qui defendunt omissionem puram peccaminosam, nisi denegent productionem habitus per prædictas omissiones, ut denegat Godoy in præs. num. 90. Sed contra eum urget: tum quòd prædicta peccata reddunt hominem promptum ad omittendum, cujus promptitudo nequit non nasci ex habitu. Tum etiam, quòd per prædicta

dicta peccata destruitur opposita virtus, v. g. per plures omissiones non restituendi corrumpitur virtus justitiæ; & ex genere virtus acquisita non destruitur, nisi per oppositum vitium.

Apud nos verò, qui concedimus omissionem puram peccaminosam, facilè respondetur, concedendo, quòd producitur habitus qui per se inclinat in actum, præscindentem ab eo quòd sit causa per se directè tendens ad omissionem, & ab eo quòd sit causa per accidens. Et propterea, per quoscumque actus generetur, semper est ejusdem rationis. Et licèt actus ludendi (v. g.) secundùm se per accidens jungatur cum omissione, attamen ut hìc & nunc concurrit ad omittendum, estque volitio virtualis omittendi, non jam per accidens sed per se convenit ei prædictus influxus. ¶ Neque ex hoc inferas, quòd jam actus requiritur per se ad omissionem; Nam aliud est esse causam per se effectivam absolutè, vel facta aliqua suppositione; & aliud est esse per se tamquam quid constituens ipsam omissionem, vel tamquam quid per se exactum ab ea. Primum est verum; secundum autem falsum, ut constat in qualibet causa per accidens.

36 Quinta objectio etiam habet majorem vim contra defensores omissionis purè peccaminosæ: Quia perpetuus est D. Thomas in asserendo, quòd pœna damni debetur præcisè propter inordinatam delectationem, & conversionem ad bonum commutabile, juxta illud Apoc. 18. *Quantùm glorificavit se, & in deliciis fuit, tantùm date illi tormentorum, & luctum*. Videatur omninò D. Thomas infrà quæst. 87. art. 4. 2. 2. quæst. 79. art. 4. Et quæst. 5. *de Malo* art. 4. ad 4. & art. 2. in corpore ait: *Quòd peccato originali solùm debetur pœna damni, non præcisè quia non fuit voluntate propria, sed etiam, & præcipuè, quia in illo non est prædicta conversio*.

Nos verò, qui non concedimus omissionem puram peccaminosam, facilè solvimus objectionem dicentes, quod pœna sensus debetur omissioni, non vero ratione sui, sed ratione actus; sicut peccator punitur pœna sensus propter actum internum, & externum, quamvis actui externo non debeatur nisi ratione actus interni. Quæ solutio clarè deducitur ex D. Thoma loco citato ex 2. 2. ubi postquàm asseruit, quòd omissioni debetur pœna sensus, addit: *Et hoc propter radicem, ex qua procedit, hoc est, propter conversionem actus, qui fuit causa, & radix omissionis*. ¶ Nec refert, quòd concludens prædictam solutionem sic dicat: *Licèt non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile*. Non (inquam) refert: Nam, ne sibi videatur contrarius, interpretari debet de conversione pertinente per se, & directè ad omissionem, uti est volitio expressa omittendi. ¶ Alia objectio potest hìc proponi ex paritate omissionis bonæ, circa quam suspensum relinquimus lectorem usque ad tract. *de Merito Justi*. Interim videatur D. Thomas infrà quæst. 71. artic. 5. ad 1. Præterquamquòd in ratione *voluntarie* idem potest dici de una, ac de alia. Ex his ita prænotatis, & præsuppositis clarè constat sensus quæstionis: Qui consistit in eo, an possit dari omissio voluntaria, absque eo quòd præcedat aliquis actus voluntatis, qui saltem per accidens, verè tamen influat in eam?

Circa quam difficultatem duplex versatur ex diametro opposita sententia. Prima affirmativa, quam tenent ex Thomistis N. Cornejo, Medina Curiel, Arauxo, Ferre, Godoy, Palanco, Rios, & alii. Ex familia Societatis Arriaga, Suarez, Valentia, & alii, quos refert, & sequitur Mentius. Ex familia Seraphica Scotus, Mastrius, Herrera, & alii. ¶ Secunda est negativa, quam defendunt graviores Thomistæ Capreolus, Hispalensis, Cajetanus, Bañez, Victoria, Conradus, Zumel, Alvarez, Martinez, Joannes à S. Thoma, Gonet, & alii. Ex Societate Vasquez, Lorca, & alii. Ex familia Seraphica D. Bonav. Alensis, & alii.

§. II.

Sententia negativa, & mens D. Thomæ illustrata.

37 Dicendum est, implicare in terminis, quòd detur omissio pura voluntaria. Ita expressè (nostro judicio) D. Thomas infrà quæst. 75. suprà citata art. 5. ubi ferens judicium de utraque opinione suprà relata sic ait: *Utraque autem opinio secundùm aliquid veritatem habet: si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum, quod per sè pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori: Si vero in peccato omissionis intelligantur causæ, vel occasiones omittendi; sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse*. Ubi D. Thomas expressè tenet nostram sententiam, & confirmat doctrinam datam num. 33. Quæ authoritas cœteris præponenda est, & ex ea mens D. Thomæ venanda: quia ibi potissimùm continetur legitima mens alicujus Doctoris, ubi rem ex professò agit, uti est in præs. Et propterea hanc authoritatem magnam difficultatem habere contra sententiam contrariam adhuc ipsi Adversarii non renuunt affirmare. Videatur Ferre tract. *de Voluntar.* num. 504.

Et confirmatur quæst. 2. *de Malo* art. 1. ubi etiam distinguens inter prædictas opiniones inquit: *Sic ergo, per se loquendo, potest esse aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquis actus de essentia peccati; & in hoc veritatem habet secunda opinio. Si autem consideretur id, quod requiritur ad peccatum, ut causa peccati, sic oportet, quod ad quodlibet peccatum etiam omissionis aliquis actus requiratur*. Et paulò inferiùs: *Ad hoc ergo, quòd omissio sit peccatum requiritur, quòd causetur ab aliquo actu voluntario*. Et tandem concludit: *Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quòd ad omissionem requiritur actus voluntarius, ut causa*.

38 Nec subterfugiunt difficultatem Adversarii, si dicant, D. Thomam loqui de omissione secundùm regularem cursum, juxta quem moraliter loquendo non datur umquam omissio voluntaria, & peccaminosa sine aliquo actu, qui sit causa illius. Non (inquam) effugiunt eam: Nam prædicta verba, si attentè legantur, continent rationes valde metaphysicas, quas proximè ponderabimus, desumptas ex natura voluntarii, & omissionis, ut constabit cuilibet iterum recolenti verba præfata, necnon totam litteram contentam in corpore articuli, & in solutione argumentorum: ergo intelligendus est in toto rigore metaphysico, & attenta quacumque potentia. *Maximè*: Quia alicubi debebat D. Thomas rem hanc pertractare modo metaphysico, & per ordinem ad quamcumque potentiam; sed absque ullo prorsùs fundamanto diceretur illam hoc modo pertractare, ubi rem ex professo non agit, & non ubi rem ex professò agit: ergo. *Adde*: quòd, si juxta communem, & regularem cursum, seu juxta providentiam ordinariam non potest dari omissio voluntaria sine aliquo actu, benè verò juxta potentiam absolutam, sequeretur inde, quod requiratur miraculum ad hoc, ut detur omissio pura voluntaria, & peccaminosa, ac proinde ad hoc ut detur peccatum. Quod cautè admittendum est in sententia Thomistarum, qui ex eo probant gratiam, & peccatum non posse simul coexistere, adhuc attenta potentia Dei absoluta, quia juxta providentiam ordinariam nequeunt coexistere propter naturalem ejus contrarietatem; & quia Deus nequit miraculum facere, ne mutuò se expellant contra naturalem eorum oppositionem.

39 Deinde suadetur ratione: Nam implicat, omissionem aliquam esse voluntariam, nisi egrediatur à voluntate; sed implicat, quod egrediatur à voluntate, nisi mediante aliquo actu positivo ipsius voluntatis: ergo implicat omissio voluntaria absque omni actu positivo voluntatis. Maior videtur certa, & deducta ex deffinitione voluntarii, quod ita deffinitur nempe, quod *fit à principio intrinseco cum cognitione*: quibus verbis denotatur, ad rationē voluntarii nō sufficere, quòd sit in voluntate, sed requiri, quòd oriatur ab ipsa voluntate. Præterquāquòd conceditur absolutè ab Adversariis; ut videri potest Godoy disp. 21. per totam, maximè n. 58. Minor vero probatur: nam repugnat omissionem egredi à voluntate, seu voluntatem in eam insistere (quod idem est) nisi ex motione sui objecti specificativi, quòd est bonum coincidens cum fine; sed voluntas nequit moveri à bono, seu fine sine aliquo sui actu positivo: ergo implicat, omissionem egredi à voluntate sine aliquo actu ipsius positivo. Minor supponitur, & conceditur ab Adversariis. Et major probatur: nam repugnat, voluntatem, sicut & quamlibet aliam potentiam, habere aliquod sui exercitium extra suum objectum specificativum: ergo repugnat, omissionem egredi à voluntate, nisi ex motione sui objecti specificativi.

40 Huic rationi respondet Godoy num. 85. quòd voluntas dupliciter potest se exercere circa suum objectum

ctum, vel agendo, vel non agendo. Licèt ergo, quando se exercet agendo circa suum objectum, quod est finis, debeat habere exercitium aliquod positivum; non tamen requiritur aliquod exercitium positivum, dum se exercet omittendo, seu non agendo. Etsi aliæ potentiæ nequeunt se exercere circa suum objectum specificativum, nisi per aliquod exercitium positivum; hoc ideo est: quia ex se non sunt formaliter liberæ; econtrà verò, quia voluntas est formaliter libera libertate contradictionis erga suum objectum specificativum, potest erga illud se exercere per puram omissionem.

Sed ut hæc evasio refellatur: Nota, quòd finis non specificat voluntatem, ut est terminus voluntatis omittentis, sed prout est terminus illius, ut se moventis positivè erga illum: finis enim unicè specificat voluntatem, prout gratia sui, quæritur, & cœtera propter ipsum. Ex quo infertur, quòd primarium, & specificativum exercitium illius nequit esse exercitium omissivum erga ipsum finem, sed necessariò debet esse exercitium positivum. Hinc ergo refellitur *primò*: Nam si omissio egreditur à voluntate, non potest egredi ab illa, ut exercitium primarium & directum, sed præcisè ut exercitium secundarium, & indirectum, aliàs voluntas æquè specificaretur ab eo ac ab exercitio positivo, ut ex se liquet, proindeque finis æquè specificaret voluntatem, ut est terminus omissionis, ac ut est terminus prosequtionis; sed nequit egredi à voluntate prout est exercitium indirectum & secundarium, nisi præcedente exercitio primario, & directo, quod positivum est: exercitium enim indirectum necessariò debet reduci ad exercitium directum, sicut exercitium per accidens ad exercitium per se, ut expresè tradit D. Thomas infrà quæst. 75. art. 1. & exercitium secundarium necessariò debet supponere exercitium primarium: ergo voluntas non potest se exercere circa finem purè omittendo, sed permiscere debet exercitium aliquod positivum.

Urgetur hoc: Nam quia objectum adæquatum voluntatis est bonum, omnes actus fugæ, qui versantur circa malum, necessariò supponunt affectum positivum circa bonum: quia appetitus nunquàm refugit aliquid ut *malum*, nisi in quantum amat oppositum bonum, ut tradit D. Thomas suprà quæst. 25. art. 2. ubi ait: *Quia bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum*. Et hac eadem ratione ductus quæst. 29. art. 2. docet, quod *omne odium causatur ex amore*. Ex quibus duo colliguntur tanquàm omnino certa in via D. Thomæ, nempè quod amor est unicè exercitium primarium & specificativum voluntatis; & quod exercitium secundarium, veluti est actus fugæ, supponit primarium, scilicet amorem; sed exercitium omissionis nequit esse directum, & primarium, aliàs aliquid positivum specificaretur à privativo, & voluntas æquè primò tenderet in illud, ac in exercitium amoris: ergo.

41 Refellitur *secundò*: Nam nequit finis terminare omissionem, nisi apprehendatur in se, vel in sui exercitio prosequtivo sub aliqua ratione *mali*, & consequenter nisi ipsa omissio apprehendatur sub aliqua ratione *boni*, ut fatetur Godoy in hac 1. 2. disp. 6. num. 7 & omnes Thomistæ; sed exercitium prosequtivum erga finem nequit terminare omissionem sub ratione *mali*, nisi hæc supponat aliquod exercitium positivum, nec omissio potest egredi à voluntate sub ratione *boni*, nisi item supponat aliquod exercitium positivum: ergo repugnat, quod omissio egrediatur à voluntate sine aliquo exercitio positivo. Minor quoad primam partem probatur: nam malum sub ratione *mali* petit terminare determinatè exercitium fugæ; sed exercitium fugæ nequit non supponere exercitium aliquod prosequutivum & positivum, ut docet D. Thomas, & concedit Godoy: ergo exercitium prosequtivum erga finem nequit omitti, nisi in vi alicujus exercitii positivi. Quoad secundam partem etiam suadetur: nam de ratione boni ut *boni* est attrahere voluntatem, illamque movere, hoc significat aliquid positivum: ergo si omissio egreditur à voluntate sub ratione *boni*, debet supponere exercitium aliquod positivum.

42 Refellitur *tertiò*: Nam voluntas nequit omittere liberè, nisi moveatur ad omittendum ex aliquo motivo, sed nequit moveri ex aliquo motivo, nisi interveniat aliquis actus: ergo voluntas nequit omittere liberè nisi præcedat aliquis actus. Major videtur certa; aliàs omitteret casù, & non liberè. Minor probatur. Tum quia nequit voluntas moveri ex aliquo motivo, nisi se moveat ex illo; sed nequit intelligi, voluntatem propriè se movere, nisi per verum motum positivum: ergo nequit movet ex aliquo motivo, nisi interveniat aliquis actus. Tum etiam: Nam idem est voluntatem moveri ex aliquo motivo, ac motivum movere voluntatem; sed motivum, seu objectum nequit movere voluntatem nisi per influxum positivum: ergo.

Roboratur hoc: Nam si voluntas liberè omittit, vel motivum est ipsa omissio, vel aliquid aliud; sed neutro modo potest omittere nisi interveniente aliquo actu: ergo nequit dari omissio voluntaria absque aliquo actu. Minor quoad secundam partem per se patet. Quoad primam verò probatur: nam nequit omissio esse motivum omittendi, nisi apprehendatur ut *bona*; sed nequit apprehendi ut *bona*; & ut sic movere, nisi interveniente aliquo actu: nam idem est movere ut *bonam*, ac terminare amorem sui quia quidquid movet voluntatem ut bonum in actu secundo, movet per sui amorem; cùm sit adæquata motio boni ut *boni* in actu secundo, sicut actus fugæ est motio mali ut *mali* in actu secundo: ergo motivum omittendi nequit esse ipsa omissio nisi mediante aliquo actu.

43 Ad has impugnationes trahuntur aliæ, quibus utuntur N. Salmant. supra relati, nempè quod voluntas nequit liberè omittere, nisi ut activa; & ut activa nequit non elicere aliquem actum. Item dum liberè omittit, non se habet ut *mortua* in actu secundo; alias non esset exercitium potentiæ vitalis, qualis est voluntas; & non potest verè vivere per puram omissionem, sed per ordinem ad actum. Tandem voluntas liberè omittens aliter se habet, nunc ac anteà, cum transeat ab actu primo ad exercitium intrinsecum in actu secundo, quod idem est, ac verè moveri; quod, ut ex proximè dictis constat, nequit stare absque aliquo actu positivo. Quæ, si cum præcedentibus conferantur, præoccupant omnes evasiones, quas adhibet Godoy.

§. III.

Duæ aliæ rationes.

44 SEcundò probatur ratione nostra conclusio: Nam repugnat omissio voluntaria, quæ non sit verè aliquo modo volita; sed repugnat esse aliquo modo volitam, nisi præcedat aliquis actus voluntatis: ergo nequit dari omissio voluntaria sine aliquo actu voluntatis. Minor est certa: nam nequit esse volita, nisi prout apprehenditur ut *bona*, juxta illud Philosophi, *Amabile non nisi bonum*: neque potest amari ut *bona*, nisi terminet aliquem motum prosequtionis, nempè actum amoris. Major vero in qua tantùm est difficultas, suadetur; nam voluntas est reflexiva: ergo debet reflecti saltem virtualiter supra omne suum exercitium, sivè positivum, sivè omissivum: qua ratione cùm aliquid vult, talitèr virtualiter amat suum *velle*, pariterque, dum aliquid odio habet, amat ipsum odium, ergo dum voluntariè omittit, saltem virtualiter vult ipsum *omittere*; sed nequit adhuc virtualiter velle ipsam omissionem nisi præcedat aliquis formalis amor: ergo.

45 Nec fiet satis, si dicatur, quòd aliud est, omissionem esse voluntariam; & aliud, esse volitam; sicut aliud est, esse exercitium voluntatis; aliud, esse objectum illius. Non, (inquam) fit satis: Nam intentum prædictæ rationis est, quod exercitium voluntarium ita sit exercitium, quod simul sit objectum volitum, vel sui ipsius, vel alterius exercitii. ¶ Minùs fiet satis, si dicatur, quòd omissio potest apprehendi ut *bona*, & sic amari independenter à quocunque alio. Nam hæc evasio incidit (velis, nolis) in nostram sententiam. Nam si amatur, jam terminat amorem: ergo nequit esse voluntaria, quin interveniat aliquis actus amoris.

Quocircà melius respondent, qui dicunt, non omne voluntarium esse volitum, nec signatè, nec exercitè, sed tantùm voluntarium positivum. Voluntarium enim omissivum adsummùm petit amorem, & consensum interpretativum: ad quem præbet sufficiens fundamentum ipsa omissio: nam cordatè interpretamur velle omittere, qui potest, tenetur, & non facit. Hic autem actus interpretativus, qui potest dari, quin præcedat aliquis for-

formalis, fundatur in illo axiomate deducto ex regula juris, *Qui tacet, consentire videtur*. Et propterea plures contractus sunt validi, si fiant coram ipsis contrahentibus tacentibus.

Hæc tamen solutio, quæ est commune effugium Adversariorum, facilè refellitur. Primo ex eo quod in ea petitur principium: Cur namque exercitium voluntarium omissivum non petit esse volitum, cum exercitium positivum petat? Respondere enim, quòd quia est omissio; est reduci ad primum principium, nempè an requiratur aliquis actus positivus ad omissionem voluntarium. *Secundò*: Nam non potest negari, quòd potentia indifferens ad duo extrema, liberè eligit quodcunque extremum, ad quod inclinatur: ergo si inclinatur ad omissionem verè eligit, amat, & consentit in ipsam omissionem; hoc elt verè omissionem esse volitam: ergo.

47 *Tertiò* (per quod rejicitur id, quod additur de actu interpretativo) Nam omissio, de qua loquimur, non solùm est voluntaria interpretativè, sed etiam verè, physicè, & realiter in se: ergo non solùm debet esse volita interpretativè, sed etiam in se realitèr, & physicè. Antecedens est certum. Et consequentia probatur ex paritate cujuscunque alterius exercitii voluntarii. *Explicatur hoc*: Inutilis est actus interpretativus, ubi non adest fundamentum ad illius interpretationem; sed nisi detur aliquis actus positivus physicus & realis, non adest ullum fundamentum, ad hoc ut interpretemur ipsam omissionem esse actum: ergo non esset volita adhuc interpretativè. Probatur minor: nam potentia cum debito non est sufficiens fundamentum ad interpretativam volitionem: quia utrunque se tenet ex parte actus primi, & est separabile ab ipsa omissione: neque totum hoc conjunctum *posse, teneri, & non facere*: quia hoc ad summùm potest præstare fundamentum, ut judicium interpretantis sit prudens, & morale, secus verò ut ipsa omissio in se sit verus actus: ergo non adest sufficiens fundamentum ad interpretandum ipsam omissionem esse actum.

Roboratur hoc: Nam, ut suprà num. 31. diximus, nequit dari consideratio interpretativa, quæ sit talis propriè & intrinsecè, nisi præcedat aliqua consideratio formalis, in quam reducatur, licèt quoad nos possit esse talis, nulla præcedente consideratione formali: ergo neque omissio quoad se potest esse volita interpretativè, nisi præcedente aliquo actu positivo in quem reducatur. Unde recursus ad actum interpretativum quoad præsens inutilis est.

Nec propterea actus interpretativus frustrà est, ubi adest realis. Nam potest contingere, quod aliquis non velit formaliter aliquod objectum, & nihilominus si ex prævisione velit aliud incompossibile cum illo, virtualiter vult omissionem illius; ut qui tempore, quo instat præceptum audiendi sacrum, tradit se ludo, virtualiter vult omissionem sacri, & actus ille formalis ludi, & virtualis omissionis est fundamentum ad hoc, ut interpretemur illum formaliter velle omissionem sacri. Sed concedere actum interpretativum terminatum ad omissionem, quin præcedat actus formalis alterius objecti, qui simul sit virtualis ipsius omissionis, omnino chimæricum reputamus; vel non conducit ad rem.

Id, quo fulciebatur prædicta evasio ex regula juris, statim cadit, si dicta recolantur: Nam licèt jus præsumat intimum consensum voluntatis propter taciturnitatem, maximè dum agitur de utilitate ejus, qui tacet; at si verè, & realiter is non consentit, nullatenus facit ad hoc, ut detur consensus voluntarius in se, licèt Judex humanus possit cogere ad exequendos contractus sub prædicta conditione initos, ne detur locus simulandi consensum. Idem dicimus de licentia præsumpta Prælati.

48 Probatur *tertiò* nostra conclusio ratione deducta ex D. Thoma in præf ad 3 ubi ait: *Eodem modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis*. Sed absque omni actu positivo intellectus non stat omissio voluntaria: ergo neque absque omni actu physico voluntatis.

49 Huic rationi (prætermissa evasione quam adhibet Ferre, oppositum scilicet deduci ex verbis D Thomæ, si tota ejus authoritas legatur; quia reverà nequit negari aliqua consideratio formalis ad voluntarium propter dicta num. 30. & 31.) respondet Godoy, quod paritas D. Thomæ tenet inter actum voluntatis, & actum intellectus, qui immediatè & directè debet cognoscere objectum, de quo scientia esse debet. Et apertum est, hunc actum intellectus necessarium non esse, ut existat omissio voluntaria, sicut nec actus positivus voluntatis directè tendens ad eam. Non verò procedit de actibus indirectè tendentibus ad illam.

Sed contra est *primò*: Nam ibi D. Thomas non distinguit, nec nos distinguere debemus, sed Div. Thomas absque ulla limitatione dicit quod eodem modo ad voluntarium se habet actus intellectus, ac actus voluntatis ergo si nequit dari omissio peccaminosa absque omni actu intellectus, nec absque aliquo actu voluntatis. ¶ *Secundò*: Ideo aliqua cognitio debet supponi, quia debet intellectus saltem per modum *proponentis* influere in eam; sed etiam voluntas debet in illam influere, cum egrediatur ab ea: ergo. ¶ *Tertiò*: Nam juxta D. Thomam (ibi) *sicut non velle, & non agere, cùm tempus fuerit, est voluntarium, ita non considerare*; sed non considerare nequit esse voluntarium, nisi præcedat aliqua consideratio formalis in quam non consideratio virtualiter refundatur: ergo, stando paritati, nec potest esse voluntarium *non velle*, nisi præcedat aliquis actus formalis voluntatis, in quem *non velle* virtualiter reducatur. ¶ Roboratur hoc: *Non considerare* voluntarium nequit esse, nisi sit consideratio interpretativa, ut omnes supponunt; sed per vos nequit dari consideratio interpretativa, nisi præcedat aliqua consideratio formalis, in quam illud *non considerare* refundatur: ergo nec potest dari *non velle* voluntarium, nisi in vi alicujus actus formalis voluntatis, in quem reducatur. ¶ Roboratur ulteriùs: *Non considerare* nequit esse voluntarium, nisi in virtute alicujus actus, voluntatis moventis ad non considerandum: ergo *non velle* nequit esse voluntarium nisi in vi alicujus actus voluntatis, per quem moveatur ad *non velle*. Consequentia à paritate constat. Antecedens verò probatur: nam nullum exercitium intellectus potest esse liberum & voluntarium, nisi ex participatione voluntatis; sed à voluntate nihil potest participari, nisi per suum actum: à pura omissione quid participari potest, cùm sit nihil? ergo.

§. IV.

Argumenta sententiæ oppositæ.

50 AB argumento ab authoritatibus D. Thomæ, quas congerunt Adversarii, petito abstinemus: quia legitima ejus mens satis constat ex dictis numer. 37. Vel quia D Thomas potest exponi de actu, qui sit de essentia omissionis. Vel de actu tendente directè ad eam. Vel tandem, si aliqua est, quæ non relinquat locum ad unam, vel alteram expositionem; dicendum est, quòd in hac 1. 2. mutavit sententiam, quam aliquando sustinuit in libris Sent. Quod non raro contingit.

Arguitur ergò *primò* à ratione: Nam instante præcepto (v. g.) dilectionis Dei, & advertentia obligationis illius, potest voluntas nullum actum elicere, quo præceptum adimpleat, vel adimpletionem impediat; sed tunc daretur pura omissio voluntaria. ergo potest dari. Minor probatur: quia esset peccaminosa: nam qui potest, scit, & debet facere, & non facit, nequit excusari à culpa, juxta illud Jacob. 4. *Scienti facere bonum, & non facienti, peccatum est illi*: ergo etiam tunc daretur omissio pura voluntaria.

Ad hoc argumentum respondetur negando majorem. Nam, stante præcepto, & advertentia, voluntas non potest manere suspensa, sed necessariò debet elicere actum quo adimpleat præceptum, vel actum quo adimpletionem impediat. Sicut de voluntate divina asseruimus tract. 4. disp. 2. dub. 4. Nec hoc officit ejus libertati: quia ad hoc erat necesse, quod voluntas, posita quacunque propositione objecti boni, esset determinata ad actum in particulari; quod stante primo judicio intellectus est falsum, sed tantum est determinata ad aliquem actum vagè, ut de voluntate divina, licèt ex diverso capite, ibi diximus. Et instatur in sententia contraria: Nam, stante advertentia intellectus, voluntas manet determinata ad actum amoris, ad *nolle amare*, vel ad puram omissionem; &, hoc non obstante, determinatur liberè ad quodlibet exercitium in particulari.

51 Sed obiicies cum Godoy num. 27. *primò*: Nam stat, quod voluntas sit necessitata, supposita propositione

ne objecti, ad aliquem actum vagè, & non necessitetur ad actum amoris, vel ad actum impeditivum illius: quia potest elicere alium actum compossibilem cum adimpletione: sicut, si quando instat præceptum recitandi, eliciat actum, quo velit considerare obligationem, qui actus potius conducit ad adimpletionem, quàm ad oppositum; sed talis actus non esset causa non adimpletionis: ergo ex hac parte non repugnat pura omissio voluntaria.

Secundò: Nam voluntas, adhuc supposita propositione objecti, est indifferens ad actum amoris, ad *nolle amare*, & ad omissionem: ergo non manet necessitata ad aliquem actum adhuc vagè. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: Tum quia ideo non est necessitata ad amorem, & ad ejus nolitionem, quia ad utrunque est indifferens; sed etiam est indifferens ad omissionem: ergo non manet necessitata ad aliquem actum vagè. Tum etiam: nam si manet indifferens etiam ad omissionem, adæquatum ejus exercitium non est actus positivus: ergo non manet necessitata ad aliquem actum vagè.

Ad primam objectionem (quæ indigna est tanto Doctore) Respondetur, quòd licèt voluntas considerandi obligationem, non sit secundùm se occasio omittendi; tamen si voluntas sciens instare tempus recitandi vult perseverare in tali consideratione, verè vult aliquid pro tunc incompossibile cum adimpletione præcepti; & ex vi talis actus indirectè vult omittere.

Ad *secundam* (cui maximè fidit) Respondetur distinguendo antecedens *ad omissionem* puram, nego suppositum; *ad omissionem* causatam ex aliquo actu, concedo antecedens: Et negari debet consequentia, si intelligatur de omni actu tendente vel directè, vel indirectè ad omissionem. ¶ Ad primam ejus probationem dicendum est, quòd voluntatis indifferentia ad omissionem nequit salvari sine prævio aliquo actu concurrente saltem indirectè ad illam. Et per hoc salvatur indifferentia ad tria illa exercitia, nempe ad amorem, ad expressam nolitionem illius, & ad omissionem, quæ supponit virtualem nolitionem amoris, distinctam tamen ab expressa nolitione; nec tollit, quòd sit verum exercitium illius, ut concedunt Adversarii, dum adest talis actus, qui est occasio omissionis. Per quod patet ad secundam probationem.

52 Arguitur *secundò*, & à priori: Nam voluntas prout *libera* libertate contradictionis tantùm petit exerceri per actum, & omissionem illius: in hoc enim sita est libertas contradictionis prout distincta à libertate contrarietatis, quod illa explicatur per indifferentiam ad *velle*, & *non velle*; *ad agere*, & *non agere*; & ista ad duo exercitia positivè contraria: ergo vel dicendum est, quòd in omni libertate contradictionis imbibitur libertas aliqua contrarietatis, ac proinde nequit una ab alia separari; vel asserendum est, quod voluntas potest liberè exerceri per puram omissionem.

Et confirmatur, refellendo communem solutionem nuper insinuatam: Nam omissio, ut sit voluntaria & libera, non petit aliquem actum. qui sit de ejus essentia: ergo in omissione, prout est extremum libertatis contradictionis, salvantur essentialia liberi, & voluntarii, absque eo quòd in sua essentia includat aliquem actum voluntatis: ergo absolutè potest dari omissio voluntaria sine aliquo actu. Probatur hæc ultima consequentia: nam eo ipso, quòd in sua essentia, sit voluntaria absque actu incluso essentialiter, potest essentialiter procedere à voluntate sine ullo actu illius. Et ita demus hypothesim, quòd omissio conjungeretur cum voluntate sine aliquo actu illius; nihil ei deesset, ex his quæ essentialiter requiruntur, ad hoc ut sit voluntaria: ergo absolutè potest dari omissio voluntaria sine aliquo actu.

53 En argumentum à priori sententiæ contrariæ, in quo nihil dissimulatum relinquitur. Ad quod respondetur, quòd licèt libertas contradictionis versetur inter *agere*, & *non agere*, inter actum, & ejus carentiam; aliter tamen comparatur potentia ad actum, ac ad omissionem illius: Nam cùm amor (v.g.) sit exercitium directum illius, potest egredi ab ea immediatè, absque alio actu præsupposito: At omissio è contrà, cùm sit exercitium indirectum illius, nequit esse actuale exercitium, nisi dependenter ab abliquo actu.

Neque desinit esse exercitium contradictionis, & transit ad extremum libertatis contrarietatis: Quia actus præcedens non tollit, quòd ipsa omissio egrediatur immediatè à voluntate, quamvis dependenter ab influxu ipsius actus, qui est occasio, sicut de electione suprà dictum est. Unde verè dantur duo exercitia libera contradictoriè opposita, estò omissio præsupponat aliqem actum. Neque libertas contrarietatis sita est in eo, quòd versari debeat inter duos actus positivos: quia in sententia contraria, regulariter loquendo, non datur omissio libera absque omni actu & tamen verè salvatur libertas contradictionis. Similiter, quando quis vult directè omittere, datur actus positivus amoris terminatus directè ad omissionem, & non potest negari libertas contradictionis. Libertas enim non tàm debet attendi penes exercitia, quàm penes objecta: quocircà, si objecta sunt contraria, ut bonum, & malum, datur libertas contrarietatis. Si verò sunt contradictoria, datur libertas contradictionis; quidquid sit, an attingantur exercitiis positivis. Ut constat in Christo Domino, in quo non datur libertas contrarietatis circa mortem secundùm se, sed tantùm libertas contradictionis, & poterat habere actum positivum de non acceptatione mortis, ut si diceret, *Volo non acceptare mortem*. Similiter in Deo respectu boni honesti creati solùm conceditur libertas contradictionis; & tamen hæc libertas respicit utrunque extremum medio aliquo actu positivo, cùm voluntas divina non potuerit manere suspensa ab omni actu. Si verò velis concedere aliquam libertatem contrarietatis semper, ac datur libertas contradictionis, non abnuemus, sed hæc contrarietas tantùm est virtualis, & indirecta, quæ non sufficit ad excludendam libertatem directam puræ contradictionis.

54 Libertas enim contrarietatis directa versatur inter duo objecta contrariè, & immediatè opposita, ut inter bonum, & malum, vel quando circa idem objectum voluntas contrario modo tendit, ut amor Petri, & odium Petri. Hæc autem non datur in omni libertate contradictionis, etsi utrunque extremum supponat aliquem actum: quia amor Petri respicit pro objecto Petrum; necessario verò, & actus ad illam requisitus non respicit Petrum immediatè, sed *non esse* amoris. Potest tamen concedi libertas contrarietatis indirectæ, quatenus volendo objectum incompossibile cum objecto præcepto, non vult positivè objectum præceptum, quod est quoddam genus contrarietatis, etsi indirectæ, & mediatæ. Idemque contingeret, si voluntas actu formali, & reflexo vellet amorem Petri; tunc volitio expressa non amoris, quæ æquivaleret nolitioni, contrariatur verè primo actui; sed hæc contrarietas est reflexa non impediens contradictionem puram directam; nec semper hic actus est necessarius, sed sufficit actus virtualiter reflexus, quę tantùm suadent contrarietatem virtualem, non formalem. Nec contra *hanc* doctrinam habent aliquam vim plures replicæ, quas congerunt Ferre, & Godoy; quas omittimus brevitatis gratia, & quia ex dictis possunt satis enodari.

55 Ad confirmationem respondetur, aliud esse, quòd actus non sit de essentia omissionis voluntariæ; aliud vero, quòd ipsa omissio voluntaria non requirat per se, & essentialiter actum vagè sumptum, tanquàm ejus causam. Nam ad primum sufficit, quòd actus non sit prędicatum intrinsecum omissionis, nec forma unicè, & formaliter Denominãs eam *voluntariam*. Ad secundam requiritur, quòd omissio nullo modo dependeat ab ipso actu. Et certè non pugnant inter se omissionem exigere essentialiter aliquem actum ut causam; & actum non esse de essentia illius. Cognitio enim essentialiter requiritur ad actum voluntatis; & tamen non est de essentia illius. Idemque constat in intentione respectu electionis. *Maximè*: Quia ad tuendam nostram assertionem satis est, quòd actus concurrat per accidens, verè tamen, ad omissionem voluntariam; & certum est, quemlibet effectum essentialiter petere aliquam causam; & non esse idem, ac requiri per se talem causam; aliàs non distingueretur à causa per se illius. Hoc ergo modo dicimus, quòd omissio voluntaria petit causam, vel per se, & directè tendentem ad eam, vel per accidens, seu occasionaliter; etsi ly *essentialiter* appellet supra unam, vel alteram, sic absolutè concedendum est, quòd essentialiter requiritur aliquis actus per modum causæ, non alio modo.

§. V.

Duo alia argumenta.

56 Arguitur *tertiò*: Nam instante præcepto dilectionis Dei, & advertentia illius, & suppositis auxiliis sufficientibus, potest Deus denegare omnem præmotionem, tàm ad actum adimpletivum præcepti, quàm ad omnem actum incompossibilem cum adimpletione; at in prædicta hypothesi omissio dilectionis Dei esset peccaminosa, ac proinde voluntaria: ergo potest per potentiam Dei absolutam dari pura omissio voluntaria. Major est omninò certa: nam si Deus potest denegare omnem suum concursum causæ sufficienter constitutæ in actu primo ad aliquem effectum, & debitæ approximatæ, ut contingit igni Babilonico, cur non poterit in prædicta hypothesi denegare omnem præmotionem? Minor verò probatur: nam ad omissionem peccaminosam sufficit, quòd voluntas possit, teneatur, & non faciat, quæ omnia in prædicto casu verificantur, cùm præmotio non det *posse*.

Hoc argumentum, quod non vacat difficultate, non minus urget contra Adversarios, qui nobiscum tenent, Christum Dominum, & beatos esse ab intrinseco impeccabiles, posseque Deum imponere illis præceptum circa aliquem actum, negareque illis omnem præmotionem physicam. Nam inquirimus, omissio inde orta esset voluntaria: vel non? Si asserant secundum; habemus intentum, cùm stante obligatione, advertentia, & potentia proxime expedita adhuc omissio non sit voluntaria. Si asseratur primum: ergo Christus, & beati de facto peccarent, cùm componerent omissionem voluntariam actus præcepti cum præcepto. Hoc non concedent Adversarii: ergo tenentur asserere, omissionem non esse voluntariam.

57 Unde respondetur, quòd ad omissionem voluntariam, & peccaminosam duo requiruntur; unum ex parte actus primi, nempè potestas expedita ad actum, & obligatio ab illum; & aliud ex parte actus secundi, videlicet egressio illius ex propria determinatione voluntatis. Licèt ergo in eo casu voluntas habeat potestatem absolutam, & obligationem, proindeque quidquid requiritur ex parte actus primi; omissio vero non procederet ex propria determinatione ipsius voluntatis: sed potius miraculoso modo, & omnino ab extrinseco esset voluntas suspensa ab omni exercitio libero, ideoque omissioni deficeret ex parte actus secundi, quod essentialiter requiritur, ad hoc ut omissio sit imputabilis. Illud verò axioma depromptum ex D. Jacobo *Qui potest, & tenetur, & non facit, imputatur ei*, intelligitur vel secluso miraculo, sine quo stante advertentia voluntas nequit manere suspensa ab omni actu; vel intelligitur de *non facere* ex propria determinatione.

58 Sed obiicies cum Godoy: Nam carentia formæ ab illo principio egreditur, à quo non egreditur forma, cùm possit proximè; at volutas in tali hypothesi potest elicere amorem, & non elicit: ergo carentia illius egreditur ab ea. *Urgetur hoc*: Nam voluntas potest impedire carentiam amoris, quia potest amorem elicere; sed carentia, quam potest, & tenetur impedire, & non impedit nequir non esse voluntaria: ergo.

Obiicies *secundò* cum Ferre: Ut omissio sit voluntaria, non requiritur, quòd sit exercitium potentiæ viventis per eam, sed quod non vivat per actum, quo tenebatur, & poterat vivere, ut non obscurè colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 7. art. 4. ad 4. ubi ait: *Similiter omissioni non solùm debetur pœna damni, sed etiam pœna sensus; & hoc propter radicem, ex qua procedit, licèt non habeat ex necessitate conversionem actualem ad bonum commutabile*: ergo omissio, ut sit voluntaria, non petit egredi egressu vitali à voluntate.

59 Ad primam obiectionem, & ejus urgentiam facilè constat ex proximè dictis: Nam ex eis tantùm sequitur, quod detur carentia formæ subjectivè, non verò egressivè: ad hoc enim non sufficit, quòd detur *posse* ad formam, & hæc non egrediatur; aliàs negatio formæ, in eo qui potest producere formam, & non producit; verè egrederetur: Nec sufficit, quod debeat impedire carentiam formæ; sed ultra hæc requiritur, quòd prædicta carentia sit determinatio in actu secundo, quod stare non potest denegata omni præmotione.

Ad *secundam* respondetur negando antecedens: quia reverà ad omissionem voluntariam non sufficit, quòd voluntas non vivat per actum, cujus est omissio; sed ulterius requiritur, quòd ipsa omissio sit exercitium vitale indirectum sicut reverà est exercitium voluntarium egrediens à voluntate ut *vitali*. Et miramur hac objectione uti Magist. Ferre, qui in tract. *de Peccatis* num. 539. impugnat Godoy, ex eo quod iste non admittit in omissione voluntaria aliquam vitalitatem adhuc indirectam & ita concludit: *Unde sentio cum aliis Theologis, voluntatem vivere indirectè, sicut libera est in ipso exercitio omissionis*. Authoritas D. Thomæ exponitur per hoc, quod non requiritur directè, & per se actus tendens ad omissionem, quia iste non est necessarius. Ab alia solutione principalis argumenti, quam tradunt satis ingeniosè N. perdocti Salm. supersedemus: quia illam tradunt tantùm exercitii gratia, & quia longiorem exposcit sermonem. Pro ea, qui voluerit, consulat illos in hoc tractatu, & præcipuè tract. *de Peccatis*.

60 Arguitur *ultimò*: Angelus in primo instanti potuit omittere actum dilectionis Dei, ad quem tenebatur; sed omissiò esset in tali casu voluntaria absque aliquo actu: ergo potest dari pura omissio voluntaria. Major est certa: nam Angelus meruit defacto per talem actum, ut tenent communiter Theologi, quod non potest stare absque libertate saltem contradictionis. Minor vero probatur: nam ille actus dilectionis erat primus: ergo non potuit supponere alium; aliàs esset, & non esset primus.

Et confirmatur: Nam Christus in acceptanda morte fuit liber quoad exercitium; non ad omissionem quæ esset privatio, aliàs esset peccaminosa: ergo ad omissionem, quæ esset negatio; sed mera negatio non petit aliquem actum: ergo potest dari pura omissio voluntaria.

61 Ad argumentum respondet Magist. à Sancto Thoma tract. *de Ang.* disp. 23. num. 33. quod Angelus in primo instanti potuit facere, & non facere, velle, & omittere, prout sunt extrema contradictionis, non prout, sunt extrema contrarietatis; & quatenus omissio est voluntaria, simul, & culpabilis, quæ exigit actum concomitantem, vel antecedentem; quod in primo instanti stare non potest: nam ille actus nequit esse antecedens, ne sit primus; nec concomitans, aliàs non esset pura omissio, sed etiam commissio.

Hæc solutio videtur incidere in sententiam Adversariorum, quam ipse impugnat, cùm admittat in hoc casu esse possibilem liberam omissionem absque omni actu. Verum est, quòd admittit libertatem contradictionis ad diversos actus ejusdem speciei, quatenus ita elicuit amorem *A*, quòd loco ejus posset ponere in eodem instanti amorem *B*, qui infert carentiam amoris *A*. Sed hic modus dicendi manet satis impugnatus in nostro tract. *de Angelis* disp. 3. num. 58.

62 Unde, hac solutione cum venia tanti Doctoris relicta: Respondetur concedendo majorem, in sensu infrà explicando pro solutione confirmationis: & negando minorem. Nam Angelus in primo instanti ita potuit omittere actum præceptum secundùm se, non verò ut præceptum, ut etiam esset incompossibilis aliquis actus, qui directè, vel occasionaliter tenderet ad omittendum. Ad cujus probationem dicendum est, verum esse, quòd amor, quem defacto elicuit, fuit actus primus omnium; sed fuit primus ex suppositione, & in determinata serie actuum; quod non tollit aliam seriem actuum, in qua daretur alius actus primus valde diversus; & per hunc, utpotè incompossibilem cum illo, voluntas potuit tendere, vel directè, vel indirectè ad ejus omissionem.

63 Ad confirmationem respondetur, quòd mera negatio, si est voluntaria in se, vel objectum voluntarium, petit aliquem actum. Et ita non repugnabat, quòd Christus eliceret hunc actum, *Volo non mori*, qui actus terminaretur ad omissionem, non ut compossibilem cum præcepto, sed secundùm se. Prædicta autem omissio, cùm, prout est terminus volitionis, præscindat à debito actus oppositi, juxta nostram sententiam, proximè roborandam, non poterat esse in se, & intrinsecè voluntaria, sed tantùm objectivè. Nec ob hoc tollitur libertas contradictionis: quia hæc, ut suprà diximus, non tàm attenditur penes exercitia, quàm penes objecta. Quæ doctrina omnino applicanda est tàm Angelo in primo instanti, quàm beatis supposito aliquo præcepto possibili, nisi omis-

omisio supponat actum existentem, cujus est omisio, quia tunc in se esset etiam voluntaria, juxta proximè dicenda.

DUBIUM V.

Utrùm omissio, ut sit voluntaria, requirat debitum non omittendi?

HOc dubium movetur propter quædam verba D. Thomæ communiter relata ex hac quæst. 6. art. 3. ubi ait: *Sciendum, quòd non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur, sicut in causam, in agens, ex eo quòd non agit: sed solùm tunc, cùm potest, & debet agere. Si enim gubernator non posset navim dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo, & agendo potest impedire hoc, quod est non velle; & non agere, & aliquando debet, hoc, quod est, non velle, & non agere, imputatur ei, quasi ab ea existens.* Ex quibus tria possunt inquiri. Primum, an ut effectus ad omisionem sequutus, sit voluntarius, requiratur, quòd omittens, ad non omittendum teneatur? Secundum, utrum omisio possit esset voluntaria, quin præcedat aliquod debitum? Tertium, quale debeat esse debitum ad rationem, voluntarii? Ex quibus secundum eligimus disputandum, quia alia duo ut quasi certa habentur apud Authores; quamvis nonnihil dicemus via suppositionis, sicut & alia, quæ ad explicandum præcipuum difficultatis pondus conducunt.

§. I.

Nonnullæ suppositiones.

64 SUpponendum est *primò*, effectum sequutum ad aliquam omisionem, sive voluntariam, sive non voluntariam, non esse voluntarium, nisi adsit debitum non omittendi. In hoc conveniunt communiter Theologi, etiam illi, qui aliter sentiunt de omissione: Et est expressa mens D. Thomæ in verbis proximè relatis. Et probatur breviter de effectu sequuto ad omisionem voluntariam, quia de effectu sequuto ad omisionem non voluntariam omni vacat difficultate: Nam si non adest debitum ad non omittendum effectum, effectus non reducitur in voluntatem, tanquàm in causam: ergo non est voluntarius. Antecedens probatur: nam tunc voluntas nullum influxum realem positivum præstat, qualis requiritur ad hoc, ut reducatur in eam tanquam in causam physicam: ergo non reducitur in voluntatem, tanquam in causam. Antecedens probatur: Tum quia, non stante debito, reputatur tamquam res ad se non pertinens, ideoque solùm negativè, seu permisivè se habet voluntas ad eum: ergo nullum influxum præstat. Tum etiam: nam peccatum sequitur infallibiliter ex negatione auxilii divini; & tamen Deus nullum influxum præstare dicitur in peccatum; ea præcisè ratione, quia non tenetur conferre tale auxilium: ergo. Tum denique aliis sexcentis exemplis, seu effectibus, qui voluntarii non sunt, neque imputantur ex defectu debiti, & reverà imputarentur, si voluntas præstaret verum influxum positivum.

Pro cujus majori luce: Adverte, effectus sequutos ad omisionem voluntariam esse in duplici differentia: nam quidam sequuntur per se, & hi nequeunt esse positivi, sed negativi, aut privativi, eo quòd nullus effectus positivus potest causari per se ab omisione. Alii sequuntur per accidens, tanquam ad removens prohibens ut contingit in eo, qui non tenetur gubernare navim, & non gubernat, etiam si sit peritus in gubernatione, & prospiciat sequuturam submersionem, hæc sequitur ad omisionem tanquam ad removens prohibens. Et de hujusmodi effectibus procedebat suppositio; nam certum est alios priores esse voluntarios, si omisio est voluntaria. Diximus suprà, quòd *de effectu sequuto ad omissionem non voluntariam omni vacat difficultate*. Quocircà hæc suppositio magis roborabitur ex dicendis pro conclusione statuenda.

65 Supponendum est *secundò*, omisionem actus, qui formaliter præcedit, & interrumpitur per eam, esse voluntariam, esto debitum ad non omittendum non adsit. In hac etiam suppositione conspirant communiter Theologi. Ratio hujus est: quia qui expellit aliquam formam ab aliquo subjecto, eo ipso causat *non esse* illius, etiamsi nullum adsit debitum, v. g. qui expellit ab aliquo subjecto nigredinem per introductionem albedinis, verè causat carentiam nigredinis: quid enim est causare *non esse* formæ, nisi positivè expellere formam oppositam, aut introducere formam incompossibilem cum ea? Ergo estò debitum non existat, si defactò præcedit actus, cujus est omisio, omisio ipsa verè procedit à voluntate, estque formaliter voluntaria. Ex quo deducitur, quod negatio auxilii, quod Deus anteà tribuebat, est verè effectus illius; ad eum modum quo privationes possunt esse effectus: similiter omisio dirigendi navim, in eo qui ejus directioni operam dabat absque omni debito, eo ipso est illi formaliter voluntaria. De ipsa submersione ex ea sequuta jam suprà dictum est, quòd non est voluntaria.

66 Sed inquires, quandiu censetur talis omisio voluntaria? ¶ Hujus responsio pendet ex doctrina communiter tradita à Philosophis circa inceptionem & desitionem rerum. Pro qua possunt videri N. Complut. abbrev. in lib. Physic. disp. 24. statuentes omisionem formæ habere modum inceptionis similem modo desitionis ipsius formæ. Quocirca tandiu durat omisio ut voluntaria formaliter, quandiu durat desitio actus; nec ultrà progreditur omisio ut voluntaria, quia nec ultrà voluntas influit in eam; sicut causans carentiam nigredinis non ultrà causat illam, nisi quandiu durat productio albedinis, & destructio nigredinis. Ex quibus constat, pondus præsentis difficultatis reduci ad omisionem actus, qui non præcedebat: Et inquiritur, an possit esse voluntaria formaliter, etsi non sit ullum debitum ad non omittendum?

67 Pro quo nota, duplex posse excogitari debitum: nam aliud est omittendi actum, & hujusmodi est debitum non furandi. Aliud est debitum faciendi actum omissum, ut dum adest præceptum audiendi sacrum. Et hoc adhuc potest esse in triplici differentia: nam aliud obligat ad culpam, ut debitum ortum ex præcepto audiendi sacrum: aliud est purè pœnale, quia præcisè obligat ad pœnam; & hoc modo sunt communiter constitutiones nostræ sacræ Religionis: aliud denique dicitur, solius decentiæ, quod non obligat ad culpam, aut pœnam, ut debitum urbanitatis, gratitudinis, amicitiæ &c. quod si non oritur ex debito alicujus veræ virtutis, reducitur propriè ad consilium; & hac ratione non erit propriè debitum. Quibus scitis:

Supponendum est *quartò*, debitum (v. g.) non furandi non reddere omissionem voluntariam. Probatur efficaciter: nam debitum reddens omissionem voluntariam debet esse oppositam omissioni, & per eam violari debet; sed debitum non furandi non est oppositum omissioni, nec per eam violatur, ut ex se liquet: ergo non reddit omissionem voluntariam. Major, de qua tantùm poterat esse dubium, evidenter constabit ex infrà dicendis pro nostra assertione.

68 Supponendum est *quintò*, quòdlibet ex duobus prioribus debitis sufficere ad omissionem voluntariam. Ratio est: quia omnis pœna supponit causam voluntariam; sed pœna statuta à Religione propter aliquas omissiones est vera, & justa: ergo debet supponere omissionem voluntariam. Unde omissio non solùm est voluntaria, dum supponit debitum ad culpam, ut omnes supponunt, sed etiam dum supponit debitum præcisè ad pœnam. Non ita exploratum est, an prædicta omissio sit simul peccaminosa ex alio capite? Sed ut certum habendum est, quòd, nisi adsit motivum alicujus virtutis superioris ad omittendum, est simul peccaminosa; eo quod in nostra sententia, sicut nequit dari, per se loquendo, actus indifferens in individuo, ita nec omissio: & si non ordinatur ad finem honestum, eo ipso redditur peccaminosa. His omnibus prænotatis, & suppositis: Restat difficultas; an, nullo præcedente debito, possibilis sit omissio voluntaria formaliter? Et procedit de ea supponente aliquem actum, qui sit causa illius, sive tendat directè ad eam, sive indirectè.

Prima sententia tenet omissionem esse voluntariam, etiamsi nullum præcedat debitum, sive quis tendat directè

rectè ad eam, sive indirectè, ut si sciens aggrediatur negotium incompossibile cum auditione Sacri. Sic ex Thomistis Montelinos, Alvarez, Joannes à Sancto Thoma, Illust. Godoy t. 2. disp. 21. §. 8. & alii. Ex extraneis Almain. Suarez, Vazquez, Salas, Granados, & alii. ¶ Secunda ex diametro opposita defendit, debitum esse necessarium, ut omissio sit voluntaria, quicumque actus præcedat. Ita ex Nostris Cajet. Conrad. Medina, Curiel N. Cornejo, N. Salmant. in præf. disp. 4. dub. 2. & ex aliis Lorca, Putean. Azor, & plures alii. ¶ Tertia media defendit, esse necessariam prædictam conditionem, quando actus non tendit directè ad eam, secus verò quando tendit directè; ut si habeat quis hunc actum formaliter, *Volo non audire sacrum*. Ita Joannes Idelph. Baptista disp. 79. num. 27.

§. II.

Nostra sententia ex mente Divi Thomæ deducta.

69 Dicendum est, omissionem non posse esse voluntariam sine debito non omittendi. Hæc assertio est juxta mentem Divi Thomæ in testimonio in limine dubii relato, ubi hæc habet verba: *Quia voluntas volendo, & agendo potest impedire hoc, quod est non velle, & non agere, & aliquando debet, hoc, quod est non velle, & non agere imputatur ei*. Ubi expressè postulat debitum ad hoc, ut omissio sit voluntaria, sicut in præcedentibus verbis postulat illud ad effectum subsequtum ad illam.

Nec refert, si dicas *primò* cum aliquibus, D. Thomam intelligendum esse de omissione moraliter sumpta, secus verò de ea physicè accepta. Non (inquam) refert: Tum quia Div. Thomas in tota hac quæstione disputat non de voluntario morali, sed de voluntario physico, seu secundùm se. Tum etiam: nam D. Thomas, ex eo quòd voluntas potest velle, & agere, & debet, infert *non velle*, & *non agere* imputari ei *tanquam ab ea existens*, hoc est, tanquam ab ea, procedens; sed hæc verba potius significant voluntarium physicum, quàm morale: ergo.

70 Nec refert si dicas *secundò* cum Salas, & Godoy loco suprà relato num. 72. quod D. Thomas meditato apposuit particulam illam, *& aliquando debet*, quasi esse voluntarium competat ei aliquando ratione debiti, quod nullus negat, non semper. Non (inquam) refert: Tum quia sensus planus illius est, quòd aliquando tenetur, & tunc omissio est voluntaria, non verò quando non tenetur, ut ex verbis sequentibus potest deduci. ¶ Tum etiam: quia omissio, vel nunquam est voluntaria physicè ratione debiti, vel semper: nam si potest esse voluntaria independenter à debito, hoc, utpotè quid extrinsecum, est quid accidentaliter adveniens ei ut voluntariæ; hoc est expresè contra D. Thomam: ergo intelligendus est juxta sensum proximè explicatum.

71 Deinde probatur ratione: Nam ut omissio sit voluntaria, necesse est, quòd procedat à voluntate, eo modo quo carentiæ solent à suis causis procedere; sed omissio nequit à voluntate procedere, nisi vel præcedat actus oppositus, aut debitum non omittendi: ergo necessarium omnino est debitum, ad hoc, ut omissio sit voluntaria, non præcedente actu ejus opposito. Major ex dictis dubio præcedenti constat. Et minor probatur: nam ut omissio à voluntate procedat, debet fieri ex aliquo sibi opposito; sed non præcedente actu omissioni opposito, & non existente debito ad illum, nullum est oppositum, ex quo omissio fiat: ergo omissio nequit procedere à voluntate, nisi præcedat actus ei oppositus, aut debitum non omittendi. Major, in qua tantùm potest esse difficultas, suadetur: nam omnis productio debet versari inter duos terminos *à quo*, & *ad quem*, itaut sint inter se oppositi: & ita actus fit ex negatione sui, & carentia formæ ex ipsa forma tanquàm à termino *à quo*: ergo ut omissio à voluntate procedat, debet fieri ex aliquo sibi opposito.

Et confirmatur: Nam quando voluntas omittit per veram influentiam, aliqua ratione mutatur; sed omnis mutatio petit versari inter duos terminos *à quo*, & *ad quem*, itaut terminus *ad quem* petat fieri ex termino *à quo*: ergo omissio voluntaria petit oriri à termino *à quo*; sed non est alius, nisi vel actus oppositus in se, vel residens in ejus debito: ergo nequit egredi à voluntate, si non præcedat actus oppositus, vel in se, vel in aliquo debito.

72 Rationi respondet Godoy numer. 73. concessa majori, negando minorem. Et ad illius probationem negat majorem: quia omissio actus non petit semper fieri ex opposito actu, sicut nec actus petit produci semper ex carentia sui, ut liquet in actu elicito ab Angelo in primo instanti suæ creationis: & apertiùs constaret in eo, si crearetur ab æterno, & in primo instanti (ut sic dicamus) sui *esse* eliceret actum. *Adde:* quòd si omissio peteret semper fieri ex actu sibi opposito, peteret fieri ex actu in se ipso formaliter, & non ut in debito: quia actus, prout in debito, nec verè existit physicè, nec omissioni oppositus, cum debitum sit cum omissione compossibile, ob quam rationem perdocti N. Salmant. in præf. num. 46. docent, terminum *à quo* omissionis voluntariæ non esse potentiam in actu primo, ex quo fiat omissio in actu secundo.

Confirmationi respondet numer. 76. concesso primo syllogismo, negando minorem subsumptam: quia omissio non petit fieri, nisi ex negatione sui, tamquam ex termino *à quo*. Nec ex hoc sequitur fieri ex ipso actu: nam licèt negatio negationis absolutè sumptæ sit affirmatio entitatis positivæ, seu ipse actus, negatio verò negationis non absolutè sumptæ, sed ut *voluntariæ* non est affirmatio actus: quia inter actum, & omissionem, ut *voluntariam* mediat omissio, ut *non voluntaria*.

73 Sed hæc evasio quoad omnes suas partes refellitur. Et primò quoad ea, quæ in evasione rationis continentur: Nam licèt actus non petat semper fieri ex carentia sui, semper tamen petit fieri ex carentia sui, dum ejus productio est vera mutatio. *Vel aliter:* licèt actus incipiens cum *esse* subjecti non petat fieri ex *non esse* sui, semper tamen petit fieri ex *non esse* sui, dum non incipit cum *esse* subjecti: ergo licèt omissio non peteret fieri ex opposito actu, dum incipit fieri cum non *esse* subjecti, semper tamen petit fieri ex actu sibi opposito, dum prædicta omissio non incipit cum *esse* subjecti. Consequentia probatur: Ideo antecedens est verum, quia actus omnis non incipiens cum *esse* subjecti est vera mutatio; sed etiam omissio procedens à voluntate, & non incipiens cum *esse* subjecti est vera mutatio, ut concedit Godoy: ergo etiam petit fieri ex actu sibi opposito, dum non incipit fieri cum *esse* subjecti.

Urgetur hoc, & simul refellitur additamentum: Nam carentia, quæ non est privatio, sed negatio pura non dicitur fieri, nisi præcedat forma, cujus est carentia; è contra verò carentia, quæ est privatio, verè dicitur fieri in subjecto, esto non præcedat in se forma, cujus est carentia; sed discrimen hoc nequit stare, nisi in eo quod negatio non supponit debitum in subiecto, & privatio illud supponit: ergo cũ omissio, non existente debito, non sit privatio nequit fieri à voluntate, nisi præcedat actus. Minor cũ consequentia constat. Et major solùm eget explicatione: Nam negatio pura, quæ ad lineã privationis non pertingit, non petit aliquã veram causam, per quam ponatur in rerum natura, nisi forma, cujus est negatio, anteà extiterit; sed sufficit non adesse formas quarum sunt negationes, ut has tamquàm existentes concipiamus. Quis umquam dixit, negationes has, *Hominem non esse Angelum*; *Angelum non esse Deum*; *Hominem in pura natura non habere gratiam*, esse verè productas? Neque in hoc immoramur: quia ipse Godoy concedit carentiam amoris, in dormiente non habere causam efficientem.

74 Secundò refellitur quoad ea quæ ad evadendam confirmationem adducuntur: Nam idem est reverà formam aliquam produci in aliquo subjecto, quod anteà est factum ex *non esse* sui ut factæ, ac ex *non esse* sui absolutè: ergo pariter idem est post subjectum productum, omissionem produci in eo ex *non esse* sui ut factæ voluntariè, ac non produci ex *non esse* sui absolutè; sed juxta concessa à Godoy, & juxta veritatem, idem est omissionem fieri à voluntate ex *non esse* sui, ac fieri ex actu positivo sibi opposito: ergo omissio, ut fiat à voluntate, petit fieri ex actu positivo opposito, vel existente formaliter in se, vel virtualiter in suo debito. Antecedens, in quo tantùm potest esse difficultas, suadetur: Nam in Angelo (v. g.) vel in albedine nequit dari transitus ab *esse* Angeli, seu albedinis ad *esse* illius, ut factæ: quia semel quòd existat, quamvis per im-

possi-

possibile non fuisse factus, non posset de novo fieri: proindeque non daretur medium inter non *esse* Angeli absolutè sumptum, & inter ipsum ut factum: ergo idem est formam aliquam, post subjectum productum, produci in eo ex *non esse* sui, ut factæ, ac *non esse* sui absolutè. *Urgetur hoc*: Et supponamus, juxta sententiam probabilem Scoti, amorem posse in voluntate existere, quin procedat à voluntate: in hac hypothesi idem esset fieri ex negatione sui, ut *voluntarii*, ac ex negatione sui absolutè: quia actus jam existens nequit esse terminus *à quo*, cùm absolutè sit compossibilis, maximè in nostra sententia, asserente eundem actum posse transire de actu necessariò in liberum: ergo idem erit fieri omissionem voluntariam ex *non esse* sui, ut voluntariæ, ac ex *non esse* sui absolutè. Patet consequentia: quia carentia actus absolutè est compossibilis, cum carentia actus, ut voluntaria. Jam sic; sed *non esse* carentiæ absolutè sumptæ coincidit cum actu: ergo omissio voluntaria petit fieri ex actu sibi opposito.

75 Roborantur hæc omnia: Nam effectus subsequutus ad omissionem, juxta concessa ab Adversariis, non est voluntarius, nisi adsit debitum: ergo nec omissio. Probatur consequentia: Ideo antecedens est verum, quia effectus non est voluntarius, nisi ratione omissionis voluntariæ: ergo vel posita omissione voluntaria ponitur etiam effectus voluntarius, etiamsi non adsit debitum; vel ipsa omissio, non existente debito, non est voluntaria. ¶ Nec valet recursus ad influxum indirectum omissionis in effectum ex ea sequutum: Nam etiam omissio non potest fieri, nisi per influxum indirectum. Unde, non existente debito, solùm erit voluntaria objectivè, non verò formaliter. Sed hæc ex solutione argumentorum amplius constabunt.

§. III.

Argumenta sententiæ opposita.

76 AB argumentis, quæ in aliquibus exemplis consistunt, supersedemus: quia multam difficultatem habent; si dicatur, quòd omissio non existente debito aut non præcedente actu sibi opposito, potius habet rationem objecti voliti, quàm rationem exercitii voluntarii.

Arguitur ergo *primò* cum Godoy, præcipuè contra nostram rationem: Ideo omissio non esset voluntaria sine debito, aut actu sibi opposito præcedente, quia semper petit fieri ex suo opposito tanquàm ex termino *à quo*, sed hoc est falsum: ergo omissio potest esse voluntaria sine actu præcedente, & sine debito. Minor probatur: Tum quia actus non petit fieri ex carentia sui, ut liquet in amore Angeli elicito in primo instanti, & in amore, quem eliceret in *nunc* æternitatis, si ab æterno crearetur; alias in eodem instanti existeret amor, & ejus carentia. Tum etiam: nam si Deus hominem dormientem creasset, carentia amoris produceretur à Deo; & tamen non fieret ex amore, aut debito: ergo.

Et confirmatur: Nam omissio nequit fieri ex debito: ergo non requiritur debitum ad omissionem voluntariam. Antecedens probatur *primò*: nam de ratione voluntarii tantum est, quòd procedat à principio intrinseco cum cognitione: ergò quòd impertinenter se habet ad hoc, etiam impertinenter se habet ad rationem voluntarii; sed præceptum impertinenter se habet ad rationem principii intrinseci: ergo non fit ex debito. *Secundò*: Nam debitum solùm destruitur moraliter, quando adest, per omissionem; sed voluntarium præcedit omnem moralitatem: ergo omissio ut *voluntaria* non fit ex debito.

Explicatur hoc: Debitum est compatibile cum omissione, cùm illius existentiam requirat: ergo non fit ex debito. Probatur consequentia: ideo per nos terminus *à quo* non est potentia amandi. Quia non excluditur per omissionem; sed nec debitum excluditur saltem physicè per omissionem, licèt quodammodò excludatur moraliter: ergo non fit ex debito.

77 Roboratur hoc: Nam non minùs impeditur potentia ad amorem per omissionem in sensu composito, quàm debitum ab actus impletione: quia sicut debitus actus destruitur per omissionem, ita potentia ad actum in sensu composito destruitur per omissionem: & sicut potentia ad actum manet explebilis in sensu diviso, inexplebilis tamen in sensu composito; ita debitum manet explebile in sensu diviso, inexplebile tamen in sensu composito; & nihilominus apud nos omissio actus nequit fieri ex amore, ut est in potentia proxima, tanquam ex aliquo sibi opposito: ergo nec ex debito.

Roboratur amplius: Nam ideo per omissionem destruitur debitum actus, quia per illam violatur, non quia per illam desinat esse: ergo non habet oppositionem cum entitate debiti, sed cum illo, ut non violato; sed per nos fit ex illo, eo modo quo opponitur: ergo fit ex illo præcisè, ut non violato; sed negatio violationis est negatio omissionis formaliter ut violantis: ergo fit ex negatione sui; quod nos impugnamus.

78 Ad hoc argumentum respondetur concessa majori, negando minorem. Et ad ejus primam probationem dicendum est, quòd licèt actus, cùm producitur cum *esse* subjecti, seu cùm non est mutatio, non petat produci ex sui carentia; petit tamen produci ex carentia sui, dum est mutatio; aut dum producitur post subjectum productum. Unde saltem similis omissio petit produci ex actu sibi opposito; quod negant Adversarii. Dices: *Ergo potest omissio egredi à voluntate, dum poneretur cum esse subjecti* (ut si Angelus omitteret amorem in primo instanti) *estò non fiat ex actu sibi opposito*. Negamus consequentiam. Et ratio disparitatis est: quia actus semper petit causalitatem: omissio non semper petit causalitatem, ut concedunt Adversarii; & tunc accidit, dum est pura negatio: & cùm ex defectu debiti omissio fit pura negatio inde est, quòd vel non potest egredi à voluntate; vel debet fieri ex actu sibi opposito, vel in se, vel in suo debito. Per quod constat ad secundam probationem: nam carentia amoris in homine producto ut dormiente, cùm sit mera negatio, non petit ab aliquo causari.

79 Ad confirmationem respondetur negando antecedens. Ad ejus primam probationem dicendum est, quòd estò præceptum sit quid extrinsecum principio voluntario, & actui; est tamen conditio sine qua non ad hoc, ut omissio actus sit privatio adhuc in *esse* physico; & cùm negatio pura nullam causam petat, à qua egrediatur, inde est, quòd vel non egreditur à voluntate, vel necessario debet præsupponere debitum. Ad *secundam* dicimus: fatendo, quòd debitum solùm destruitur moraliter per omissionem actus debiti; est tamen omnino requisitum, ut sit privatio in *esse* physico, ac proinde ut sit voluntaria: & ita privatio prout voluntaria non præcedit seipsam, prout est destructio debiti: In cujus signum videmus, quòd privatio per se primò est carentia actus debiti, & quod per se primò debetur, est entitas physica actus. Qua ratione docent N. Salmant. tract. *de Peccatis* disp. 6. num. 24. malitiam privativam repertam in peccato commissionis esse carentiam bonitatis fundamentalis, non moralis formalis; quod potius urget in peccato omissionis.

80 Ad illius explicationem respondetur distinguendo antecedens: *Est compatibile cum omissione*, ut consideratum in actu primo, concedo antecedens; ut consideratum in actu secundo, nego antecedens: Et consequentiam. Ad ejus probationem dicendum est, esse notam disparitatem inter potentiam amandi, & debitum: potentia enim amandi adæquate se tenet ex parte actus primi; debitum verò & potest considerari in actu primo, prout potest expleri, vel non expleri; & potest considerari in actu secundo, prout virtualiter continet actu, seu prout actu non expletur per actum debitum. Et ratione hujus discriminis omissio amoris nequit fieri ex amore, prout in potentia, benè verò ex debito, non considerato in statu descripto potentialitatis, sed prout virtualiter est ipse actus debitus. Per quod constat ad illa duo, quibus tàm ratio, quàm confirmatio roborantur: nam idem est debitum destrui in actu secundo, ac absolutè destrui tàm ipsum, quàm actum contentum virtualiter in eo; ideoque idem est fieri omissionem ex debito non violato, ac ex actu debito, ut sibi opposito.

81 Arguitur *secundò*: Nam stat optimè, quod quis habeat omissionem purè negativam alicujus actus, & postea ponat impedimentum positivum ad illam; sed tunc omissio esset voluntaria: ergo non requiritur ad omissionem aliquod debitum, aut quòd præcedat actus sibi oppositus. Minor probatur: nam omissio transiens à purè negativa ad repugnantem petit aliquem influxum: ergo in-

influxum voluntatis; sed omissio procedens à voluntate est voluntaria: ergo tunc casus omissio esset voluntaria.

Ad hoc argumentum respondetur, concedendo majorem; & negando minorem. Ad cujus probationem dicendum est, ex ea tantùm deduci, quòd detur aliquis influxus positivus ad actum, qui est impedimentum ad actum contrarium; secùs verò ad ipsam omissionem & reverà, si hoc argumentum aliquid suaderet, sequeretur ex eo, quòd essent voluntariæ omissiones omnium illorum actuum possibilium, quorum prædictus actus esset impedimentum, & sunt infiniti, ac proinde ibi adessent infinitæ omissiones voluntariæ; quod videtur ridiculum.

Arguitur *tertiò*, & *ultimò*: Nam omissio, non existente debito, potest assumi ut medium ad aliquem finem, v. g. omissio audiendi sacrum in die feriali potest assumi ut medium ad vacandum studio; sed tunc omissio esset voluntaria formaliter in se: ergo potest dari omissio voluntaria sine debito actus oppositi. Minor probatur: nam de ratione medij est, quòd eligatur à voluntate, & quòd ponatur à voluntate, quod est idem, ac esse effectum illius: ergo esset voluntaria.

Hoc argumentum in primis instatur in sententia contraria: Nam effectus subsequutus ad omissionem, ubi nullum est debitum ad illum, potest assumi ut medium ad alium ulteriorem finem (quis hoc neget?) & tamen non est formaliter voluntarius, nec effectus positivus voluntatis, sed est objectum extrinsecum illius. Cur ergo non potest idem dici de omissione, ubi non adest debitum ad actum oppositum, & assumitur ut medium ad aliquem finem. Unde respondetur concedendo majorem; & negando minorem. Ad cujus probationem dicendum est, quòd plura eliguntur ut media, quæ non sunt effectus voluntatis, ut constat in his, quæ postquàm sunt producta, eliguntur ut media, & utilia ad aliquem finem. Hoc potiori titulo urget in omissione, quæ, utpotè pura carentia, nequit propriè esse medium, nec propriè eligitur, sed impropriè, quatenus non eligitur oppositus actus.

DISPUTATIO II.

De Voluntario Libero.

1 VOluntario Libero specialem dicamus disputationem ob plurimas, & gravissimas difficultates, quæ erga illud versantur; & concernunt plures tractatus theologicos. Sed quia libertas plures gradus habet, de ea erit sermò, secundùm quòd importat indifferentiam ad utrumlibet. Et deffinitur: Liberum arbitrium, est *Facultas voluntatis, & rationis habens se ad utrumlibet*. Quam deffinitionem tradidit Magister Sent. in 2. dist. 24 cap. 5. eamque illustravit D. Thomas pluribus in locis, præsertim quæst. 24. *de Verit.* art. 1. & 6. in corpore. Alia deffinitio liberi arbitrii est: *Quod, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere*. Quam deffinitionem ita extollunt Recentiores Societatis, ut de alia non curent; quinimmò increpant Thomistas, quòd deffinitionem adeò communem non admittant, ut decreta prædeffinitiva, & gratiam ex se efficacem cum libertate concilient. Sed in hac re apertè falluntur: quia nullus est Thomista, qui eam rejiciat: sed, ut notat Joannes à Sancto Thoma quæst. 12 *de Anima* art. 3. est apud omnes communiter recepta: Et rectè exposita coincidit cum deffinitione prima: nam per unam, & aliam nihil aliud innuitur, nisi quòd liberum arbitrium simul habeat potentiam agendi, & potentiam non agendi; & quòd componat potestatem non agendi, cum potestate, & prærequisitis ad agendum. Deffinitionem hanc hoc modo expositam omnes Thomistæ ut certam supponunt, & admittunt; & solùm rejiciunt expositionem Recentiorum Societatis, ajentium, esse de conceptu liberi arbitrii, posse componere, *non esse* actionis, cum omnibus requisitis ad agendum; & hoc nec est de essentia libertatis, nec quid exactum ab illa. Hinc gradum facimus ad aliqua communia dubia hujus disputationis.

DUBIUM I.

Utrùm Arbitrium hominis lapsi sit liberum libertate indifferentiæ?

MAteria hujus dubii est adeo certa, ut ejus veritas firmata sit ab universali Ecclesia per Concilia, tum particularia, tum generalia, per Summorum Pontificum decreta, omnium Sanctorum Patrum conspirante caterva; ut meritò dixerit Div. Augustinus lib. *de Gratia, & Libero arbitrio* cap. 1. *Revelavit nobis Deus per Scripturas sanctas esse in homine liberum arbitrium; & quisquis negaverit, Catholicus non est*. Igitur hoc dubium deservit ad absolvendos errores, qui per omnia sæcula ab hæreticis exorti sunt.

§. I.

Veritas catholica defensatur.

2 DIcendum est, in homine lapso existere liberum arbitrium libertate indifferentiæ. Ita D. Thomas quæst. 24 *de Verit.* art. 1. ubi ait: *Dicendum, quòd absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides adstringit, cùm sine libero arbitrio non possit esse meritum, vel demeritum; justa pœna, vel præmium. Ad hoc manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem liberè unum eligere, & aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit &c.* Unde ex triplici capite hęc veritas catholica, juxta Div. Thomam, suadetur, nempè ex fide, hoc est ex scriptura, ab experientia, & à ratione.

Et primò probatur ex Scriptura: Nam Genes. 4. dicitur: *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*. Quibus verbis denotatur, esse in hominis potestate, & dominio peccare & non peccare, resistere, & non resistere appetitui. Idem colligitur ex illo Ecclesiast. 15. *Reliquit illum in manu consilii sui*. Et ex illo 1. ad Chorinth. 7 *Potestatem habens suæ voluntatis*. Accedit ad hęc Concilium Trident sess. 6 cap. 5. & canon. 5. ubi ait: *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum, & extinctum esse dixerit: anathema sit*. Id ipsum docent Sancti patres, quos supervacaneum est recensere.

3 Secundò probatur ab evidenti experientia: Quia quilibet experitur, se facere liberè, & contingenter actus liberi arbitrii, unum eligendo, & aliud respuendo; ideoque Conc. Sen. in decret. 15. *de Libero arbitrio* sic ait: *Prodierat hic error primùm apud Gentiles; sed summo omnium consensu mox explosus est. Adeo liberum arbitrium esse, vel ut evidenti quodam experimento cognitum, omnium mentibus se se inculcat*, & propterea Scotus in 1. dist. 39. Vega lib. 2. in cap. 1. Trident. cap. 15. & alii docent ex Arist. negantes liberum arbitrium non rationibus sed verberibus convincendos esse; quousque concedant possibile esse eos non torqueri.

Tertiò probatur à ratione: Quia si voluntas ex necessitate vellet, quidquid vult, non opus esset legibus, præceptis, consiliis, præmiisque, atque suppliciis, & non esset capax meriti, aut demeriti; sed hoc non est admittendum: ergo voluntas nostra est libera, non solùm à coactione, sed etiam libertate indifferentiæ. Sequela majoris probatur: nam, ut inquit Div. Augustinus *de Gratia, & libero arb.* cap. 2. *Quomodò posset Deus prohibere, ne velimus, aut præcipere, ut velimus, si ad volendum necessitamur?* Frustra enim præcipitur, aut consulitur ei, qui nequit facere, nisi quod facit. Rursùs hæc propositio Jansenii: *Ad merendum, & demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione*, ut hæretica damnatur ad Innocentio X. in consist. quæ incipit, *cum occasione*. Et inter propositiones in Bajo damnatas hæc habetur: *Homo damnabiliter peccat in eo, quod necessariò facit*. Ergo homo in statu lapso vel habet libertatem indifferentiæ, vel non est capax meriti, vel demeriti, & inutilia forent leges, consilia, & præcepta.

4 Ultimo probatur ratione deducta ex D. Thoma pluribus in locis: Nam intellectus est indifferens in proponendo, ita ut possit proponere ut bonum, non solùm *velle*, sed etiam *non velle*: ergo etiam voluntas est indiffe-

ferens in eligendo, ac proindè est libera formaliter. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: nam voluntas sequitur in omnibus ductum intellectus, & propterea dicitur appetitus *rationalis*, seu boni apprehensi: ergo si intellectus est indifferens in proponendo, etiam voluntas est indifferens in eligendo, & non determinata ad unum. Unde D. Thomas infrà quæst. 17. art. 1 ad 2. sic ait: *Radix libertatis est voluntas, sicut subjectum, sed sicut causa est ratio. ex hoc enim voluntas potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi deffiniunt liberum arbitrium, quod est Liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis.*

Explicatur hæc ratio: Nam omnis actio sequitur conditionem sui principii, & juxta illius indifferentiam, vel determinationem debet esse determinata, aut indifferens; sed forma, per quam agit voluntas, seu per quam constituitur in ratione *principii*, potest esse indifferens, & non determinata: ergo etiam actio voluntatis fit cum indifferentia. Minor probatur: nam forma, per quam agit appetitus elicitus, est forma apprehensa; sed forma apprehensa per intellectum, quam sequitur operatio voluntatis, potest esse indifferens: ergo forma, per quam voluntas constituitur in ratione *principii*, potest esse indifferens. Minor probatur, & simul detegitur discrimen repertum inter sensum, & intellectum: Nam sensus, cùm sit potentia materialis, non apprehendit aliquid universale, sed est determinatus ad unum singulare, & quamvis successivè plura apprehendat, nunquàm tamen potest aliquod objectum apprehendere sub ratione communi. Econtrà verò intellectus potest apprehendere rationem communem *boni*, & per eam movere voluntatem. At quia prædicta ratio ad nullum bonum in particulari est alligata, ex vi illius potest voluntas eligere hoc, vel illud bonum in particulari: Et quia in quolibet bono in particulari potest apprehendere aliquam rationem, secundùm quam est appetibile, & aliam, secundùm quam potest respui, voluntas potest tendere cum indifferentia, vel appetendo, vel fugiendo.

§. II.

Hæreticorum argumenta.

5 ADversus liberum arbitrium plures hæretici conspirati sunt. Nam Stoici asserebant, voluntatem nostram cum omnibus suis actibus fati determinationi esse subjectam. Quem errorem sequutus est Priscillianus. Deinde Lutherus, & Calvinus existimabant, liberum arbitrium esse figmentum in rebus, & titulum sine re, vel quia naturaliter est determinatum ad malum post Adæ peccatum; vel quia movetur à Deo, ita ut non maneat in eo potestas ad oppositum. Tandem Jansenius solum concedebat in voluntate nostra post Adæ peccatum libertatem à coactione, quæ, ut inquit, erat sufficiens ad meritum, & demeritum; perpetuò tamen negabat libertatem indifferentiæ. Quorum argumenta maximè ex scriptura omittimus, quia in aliis tractatibus enodantur; & solùm proponemus unam, vel alteram authoritatem utriusque luminaris Ecclesiæ D. Augustini, & Div. Thomæ.

Arguitur ergo ex D. Augustino cap. 30. in Enchirid. ubi ait: *Libero arbitrio malè utens homo, & se perdidit, & ipsum. Sicut enim qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit, nec se ipsum potest resuscitare, cùm occiderit; ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato, amissum est liberum arbitrium.* Ergo juxta Magnum Parentem Augustinum per peccatum Adæ liberum arbitrium in homine amissum est.

Et confirmatur ex D. Thoma: Nam eatenùs homo haberet liberum arbitrium libertate indifferentiæ, quatenùs est capax meriti, & præmii; sed ad hoc sufficit libertas à coactione, ut planè docet D. Thomas in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ad 2. ubi ait, loquens de libero arbitrio Christi: *Quod etiamsi esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest; tamen ex hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, sive meriti: quia in illud non coactè, sed sponte tendit; & ita est actus sui dominus.* Ergo ex eo, quòd homo est capax meriti, & demeriti, non rectè arguitur, quòd habeat libertatem indifferentiæ.

Ad hoc accedere possunt plura testimonia utriusque Sancti Doctoris, in quibus fatentur, necessitatem naturalem non officere libertati. Videatur D. Thomas 1. part. quæst. 82. art. 1. ad 1. ubi ait: *Dicendum, quòd verbum Augustini est intelligendum de necessariò necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit:* (nempè lib. 5. *de Civit. Dei* cap. 20.

6 Ad argumentum respondetur, *libertatem* in scripturis tripliciter sumi, vel pro libertate naturæ, quæ excludit necessitatem; vel pro libertate gratiæ, quæ liberat à servitute peccati; vel pro libertate gloriæ, quæ est libertas à corruptione, & miseria. Quando ergo D. Augustinus ait, quòd homo per peccatum perdidit liberum arbitrium, non intendit, quod perdidit illud, prout excludit necessitatem naturæ, sicut nec se perdidit amittendo naturam; sed quòd perdidit libertatem gratiæ, & mansit servus peccati, & diabolo captivus. Quam expositionem docet idemmet Augustinus lib. 1. Contra duos epist. Pelagian. cap. 2. ubi inquit: *Quis nostrum dicat, quòd primi hominis peccato perierit liberum arbitrium ab humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quæ in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate justitiam.* Pro qua solutione videri potest D. Bernardus lib. *de Gratia, & Libero arbitrio*, ubi tres prælatos gradus libertatis mirificè explanat.

Ad confirmationem respondetur, in phrasi D. Thomæ, & aliorum Patrum *libertatem à coactione* non solùm intelligi carentiam coactionis strictæ, sed etiam necessitatis naturalis, quando hujusmodi libertas est radix meriti, & demeriti. Quia nihil certius apud D. Thomam est, quàm ad meritum requiri dominium actus, & exclusionem non solùm violentiæ, sed etiam necessitatis naturalis. Unde in corpore ejusdem articuli numerans requisita ad meritum, inquit. *Secundum est ex comparatione agentis ad actionem, ut videlicet sit Dominus suæ actionis; aliàs per actionem suam non dignificatur ad aliquid habendum, nec laudatur: & ideo ea, quæ agunt per necessitatem naturæ, vel etiam per violentiam, non merentur.* Ergo, ne sit sibi contrarius, oportet, quod in prædicta solutione ad 2. per ly *non coactè* excludat non solùm violentiam, sed etiam necessitatem.

Et dum ait, quòd *esse determinatum ad unum numero; sicut ad diligendum Deum, hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, sive meriti*, intelligendus est de dilectione Dei, prout est ratio diligendi creaturas. In qua, esto voluntas sit determinata ad unum numero objectum, non vero ad unum numero actum. Quæ expositio deducitur ex visceribus ipsius testimonii ubi concludit: *Et ita est actus sui dominus*: constat, dominium actus apud D. Thomam excludere determinationem ad unum numero actum: & ita 1. Contra gent. cap. 68. ait: *Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle, excludere determinationem virtutis ad unum.*

Ad additamentum respondetur cum Cajetano exponente D. Thomam loco citato his verbis: *In responsione ad primum nota, quòd cùm dicitur, quòd necessitas naturalis non aufert libertatem, potest benè, & malè intelligi. Male quidem, si intelligatur, quòd necessitas naturalis tàm objectivè, quàm elicitivè stat cum libertate illius; hoc enim non est intelligibile. Bene verò intelligendo, quòd naturalis necessitas actus quoad specificationem, seu objectivè non aufert libertatem ejusdem: quia stat, quòd liberè eliciatur.*

§. III.

Reliqua argumenta maximè contra præcipuam rationem.

8 ARguitur *secundò*: Ex nostra ratione sequitur, voluntatem in nullo actu posse necessitari; sed hoc est falsum: ergo falsò arguitur, voluntatem esse liberam, ex eo quòd supponat apprehensionem boni communis indifferentis ad plura. Minor constat in actu amoris beatifici, in motibus indeliberatis. Et maior probatur: nam voluntas in nullo actu tendit, nisi instructa per apprehensionem boni in communi: ergo vel ratio nostra non est efficax; vel nullus actus est necessarius.

Ad hoc argumentum respondetur, negando majorem: Nam ex duplici capite potest oriri, quod voluntas operetur necessario, quamvis dirigatur per apprehensionem boni communis indifferentis ad plura: vel quia bo-

boni,

num particulare adæquat ipsam rationem communem boni, eò quòd in se est summum bonum, ut Deus optimus Maximus, qui eminenter continet omnia bona particularia. Unde si clare, & perfectè cognoscitur, non potest non trahere voluntatem cum omnimoda necessitate. Vel quia bonum particulare non cognoscitur, ut bonum inadæquatum ex imperfecta cognitione illius, ut contingit in motibus subitis, & primo primis. Si verò bona particularia perfectè cognoscuntur, & non adæquant rationem communem boni, vel in *esse entis*, vel in continendo, nequit non ferri ad ea liberè: Et hoc modo se habent omnia bona particularia creata.

9 Arguitur tertiò: Nam si voluntas sequeretur in omnibus ductum intellectus, ex hoc ipso argueretur operari necessario: ergo ex vi nostræ rationis non sequitur voluntatem esse potentiam liberam, sed potius oppositum. Antecedens probatur: Tum quia si voluntas sequitur in omnibus ductum intellectus; existente judicio de convenientia hujus objecti, manebit determinata ad illud prosequendum; hoc ipso voluntas non est libera: ergo ex nostra ratione potius sequitur, voluntatem esse necessariam. Tum etiam (per quod augetur præcedens probatio) Nam si in omnibus sequitur ductum intellectus, necessarium est judicium determinatum dictans hoc objectum hìc & nunc esse appetendum, vel respuendum: ergo voluntas aut manet omnino ligata ad illud sequendum; & sic non est libera: vel potest illud non sequi, & sic non sequitur in omnibus ductum intellectus.

Pro solutione hujus objectionis plura diximus tract. 5. disp. 2. à num. 56. & tract. 7. disp. 3. à num. 122. Juxta quæ respondetur, quòd dum voluntas operatur liberè, præcedit duplex judicium ex parte intellectus; aliud proponens cum indifferentia duo extrema contradictionis; aliud determinans efficaciter, quod exercitium eligendum est. Inter quæ judicia hoc est discrimen, quòd primum se tenet ex parte actus primi, & est radix libertatis; alterum se tenet ex parte actus secundi. Ad eum modum, quo Deus conferens voluntati vires proximas constituit eam in actu primo ad liberè operandum, & præmovens illam, determinat illam ad actum secundum; cujus determinatio potius conducit ad actum secundum, quàm ad actum primum. Unde sicut, stante præmotione physica, voluntas manet omninò determinata ad hunc numero actum, quin officiat ejus libertati; ita, existente judicio determinato de convenientia hujus objecti, voluntas manet determinata ad illud prosequendum cum libertate: quia non minùs requiritur, quòd voluntas, utpote potentia cæca, moveatur ad suum actum secundùm determinatum ab intellectu, quàm quod præmoveatur à Deo; ne dicatur, quod voluntas eligit aliquid, quod hìc & nunc intellectus judicat esse fugiendum; quod esset idem, ac amplecti aliquid sub ratione *mali*, vel prosequi aliquid, ut *bonum*, quod ut tale non proponitur ab intellectu. Videantur dicta locis citatis maximè in tract. *de Prædest.* ubi plures objectiones manent enodatæ, necnon dicta tract. *de Angelis* disp. 3. num. 58. ubi impugnavimus modum, quo aliqui Thomistæ explicant judicium practicum præcedens actum determinatum voluntatis, ne acta iterum agamus.

10 Arguitur *quartò*: Nam si ex indifferentia judicii rectè argueretur, voluntatem esse liberam, sequeretur, stante judicio indifferenti non posse voluntatem necessitari; sed hoc est falsum ergo non rectè arguitur, voluntatem esse liberam, ex eo quòd judicio indifferenti regulatur. Probatur minor: quia non repugnat, saltem de potentia absoluta, stante indifferentia judicii Deum necessitare voluntatem ad unum; vel ostendatur hæc repugnantia.

Circa hoc argumentum sunt, qui existiment, stante indifferentia judicii posse voluntatem creatam à Deo necessitari. Ita Suarez in Metaphys. disp. 19. sect. 3. num. 9. & in lib. *de Concursu Dei* capit. 2. quem sequitur Arriaga disp. 10. *de Anima* subsect. 2. num. 30. Et ex Thomistis Joannes Martinez de Prado in Metaphys. part. 2. controv. 11. num. 111. Magister Serra 1. part. quæst. 83. art. 1. Palanco *de Provid.* quæst. 15. num. 65. Oppositum sentiunt celebriores Thomistæ, ut Bannez 1. part. quæst. 19. art. 10. dub. 1. §. *Sed dicis*, Nazarius ibidem controv. unica §. *Secundò sequitur*, Zumel ibidem in appendice *de Libero arbitrio* conc. 2. Alvarez *de Auxiliis* disp. 116. num. 3. conc. 5. & lib. 4. respons. cap. 3. Albelda 1. part. disp. 58. sect. 1. num. 3. Joannes à S. Thoma quæst. 12. *de Anima* art. 2. conc. 3. Godoy tomo 2. in primam partem disp. 54. num. 11. & 12. & 46. Ferre tomo 2. in 1. partem num. 786. & tomo 1. in 1. 2. nu. 561. N. Salm. in hoc tract. disp. 2. num. 13. & disp. 5. nu. 43. & alii permulti. Quem modum dicendi congruentiorem existimamus ad fœderandam libertatem creatam cum physica prædeterminatione.

Unde juxta hunc ultimum modum dicendi respondetur ad argumentum, concedendo majorem; & negando minorem. Et ratio hujus est: quia voluntas in omni suo actu dependet essentialiter non solùm quoad substantiam, sed etiam quoad modum à motione objecti; & cùm objectum non moveat, nisi juxta modum quo per intellectum proponitur, manifestè repugnat, quod, existente indifferentia judicii ad utrumlibet, voluntas ad unum necessitetur; aliàs talis modus necessitatis non dependeret à propositione objecti.

Potest tamen responderi, juxta priorem modum opinandi, concedendo præmissas; & negando consequentiam: Quia aliud est, quòd voluntas, stante indifferentia judicii, possit à Deo necessitari; aliud, quòd voluntas secundùm se considerata non sit excitabilis ad utrumlibet. Quamvis ergo Deus posset necessitare voluntatem ad unum, stante indifferentia judicii, attentis tamen naturis rerum, & juxta regularem Dei concursum ab eis petitum, voluntas potest, & debet moveri ad utrumlibet. Et hoc sufficit ad probandam libertatem creatam ex indifferentia judicii.

11 Sed pro coronide hujus dubii notare oportet, Gonetum in hoc tractatu disp. 2. nu. 183. asserere, quòd non est de fide requiri libertatem indifferentiæ in omni merente, sed tantùm in homine in statu naturæ lapsæ, quia Innocentius X. loquitur expressè de merito aut demerito hominis in statu naturæ lapsæ. Unde qui assereret, Christum, Angelos, vel homines in statu innocentiæ, vel Beatam Virginem, utpote immunē à statu naturę lapsæ, meruisse per actus purè spontaneos, seu necessarios necessitate naturæ, nihil constitutioni Pontificis repugnans assereret, nec se opponeret nostræ fidei. Idipsum docet novissimè Doctor Rios in suo tractatu *de Libertate ad meritum*, disp. 1. dub. 1. num. 78.

Sed hoc sustineri non valet saltem in homine in statu innocentiæ. Tum quia id colligitur ex illo Ecclesiast. 15. *Deus ab initio constituit hominem in manu consilii sui*. Tum ex illo Tridentini: *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum, & extinctum esse dixerit &c.* In quibus verbis Concilium supponit, Adamum in statu innocentiæ habuisse liberum arbitrium, & hoc tamquam certum de fide Calvinus, Lutherus, & Jansenius, supponebant; sed ex his capitibus præfati Authores defendunt esse de fide hominem in statu naturæ lapsæ habuisse liberum arbitrium libertate indifferentiæ requisita ad meritum, & demeritum; ex his movetur Pontifex ad damnandum errorem illorum: ergo potiori titulo colligitur liberum arbitrium in homine in statu innocentiæ, & requisitum ad merendum, & demerendum: ergo non minus est de fide, hominem in statu innocentiæ ad merendum habuisse liberum arbitrium libertate indifferentiæ, ac in statu naturæ lapsæ.

DUBIUM II.

Qua indifferentia sit constitutiva libertatis?

12 EX dictis dubio præcedenti satis constat ad libertatem omnino prærequiri indifferentiam objectivam, in qua importatur propositio objecti seu actus, in quo simul apparet aliquid bonitatis, quo possit appeti, & aliquid defectus, quo possit respui. Ex quo sequitur indifferentia formalis ex parte voluntatis, quæ est ipsa facultas voluntatis, quatenus potest indifferenter utrumque sequi. Ex quo etiam sequitur, indifferentiam voluntatis esse activam, & passivam: Est enim activa prout est principium indifferens diversorum actuum, aut effectuum, ita ut repugnet dari liberum arbitrium, si voluntas est merè passiva, ut docet Concilium Triden-

dent. sess. 6. cap. 5. & can. 4. ubi, ut libertatem nostræ voluntatis deffiniat, damnat asserentes, voluntatem nihil omninò agere, dum inspirationem divinam recipit; & merè passivè se habere, dum assensum Deo excitanti præstat. Est passiva, prout nata est moveri à diversis formis apprehensis, juxta illud D. Thomæ 1. part. quæst. 80. art. 2. *Potentia appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso*.

Indifferentia verò activa voluntatis in ordine ad suum actum dividi potest in purè activam, & in activam, simul & passivam. Purè activa datur, quando voluntas non est in potentia ad actum, sed ipsemet actus potest activè terminari ad plures effectus: Et hoc modo voluntas divina est indifferens: quia, estò possit activè terminari ad has, vel illas creaturas; non tamen est in potentia ad recipiendum actum, quia est suus actus per essentiam. Activa verò simul, & passiva datur, quando voluntas & elicit suum actum, & illum recipit; & hoc pacto voluntas creata est indifferens ad hunc, vel illum actum, quia ita potest illum indifferenter producere, quòd simul illum recipiat.

Sed solemnior est divisio indifferentiæ in indifferentiam quoad *specificationem*, & quoad *exercitium*, seu in indifferentiam *contradictionis*, & *contrarietatis*. Indifferentia contrarietatis datur, quando voluntas potest elicere actus oppositos, ut amorem, & odium; vel quando potest attingere objecta contraria, ut honestum, & turpe. Ad quam potest reduci indifferentia quoad specificationem, quæ estò non sit in ordine ad contraria est tamen in ordine ad specie diversa, & dum voluntas est indifferens ad audiendum sacrum, & ad dandam eleemosynam. Indifferentia contradictionis datur, quando voluntas valet cessare ab actu, & non potest elicere actum contrarium, v. g. potest amare, & non potest odisse. Inquirimus ergo, quæ ex istis indifferentiis sit constitutiva libertatis?

§. I.

Dubii decisio.

13 Dicendum est, solam indifferentiam contradictionis esse constitutivam libertatis. Hæc assertio est communis inter Theologos, & deducitur apertè ex doctrina D. Thomæ. Et probatur ratione: Nam ea indifferentia constituit essentialiter libertatem, qua posita ponitur libertas; & qua ablata aufertur libertas; sed sola indifferentia contradictionis est hujusmodi: ergo sola indifferentia contradictionis constituit essentialiter libertatem. Minor probatur: nam per illam indifferentiam ponitur, aut aufertur libertas, qua posita, aut ablata voluntas est, vel non est domina sui actus; sed sola indifferentia contradictionis est talis, ut ea posita voluntas sit domina sui actus, & ea ablata non sit domina illius: ergo sola indifferentia contradictionis est talis, ut ea posita ponatur libertas, & ea ablata auferatur. Maior est certa: nam liberum arbitrium nihil aliud est, quàm potestas, & dominium sui actus. Minor probatur: nam tunc voluntas est perfectè domina sui actus, quando potest pro suo libito de illo disponere; sed posita libertate contradictionis potest voluntas pro suo libito disponere de suo actu: ad hoc enim nihil aliud desideratur, quàm quòd possit facere, & non facere actum, per quod libertas contradictionis explicatur: è contrà verò, ablata hac indifferentia contradictionis, & posita necessitate, & determinatione ad unum, non potest verificari quòd potest disponere pro suo libito de suo actu: ergo, posita indifferentia contradictionis, voluntas est domina sui actus, & ea ablata non est domina illius. Quam rationē breviter, & perspicuè tradit D. Th. 1. Contra gent. cap. 68. his verbis: *Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causæ exterius agentis.*

Et confirmatur hæc ratio: nam posita libertate contrarietatis, secundùm id quod addit supra indifferentiam contradictionis, non additur majus dominium de exercitio libero voluntatis: aliunde, ablata libertate contrarietatis, dummodò remaneat indifferentia contradictionis, adhuc remanet in voluntate perfectum dominium in ordine ad suum actum: ergo signum est, quòd libertas, seu indifferentia contradictionis est constitutiva libertatis. Antecedens probatur: nam perfectum dominium solùm consistit in eo, quòd voluntas possit disponere pro suo libito de actu; sed non disponit de illo pro suo libito, prout potest ponere amorem, & odium, sed præcisè prout potest ponere amorem, & carentiam amoris: & ita si per possibile, vel impossibile voluntas ponens odium, non posset ponere carentiam amoris, neutiquam diceretur, quod disponeret pro suo libito de amore: ergo posita, aut ablata libertate contrarietatis, non additur, vel minuitur dominium actus.

14 Hinc meritò expungitur error Jansenii, asserentis sufficere ad hoc, ut actus sit sub dominio voluntatis, quòd volitio egrediatur à voluntate, quamvis careat libertate indifferentiæ. Nam si ad dominium voluntatis supra suum actum sufficeret, quòd volitio procedat à voluntate, & non sit coacta, sequeretur, productionem Spiritus-sancti esse sub dominio Patris, & Filii; & Patrem, & Filium, esse verè Dominos Spiritus-sancti: siquidem actus, per quem procedit, est intrinsecè à voluntate; hoc non potest admitti, cùm contineat hæresim Eunomii, & Macedonii: ergo actus non dicitur esse sub dominio voluntatis, per hoc præcisè, quòd procedat à voluntate, nisi præsupponatur indifferentia contradictionis.

Nec Jansenio favet alicubi D. Augustinus: Nam quamvis lib. 2. *de Liber. arb.* cap. 3. dicat, *Illud nos habere in potestate dicimus, quod, cum volumus, facimus*, quæ verba verificantur de omni actione voluntatis, utpotè libera à coactione. Hoc tamen dictum debet intelligi de eo, quod ita facimus, cum volumus, ut oppositum velle possimus, ut constanter docet idem D. Augustinus pluribus in locis, maximè in lib. de *Spiritu, & littera* cap. 31. ubi inquit: *Hoc quisque in potestate dicitur, quod si vult, facit, si non vult, non facit.*

15 Ex dictis etiam pro nostra assertione infertur, *posse peccare* non requiri ad libertatem, nec esse partem, aut extensionem illius. Hoc enim convincitur ratione suprà prejacta, quæ à quolibet de facili potest huic corollario accommodari. Et accedere possunt plura testimonia sanctorum Patrum: Nam D. Augustinus lib. 23. *de Civit. Dei* cap. ultimo de beatis ait: *Arbitrium eò potentius erit, quò peccare non poterit.* D. Anselmus *de Liber. arbit.* cap. 1. inquit: *Si posse peccare esset pars liberi arbitrij, Deus, & Angeli liberum arbitrium non haberent; quod est absurdum.* Et D. Thomas 1. part. quæst. 62. art. 8. ad 3. sic concludit: *Unde major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quàm in nobis, qui peccare possumus.*

§. II.

Objectiones contra nostram assertionem.

16 PRO opposita sententia possunt, & debent referri quotquot asserunt, libertatem contrarietatis esse maiorem libertate contradictionis. Ex vi cuius defendunt, viatores esse magis liberos, quàm beatos. Ita Petrus à Sancto Joseph in opusc. defens. Div. Thomæ disp. 2. sect. 8. Gonet disp. 2. à num. 218. & alii qui liberum arbitrium in nobis viatoribus deffiniunt per potestatem ad contrariè opposita, ut Molina in sua Concord. in princip. disp. 2. §. *Alio modo*, & Ripalda tomo 3. *de Ente supernat.* disp. 17. num. 5. cum aliis sociis.

Et arguitur *primò*, ex Philosopho lib. 1. Magn. Moralium cap. 9. ubi docet: *In nostro arbitrio esse bona, malaque facere:* ergo juxta Arist. potestas ad contrariè opposita vel pertinet ad essentiam libertatis nostræ, vel deservit ad augmentum libertatis.

Ad hoc argumentum respondetur cum D. Thoma quæst. 22. *de Veritate* art. 6. ubi ait: *Velle malum, nec est libertas, nec est pars libertatis, quamvis sit quoddam signum libertatis.* Quasi dicat, quòd velle bona, & mala solùm est signum manifestativum ejus, ad quod voluntas potest se extendere. Hoc autem non est idem, ac asserere Philosophum, velle bona, & mala esse essentiam, partem, aut extensionem libertatis.

17 Arguitur *secundò*, & urgentiùs: Nam id, sine quo intelligi nequit libertas constituta, est de essentia libertatis; sed indifferentia ad exercitia contraria est hujusmodi: ergo indifferentia contrarietatis est de essentia libertatis. Minor probatur: nam indifferentia ad duo exercitia positiva opposita est indifferentia ad exercitia

citia contraria; sed nequit intelligi essentia libertatis sine indifferentia ad duo exercitia positiva opposita, vel formaliter, vel causaliter: ergo sine indifferentia ad duo exercitia contraria nequit salvari libertas constituta. Minor est certa in nostra sententia, asserente voluntatem non posse vitaliter, & liberè se exercere per puram omissionem. Major verò probatur: Tum quia oppositio inter duos actus oppositos est oppositio contraria. Tum etiam: nam semel, quòd requirantur duo exercitia positiva ad essentiam libertatis, hæc duo exercitia debent esse *velle*, & *nolle*, vel formaliter, vel radicaliter, seu interpretativè; sed *velle*, & *nolle* sunt, actus contrariè oppositi: ergo indifferentia ad duo exercitia opposita est indifferentia ad exercitia contraria.

Confirmatur: Nam libertas dividitur in libertatem *contradictionis*, & *contrarietatis* tamquàm in duas species: ergo libertas contrarietatis addit aliquid pertinens per se ad genus libertatis. Patet consequentia: quia omnis species addit aliquam differentiam per se inspectam à genere.

18 Hoc argumentum proponunt perdocti N. Salmant. in præf. disp. 2. num. 40. & cum diligentia sibi consueta diluunt à num. 43. Sed ad solutionem eorum explicandam: Nota *primò*, quòd licèt ad omnem omissionem liberam prærequiratur aliquis actus, ipsa tamen est exercitium immediatum liberum voluntatis, etsi indirectum; itaut non denominetur *libera* ab actu, qui illam præcedit, ad eum modum quo actus externi dicuntur *liberi* ab actu interno voluntatis, sed à seipsa immediatè. Indifferentia autem contradictionis, aut contrarietatis non sumit suam denominationem ab eo, quod exercitia immediata voluntatis præsupponunt, sed ab eo quod in se intrinsecè habent; & quia omissio libera, secundùm id quod intrinsecè habet in se, solùm opponitur contradictoriè actui ei opposito, propterea debet dici indifferentia *contradictionis*; quidquid sit de indifferentia ad actum, qui est causa omittendi, & actum oppositum omissioni.

Pro quo nota *secundò*, indifferentiam intrinsecam requisitam ad libertatem non tàm denominari ab ipsis exercitiis liberis, ut formalissimè exercitia sunt, quàm ab objectis, quæ proponuntur. Unde si objecta sunt tantùm contradictoriè opposita, indifferentia voluntatis erit contradictionis, quamvis exercitia, quibus attinguntur, sint positiva. In cujus signum videmus, quòd in Deo tantùm datur libertas contradictionis in ordine ad productionem cujuslibet creaturæ, quamvis nequeat non terminari ad *non esse* per actum positivum, ut supponimus ex dictis in tract. *de Volunt. Dei* disp. 2. dub. 4. & communiter concedunt Theologi juxta providentiam ordinariam, tàm in Deo, quàm in nobis. Similiter in Christo tantùm conceditur libertas contradictionis in acceptatione mortis, quamvis mors posset non acceptari actu positivo. Et ratio à priori est: quia sicut potentiæ mediis actibus specificantur ab objectis; ita indifferentia potentiæ debet desumi per ordinem ad objecta.

19 Nota *tertiò* actum voluntatis posse considerari dupliciter, vel quatenus est effectus, seu objectum; quia, quando voluntas vult aliquod objectum, per quandam reflexionem etiam vult se velle; vel quatenus est exercitium potentiæ liberæ tendens directè ad objectum volitum. Et his duobus modis potest etiam accipi omissio actus. Ad libertatem contradictionis satis est, quòd voluntas respiciat *esse*, & *non esse* actus per modum objecti, seu effectus, & quòd sint contradictoria.

Nota *quartò*, quòd inter amorem Petri, & actum, qui est causa omissionis illius, non datur oppositio directa: quia non respiciunt objecta directè opposita; vel idem objectum contrario, & directo modo. Quod fiet planum, si explicemus objecta illorum. Objectum enim directum amoris Petri est ipse Petrus; objectum actus, qui est causa omittendi, est *non esse* amoris, & omninò certum est inter *non esse* amoris Petri, & ipsum Petrum non dari oppositionem directam. Et quamvis amor Petri reflectatur supra seipsum, hinc tantùm potest sequi, quòd inter prædictos actus detur oppositio contraria virtualis, sicut est reflexio; quæ non officit oppositioni formali directæ contradictionis. Si verò reflexio sit formalis, fatemur equidem tunc dari oppositionem contrariam directam inter actum, qui est causa omittendi, & inter amorem Petri; sed hujusmodi reflexio formalis non requiritur, ut amor Petri, & ejus omissio liberè exerceantur. Et sic in indifferentia contradictionis nullatenus includi debet per se indifferentia formalis contrarietatis. His autem prænotatis satis patet ad argumentum, quin opus sit aliquid addere.

20 Ad confirmationem facilè respondetur negando antecedens: Quia ad veram divisionem requiritur, quòd divisum non sit ipsum membrum dividens, & membrum dividens addat aliquid supra divisum; quod nō ita accidit in divisione libertatis, quia in libertate contradictionis continetur adæquatè essentia libertatis. Libertas verò contrarietatis tantùm est multiplicatio libertatis contradictionis, in quantùm voluntas indifferens ad amorem: & odium est indifferens ad *esse* amoris, & *non esse* illius, ad *esse* odii, & *non esse* illius; & per quamlibet indifferentiam contradictionis salvatur adæquatum, & perfectum dominium utriusque extremi contradictionis, in quo dominio consistit tota essentia libertatis.

21 Arguitur *tertiò*: Nam Scriptura, Concilia, & Sancti Patres explicant nostram libertatem per indifferentiam ad bonum, & ad malum: ergo hæc indifferentia pertinet per se ad nostram libertatem, ut pars & extensio illius. ¶ Confirmatur *primò*: Nam peccare est liberè agere; sed actus secundus nequit dari sine actu primo: ergo indifferentia ad peccandum est pars libertatis. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam potestas ad non peccandum est pars nostræ libertatis: ergo etiam potestas ad peccandum. Patet consequentia: nam potestas unius contradictorii involvit potestatem alterius. Unde D. Thomas 5. Ethic. cap. 5. lect. 11. ex Arist. ait: *Si operari est in potestate nostra, oportet etiam quòd non operari sit in potestate nostra, & è converso.*

Ad argumentum respondetur, quòd libertas nostra explicatur per indifferentiam ad bonum, & ad malum: non quia prædicta indifferentia sit pars, aut extensio nostræ libertatis; sed quia est signum illius, ut ex Div. Thoma retulimus suprà num. 16. Vel quia per prædictam indifferentiam explicatur imperfectio nostræ libertatis. ¶ Ad primam confirmationem respondetur juxtà dicta num. 15. quòd ex eo quòd *peccare* sit liberè agere, solùm infertur esse in actu primo potestatem ad peccandum; non tamen sequitur, prædictam potestatem esse partem, aut extensionem libertatis, sed potius esse impotentiam & imperfectionem illius; aliàs major libertas daretur in nobis viatoribus, quàm in Deo, & Angelis beatis. ¶ Ad *secundam* respondetur, distinguendo antecedens: *potestas libera ad non peccandum est pars nostræ libertatis* ad peccandum, & non peccandum, concedo antecedens; *est pars libertatis* absolutè, nego antecedens. Et eodem modo debet concedi, & negari consequentia. Quia ad libertatem absolutam solùm desideratur plenum, & perfectum dominium cujuslibet exercitii liberi; & hoc salvatur absque potestate ad peccandum. Unde hæc potestas potius est defectus libertatis, quam extensio, aut pars illius.

22 Sed dices: Libertas consistit in indifferentia; sed qui habet potestatem peccandi, habet majorem indifferentiam, ut ex se liquet: ergo habet majorem libertatem. Declaratur hoc magis: Nam qui habet majorem determinationem, habet minorem indifferentiam; sed qui caret potestate ad peccandum habet majorem determinationem: ergo & minorem indifferentiam. ¶ Et confirmatur: Nam per beatitudinem reverà libertas non augetur; aliàs libertas ad peccandum perit: ergo libertas in beatitudine est determinata; & consequenter libertas ad peccandum est major.

Ad hæc ex dictis constat: Nam tunc verificaretur, quòd habens majorem indifferentiam, habet etiam majorem libertatem super actum suum liberum; quando per illam acquireret majus dominium illius. Qui autem habet potestatem peccandi, estò habeat majorem indifferentiam, non propterea acquirit majus dominium actus. Unde videmus, quòd Deus habet supremum dominium supra bonum, quod causat, quamvis non habeat potestatem ad causandum malum. Unde determinatio major, quam beatus habet ad bonum, non diminuit ejus libertatem, quia non officit dominio absoluto sui actus.

DU-

DUBIUM III.

Utrùm libertas formalis per se primò tantùm conveniat voluntati?

SUpponimus *primò*, libertatem radicalem esse in intellectu: siquidem, ut constat ex dictis disp. 1. hæc consistit in indifferentia judicii, quæ est propria intellectus. ¶ Supponimus *secundò*, libertatem formalem reperiri in aliis potentiis à voluntate distinctis, v. g. in intellectu, & appetitu sensitivo, prout dependent ab ejus imperio. Difficultas tamen potest esse, an conveniat per se primò soli voluntati? Cujus resolutio ex duplici assertione pendet.

§. I.

Prima assertio circa appetitum sensitivum.

23 DIcendum est *primò*, appetitum sensitivum consideratum secundùm se nullam habere libertatem. Et probatur *primò* ratione. Nam appetitus sensitivus consideratus secundùm se est ejusdem rationis in homine, & bruto: ergo si secundum se consideratus haberet libertatem, etiam in bruto illam haberet; sed hoc est hæreticum: ergo appetitus sensitivus consideratus secundùm se nullam habet libertatem.

Deinde probatur ratione fundamentali: Nam repugnat libertas ubi repugnat indifferentia judicii; sed repugnat appetitum sensitivum præcedere indifferentiam judicii: ergo appetitus sensitivus consideratus secundùm se nullam habet libertatem. Minor probatur: nam appetitus consideratus secundùm se solùm ducitur à bono sensibili apprehenso per sensum; sed in sensu nequit dari judicium indifferens: ergo repugnat indifferentiam judicii præcedere appetitum sensitivum. Minor probatur: nam ad judicium indifferens requiritur, quòd potentia cognoscat rationes communes universales, aliàs non haberet vim movendi ad utrumlibet; sed sensus solùm est singularium, ut nunc supponimus ex N. Complut. abbrev. *de Anima* disput. 15. à num. 3. ergo in sensu nequit dari judicium indifferens.

Et confirmatur: Nam qui non potest judicare de suo judicio, non est indifferens ad sequendum illud judicium, quia non potest judicare de convenientia sequendi tale judicium; sed sensus nō potest judicare de suo judicio: ergo neque appetitus sensitivus sequēs judicium sensus est indifferens ad illud, sequēdum. Minor, præterquamquòd debet supponi facilè ostenditur: nam potentia solùm percipit ea, quę sub objecto specificativo illius continentur; sed judicium sensus non compreheuditur sub objecto illius specificativo, quia non continetur sub rebus sensatis, aut insensatis, quæ sunt objectum adæquatum sensus in communi: ergo sensus non potest judicare de suo judicio. Quæ confirmatio desumpta est ex D. Thoma quæst. 24. *de Veritat.* art. 2. ubi ait: *Judicium autem est in potestate Judicantis, secundùm quòd potest de suo judicio judicare: de eo enim, quod est in nostra potestate, possumus judicare: judicare autem de suo judicio est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, & cognoscit habitudines rerum, de quibus judicat, & per quas judicat. Unde totius libertatis radix est in ratione constituta.*

24 Sed obiicies *primò*: Nam sensus potest apprehendere plura singularia, & appetitui proponere: ergo appetitus sensitivus non manet determinatus ad unum. ¶ *Secundò*: Potentia motiva in brutis non est magis determinata ad unum oppositum, quàm ad aliud, & ita aliquando movet, & aliquando non movet; sed hæc potentia pendet à sensu, & appetitu: ergo hæ etiam potentiæ sunt indifferentes. ¶ *Tertiò*: Bruta exercent diversas, & oppositas actiones: ergo eorum appetitus est indifferens. ¶ *Quartò*: Nam signum libertatis in homine est, quòd beneficiis, & pœnis retrahatur à malo, & inducatur ad bonum; sed hoc reperitur in brutis: ergo.

Ad primam objectionem respondetur; quòd sensus non potest apprehendere simul, & disparatè plura singularia; aliàs apprehenderet plura, ut plura, quòd adhuc intellectui repugnat. Si autem apprehendit illa per modum unius, tunc proponit appetitui, ut quodlibet aliud singulare determinatum, & manet determinatus, sicut à quolibet alio determinato singulari. *Maximè*: quia nullum ex illis singularibus apprehendit sub ulla ratione communi utrique extremo contradictionis, aut contrarietatis, ideoque quodlibet movet determinatè ad fugam, vel ad prosequtionem.

Ad *secundam* respondet D. Thomas quæst. 24. *de Pot.* art. 2. ad 2. his verbis: *Dicendum, quòd potentia motiva brutorum secundùm se considerata non magis inclinatur ad unum oppositum, quàm ad alterum, & sic dicitur quòd possunt moveri, & non moveri: sed judicium, quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, est determinatum; & sic non sunt liberi arbitrii.*

Ad *tertiam* respondet eodem modo his verbis: *Ad tertium dicendum, quòd quamvis in brutis sit quædam indifferentia actionis; tamen non potest propriè dici, quòd sit in eis libertas actionum, sive agendi, vel non agendi: Quia quamvis sit indifferentia ad agere, & non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum se, tamen considerato ordine ejus ad judicium, à quo provenit, quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quædam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolutè.*

Ad *ultimam* respondet ibidem D. Thomas ad 7. quòd aliter bruta prohibentur, aut inducuntur ad suas actiones beneficiis, aut flagelis ac homines: nam bruta moventur per judicium determinatum, & homines per judicium rationis, quod est indifferens. Unde in homine est signum libertatis, secus verò in brutis.

§. II.

Secunda assertio circa intellectum.

25 DIcendum est *secundò*, neque intellectum secundùm se esse formaliter liberum, ac proinde solam voluntatem esse per se primò formaliter liberam. Hanc assertionem tenent communiter Theologi, eamque tradunt Sancti Patres: nam Damascenus lib. 3. cap 3 asserit: *liberum Arbitrium nihil aliud est, nisi voluntas.* Et D. Bernardus in lib. *de gratia, & libero Arbitrio inquit: Id, quod dicitur in nobis liberum arbitrium, idest humana voluntas.*

Et probatur multiplici ratione D. Thomæ. Prima desumitur ex 1. part. quæst. 83. art. 3. part. 3. & reducitur ad hanc formam: Nam principalis actus liberi arbitrii est electio; sed electio est actus voluntatis, non intellectus: ergo in intellectu secundùm se non est formaliter libertas, sed tantùm in voluntate. Minor probatur: nam electio respicit pro objecto bonum ut *utile*, quia est in illud, quod est ad finem; sed sola voluntas respicit bonum formaliter ut *tale*, cùm sit ejus objectum: ergo electio est actus voluntatis, non intellectus.

26 Secunda ratio deducitur ex 1. part. quæst. 82. art. 2 adjunctis his quæ docet 1. 2. quæst. 9. art. 1. & quęst. 6. *de Malo* art. unico. Et formatur sic: Nam sola illa potentia est formaliter libera, quæ ex se habet movere alias quoad exercitium; sed hoc habet sola voluntas, non intellectus, nisi fortè ex participatione voluntatis: ergo sola voluntas est per sè formaliter libera. Major probatur (deinde probanda est minor) nam in tantùm sumus liberi, in quantùm sumus domini nostrarum actionum; sed per solam potentiam, quæ movet ad exercitium, sumus domini nostrarum actionum: ergo sola illa potentia est formaliter libera, quæ ex se habet movere alias quoad exercitium. Minor probatur: nam proprius actus domini est *uti re ut sua*; sed hoc fit movendo quoad exercitium, & ita actus, qui applicat potentiam ad exercitium operationis, vocatur *usus*: ergo per solam potentiam, quæ ex se movet quoad exercitium alias potentias, sumus domini nostrarum actionum.

Deinde probatur minor principalis. *Primò*; nam medio usu applicantur potentiæ ad suas operationes; sed usus est actus voluntatis, non intellectus, ut docet D. Thomas infrà quæst. 16. art. 1. & sic utimur potentiis, & voluntate cùm volumus, & non, dùm cognoscimus: ergo sola volnntas habet se, & alias potentias applicare quoad exercitium. *Secundò*: Nam omne agens, & movens agit propter finem: ergo omnis motio quoad exercitium pendet per se ex motione finis: ergo illa potentia, quæ primò respicit finem per modum *finis*, movetur per se primò ex fine, & aliæ non moventur in finem ut à *fine*, nisi media ea potentia à qua participant respi-

picere finem per modum *finis*; sed voluntas sola respicit finem per modum *finis*: ergo sola voluntas ex se habet movere se, & alias potentias quoad exercitium.

27 Hinc colligo contra Ariagam *de Actibus humanis* disp. 5. sect. 3. & disp. 8. *de Anima* sect. 2. & Izquierdo *de Deo* disp. 30. quæst. 4. prop. 6. non solùm intellectum, qui de facto est, non esse ex se formaliter liberum, verùm impossibilem esse ullum intellectum, qui ex se sit formaliter liber. Ducuntur hi Authores ad hanc singularem cogitationem; ex eo quòd potest dari aliquis intellectus, qui ex duobus objectis probabilibus propositis possit ex se determinari ad assensum unius præ alio, quod non habet intellectus de facto, nisi ex motione voluntatis. Quam positionem refellunt communiter Doctores tàm intrà, quàm extrà scholam D. Thomæ. Et meritò.

Primò: Quia difficilè apparet, cur intellectus de factò non possit ex se determinari ad assensum unius præ alio; & possit alius intellectus possibilis. ¶ *Secundò*: Nam repugnat omni intellectui se ex se determinare ad unum præ alio: ergo repugnat intellectus, qui ex se sit formaliter liber. Antecedens probatur: Tum quia *determinari ad unum præ alio*, nihil aliud est, quàm eligere unum præ alio, & hoc idem est, ac velle unum præ alio; sed implicat omni intellectui velle unum præ alio, aliàs esset voluntas, & non intellectus; vel esset formaliter eminenter intellectus, & voluntas: ergo repugnat omni intellectui se ex se determinare ad unum præ alio. Tum etiam: nam omnis determinatio debet fundari in aliqua inclinatione naturali, vel elicita: ergo dum intellectus ille se determinaret ad eligendum unum præ alio, vel esset ex inclinatione naturali vel elicita? Si dicatur primum: ergo non liberè, sed necessario se determinaret. Si dicatur secundùm: ergo se determinaret in motione voluntatis, quæ est appetitus elicitus.

Adde: Nam si intellectio ex se posset esse libera formaliter, etiam posset esse formaliter bona, vel peccaminosa; sed hoc repugnat: ergo. Major est certa: quia posset esse præcepta, seu prohibita. Minor verò quoad primam partem probatur: nam actio bona habet pro objecto bonitatem objectivam, ut ex se liquet; sed intellectio ex se nequit respicere pro objecto bonitatem, cum hæc sit objectum voluntatis: ergo repugnat, quòd sit formaliter bona. Quoad secundam etiam probatur ex D. Augustino lib. *de Vera relig.* cap. 4. ubi ait: *Peccatum adeò est voluntarium, ut nullo modo sit peccatum, si non est voluntarium*. Et expressiùs lib. *de Duabus anim.* cap. 11. *Peccatum sine voluntate esse non posse, omnis mens apud se divinitùs conscriptum legit*.

§. III.

Argumenta oppositæ sententiæ.

28 Sententiam oppositam nostræ secundæ conclusioni tuetur Durandus in 2. dist. 24. quæst. 3. quem sequuntur Godofredus, Bernardus de Gannaco, & alii relati à Capreolo eadem dist. art. 2. ubi refert, & diluit eorum argumenta. Pro qua meritò referri debent Possevinus, & Mirandulanus apud Soares Lusitaneum *de Anima* tract. 6. sect. 2. asserentes, in solo intellectu esse libertatem formaliter. Pro qua sententia.

Arguitur *primò*: Nam illa potentia est ex se, & formaliter libera, per quam habemus dominium nostrarum actionum; sed intellectus est talis, ut per illum primò habeamus dominium nostrarum actionum: ergo ex se est formaliter liber. Minor probatur: nam per notitiam objectorum volibilium, & per actum voluntatis volentis determinatè unum præ alio habemus dominium nostrarum actionum; sed priùs habemus notitiam objectorum per intellectum, quàm electionem per voluntatem: quia actus voluntatis sequitur, & demonstratur ex actu intellectus: ergo per intellectum primò habemus dominium nostrarum actionum.

Et confirmatur: Nam actus intellectus determinans ad electionem unius volibilis, seu eligibilis priùs est in nostra potestate, quàm ipsa electio: ergo intellectus primò habet dominium sui actus. Consequentia est certa. Et antecedens probatur: nam judicium determinatum ad electionem unius præ alio potest poni, & non poni; aliàs præcedit nostram electionem: ergo priùs est in nostra potestate, quàm electio.

Ad argumentum respondetur distinguendo majorem: *per quam habemus dominium* radicale, negando majorem formale, conc. major. Et distinguendo minorem *per intellectum primò habemus dominium* radicale, conc. formale, negando minorem. Et negatur consequentia. Ad cujus probationem dicendum est, quòd licèt notitia objectorum volibilium debeat præcedere electionem unius præ alio, solùm se habet, ut conditio *sine qua non*, & non applicat potentias ad exercitium suarum operationum, quia hoc est proprium voluntatis. Et hoc est, ratione cujus habemus dominium formale nostrarum actionum: siquidem ab hac applicatione dependet proximè fieri, & non fieri actus liberi, in quo situm est dominium formale illius. Unde primò, & per se libertas formalis debet competere voluntati.

Ad confirmationem respondetur, quòd actus intellectus determinans ad electionem unius volibilis præ alio, vel est actus primus in quolibet negotio nullum actum voluntatis præsupponens; vel non est primus, & præsupponit aliquē actū liberū voluntatis? Si dicatur secundū; planè constat, judiciū illud primò esse in nostra potestate ratione voluntatis, & non ratione ipsius intellectus. Si dicatur primum; prædictum judicium non est formaliter liberum, sed determinatur intellectus ad illud efformandum ab Authore naturæ.

29 Arguitur *secundò*: Nam intellectus ex se est indifferens ad opposita: ergo ex se est formaliter liber: Antecedens probatur: Tum quia intellectus est indifferens ad duo objecta opposita æquè probabilia, & ex se potest determinari ad assensum unius præ alio: ergo ex se est indifferens ad opposita. Tum etiam: nam omnis indifferentia voluntatis fundatur in indifferentia judicii intellectus, & omnis determinatio illius sequitur determinationem istius: ergo ex se est indifferens. Tum denique: nam, quia voluntas habet pro objecto universalem rationem *boni*, sub qua continentur diversa bona particularia, est indifferens ex se ad hoc, & ad illud; sed etiam intellectus respicit pro objecto ens in tota sua latitudine: ergo etiam ex se est indifferens ad hoc, vel illud verum in particulari.

Et confirmatur: Nam liberum arbitrium deffinitur per hoc quòd sit *Facultas voluntatis, & rationis habens se ad utrumlibet*: Ita Magister Sentent. in 2. dist. 24. cap. 5. & dist. 25. cap. 1. Vel, ut ait D. Bernard. lib. de Libero arb *est liberum de ratione judicium*: ergo si utraque potentia, & principaliùs intrat intellectus deffinitionem liberi arbitrii, intellectus debet esse ex se formaliter liber.

Ad argumentum respondetur distinguendo antecedens, *est indifferens ad opposita*, quatenus proponit objecta opposita, conc. antecedens quatenus ex se potest sequi disjunctivè opposita, negando antecedens. Nam intellectus solùm dicitur *indifferens*, quatenus proponit objectum sub aliqua ratione *boni*, & sub aliqua ratione *mali*; sed hæc propositio provenit ex se necessariò ab intellectu. Ad primam probationem concedendum est, quòd intellectus est indifferens ad duo objecta probabilia; sed falsum est, quod ex se possit determinari ad assensum unius præ alio, quia ad hoc dependet à motione voluntatis.

Ad *secundam* respondetur juxta dicta numer. præcedenti, quòd indifferentia judicii non est subjectiva, & intrinseca, quasi intellectus ex se sit indifferens ad hoc, vel illud judicium, sed quatenus proponit objecta indifferentia. Verum tamen est, quòd voluntas sequitur determinationem judicii; sed determinatio judicii, ut suprà diximus, vel provenit à Deo specialiter movente; vel ab intellectu ex vi motionis voluntatis per aliquem actum præcedentem tale judicium, vel absolutè, vel in aliquo genere causæ, modo quo alibi explicuimus. Ad *tertiam* respondetur, quòd licèt objectum intellectus non sit minùs universale, quàm objectum voluntatis; non tamen deservit ad motionem quoad exercitium, à qua desumitur dominium, quia primò, & per se competit bono, quod coincidit cum fine, & hic tantùm est objectum voluntatis. Unde universalitas objecti intellectus tantùm deservire potest ad indifferentiam objectivam, & in genere causæ formalis, & est idem ac intellectum movere quoad specificationem, ut rectè explicat Div. Thomas infrà quæst. 9. art. 1.

Ad confirmationem respondetur cum D. Thoma infrà quæst. 17. artic. 1. ad 2. ubi ait: *Radix libertatis est voluntas*

lectus, sicut subjectum; sed sicut causa est ratio: ex hoc enim voluntas liberè potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi deffiniunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis. Quasi dicat, quòd intellectus est radix libertatis per modum radicis extrinsecæ, sed voluntas est radix per modum subjecti, quia est formaliter libera in actu primo. Et hac de causa potuit liberum arbitrium deffiniri per utranque potentiam, quin ex hoc possit inferri, quòd intellectus est formaliter liber secundùm se, sicut est voluntas.

30 Ultimò arguitur: Nam ideo voluntas est formaliter libera, quia primò movet quoad exercitium; sed intellectus est, qui primo movet quoad exercitium: ergo est primò & per se formaliter liber. Minor probatur: nam intellectus movet voluntatem per modum finis, ut docet D. Thomas 1. part. quæst. 84. art. 4. sed motio finis est prima in ordine ad exercitium: ergo intellectus est, qui primò movet quoad exercitium.

Et confirmatur: Nam intellectus est perfectior voluntate: ergo movet voluntatem quoad exercitium. Patet consequentia: quia movens in quantùm *movens* est perfectius moto.

Ad argumentum respondetur negando minorem. Ad ejus probationem dicendum est, quod intellectus solùm movet voluntatem quatenus proponit ei finem, quod est movere quoad specificationem, quia proponit ei objectum, circa quod operari debet, si velit, & hoc pertinet ad genus causæ formalis objectivæ, seu specificativæ. Sed quòd voluntas posteà se determinet ad exercitium, hoc pendet primò, & per se ab ipsa voluntate, quia hoc est proprium illius potentiæ, quæ per se primò movetur à fine per modum *finis*, qualis est voluntas.

Ad confirmationem respondetur, quòd, ut intellectus sit perfectior voluntate, sufficit, quòd moveat quoad specificationem voluntatem in omni suo actu. Voluntas verò, etsi moveat intellectum quoad exercitium, non movet illum in omni suo actu, sed tantùm in actibus liberis. Ex quo tantùm potest argui, quòd voluntas sit intellectu perfectior secundum quid.

DUBIUM IV.

An libertas in actibus elicitis sit aliqua ratio intrinseca: Et quæ sit?

Supponimus, libertatem habitualem, seu in actu primo esse activitatem, & perfectionem intrinsecam potentiæ, prout respicit extrema contradictionis. Dubitamus tamen, an in actibus præcipuè elicitis sit tantùm denominatio extrinseca proveniens à potentia?

§. I.

Duplex assertio resolutiva dubii.

31 Dicendum est *primò*, libertatem in actibus à voluntate elicitis superaddere aliquam rationem intrinsecam, & non tantùm denominationem extrinsecam. Ita N. Salmant. in præf. disp. 2. dub. 4. referentes plures, & gravissimos Theologos.

Et probatur *primò* ratione: Nam in voluntate est perfectio intrinseca, quòd sit potentia libera: ergo in actu voluntatis etiam est perfectio intrinseca actualem habere libertatem. Antecedens admittitur ab Adversariis: & meritò, quia non est assignabile aliud subjectum, in quo existat forma tribuens denominationem extrinsecam potentiæ, & actui. Maximè: quia libertas in voluntate est indifferentia activa, & præcontentiva duorum extremorum libertatis, estque vis intrinseca ad sequendum judicium indifferens; hæc autem non possunt non importare aliquam perfectionem, quia illis carent potentiæ non liberæ ob suam imperfectionem: ergo non potest negari, quòd est perfectio intrinseca in voluntate, quòd sit potentia libera.

Consequentia vero probatur: Tum quia idem, quod habet potentia in actu primo, debet (proportione servata) habere ejus operatio in actu secundo, quia est ejus exercitium: sicut enim sumus liberi in actu primo, cùm possumus operari, & non operari; ita cùm actu operamur, quod volumus, ita ut possimus non velle, sumus liberi in actu secundo: ergo si voluntatem esse liberam in actu primo est perfectio ejus intrinseca, etiam erit perfectio intrinseca in actu, per quem habet libertatem in actu secundo. Tum etiam: nam quia est perfectio intrinseca in intellectu esse potentiam immaterialem, & potentem formare judicium indifferens, etiam est perfectio intrinseca in actu cognoscere immaterialiter, & ipsum actuale judicium indifferens: ergo idem, quod priùs. Tum denique, & præcipuè: nam omnis perfectio residens in principio activo ordinatur per se ad operationem: ergo perfectio libertatis residens in voluntate ordinatur per se ad operationem, prout est libera in actu secundo: ergo manifestè repugnat voluntatem, prout est libera in actu primo, dicere perfectionem intrinsecam, & operationem non dicere perfectionem intrinsecam.

32 Et confirmatur: nam actus liber dicit intrinsecum respectum ad voluntatem, prout est principium liberum: ergo actum esse liberum non est denominatio tantùm extrinseca. Antecedens probatur: nam actus liber consideratus secundùm suam substantiam dicit respectum intrinsecum ad voluntatem: ergo etiam prout est liber. Probatur consequentia, ideo antecedens est verum, quia egreditur à voluntate; sed etiam prout liber egreditur à voluntate: ergo si actus liber secundùm suam substantiam dicit respectum intrinsecum ad voluntatem secundùm se, etiam actus liber ut *liber* illum dicit ad voluntatem ut *liberam*.

Confirmatur *secundò*: Nam actus liber nequit denominari talis à voluntate: ergo à libertate sibi intrinseca. Antecedens probatur: nam libertas actus est actualior libertate potentiæ: ergo petit ad sui denominationem formam actualiorem potentia: sicut ob eandem rationem intellectio nequit denominari talis ab intellectu.

Confirmatur *tertiò*: Nam si libertas in actibus esset tantùm denominatio extrinseca; etiam moralitas, cùm hæc fundetur in illa; sed hoc est falsum, ut videbimus tract. sequenti. ergo.

33 Dicendum est *secundò*, libertatem in actibus elicitis non esse entitatem ipsius actus liberi, sed quendam modum intrinsecè superadditum actui, ratione cuius dicit specialem modum dependendi, & exercendi à principio libero. Ita N. Salmant. loco suprà relato num. 80. Et probatur ratione: nam si libertas actualis in actibus elicitis à voluntate consisteret in ipsa entitate actus, actus liber, & actus necessarius circa idem objectum distinguerentur non solum numero, sed etiam specie; sed hoc est falsum: ergo libertas actualis non consistit in entitate actus, sed in quodam modo intrinsecè, & accidentaliter superaddito. Minor satis constat ex his, quæ diximus disp. præced. à num. 22. circa amorem Dei in via, & in patria, & num. 12. & tract. *de Angel.* disp. 3. dub. 8. Sequela mai. probatur: nam repugnat in creatis, quòd idem actus specie, & numero possit transire de necessario in liberum, si semel libertas est de intrinseca ratione ipsius actus: quia videtur innegabile, quod detur aliqua distinctio inter actum liberum, & necessarium: ergo si libertas est de intrinseca ratione actus, & non prædicatum accidentale, necesse est, quòd detur distinctio non solùm numerica, sed etiam specifica.

34 Respondebis, sæpè accidere eandem indivisibilem entitatem absque aliqua variatione intrinseca induere diversas, & quasi contrarias denominationes intrinsecas per ordinem ad diversa connotata. Quare ergo non potest idem dici de eadem entitate actus, qui prout connotat judicium determinatum sit necessarius, & prout connotat judicium indifferens sit liber?

Sed contra est: Nam potentia, cùm per aliquam sui perfectionem influit in actum, debet determinari ad actum secundùm aliquid correspondens tali perfectioni potentiæ; sed hoc nequit esse præcisè denominatio: ergo debet esse aliquid intrinsecum realiter superadditum entitati actus. Minor probatur: nam potentia per suam perfectionem præstat specialem influxum in actum; sed implicat, potentiam liberam præstare specialem influxum in actum liberum, & quòd sit tantùm denominatio, quæ terminat talem influxum: siquidem diversis perfectionibus in potentiis correspondere debent diversæ perfectiones in actibus terminantes influxus illarum per-

fectio-

fectionum: ergo denominatio non est sufficiens ad terminandum specialem influxum, quem importat potentia libera.

Unde propterea aliæ formæ possunt pro diversitate connotatorum inducere diversas denominationes absque variatione ulla ex parte suæ entitatis, sed præcisè ex parte connotatorum, quia in seipsis non possunt terminare novum & specialem influxum, sed solùm variatur influxus terminatus ad connotata. At dum potentia operatur liberè, non solùm datur specialis influxus in connotatum, videlicet in judicium indifferens; sed etiam in ipsum actum liberum, & per hunc influxum potentia explicat suam specialem perfectionem, quam importat in ratione potentiæ liberæ. Et hac ratione non sufficit denominatio de novo adveniens ad terminandum prædictum influxum, sed super addi debet entitati aliquid intrinsecum, ratione cujus illum terminet.

Maximè: quia aliter discurrendum est de libertate creata ob sui limitationem, ac de libertate divina ob oppositam rationem; sed quia actus liber voluntatis divinæ est infinitus, & immutabilis recurrunt Theologi ad explicandam ejus libertatem ad connotata: ergo ut libertas actualis creata rectè explicetur, ineptè recurritur præcisè ad connotata.

35 Modus autem, quem actus liber addit supra entitatem actus, nihil aliud significat, nisi specialem modum quem actus habet dependendi, & exeundi à principio libero: nam per hoc, quòd actus voluntatis procedat ab ea ut liberè agente, procedit cum diversa dependentia, ac si procederet necessariò, & dicit specialem modum connexionis cum potentia: ergo modus, quem dicit actus liber, rectè explicatur per modum specialem dependendi, & exeundi à principio libero.

§. II.

Opposita opinio.

36 Adversus primam, & præcipuam conclusionem sentiunt Suarez in præf. disp. 1. sect. 3. Salas disp. 1. sect. 6 Vasquez disp. 34. cap. 3. & disp. 95. num. 47. & alii socii. Et arguitur *primò*: Nam actus intelligitur liber, prout procedit à potentia libera; sed hoc in actu solùm dicit denominationem extrinsecam provenientem à potentia: ergo actum esse liberum solùm est denominatio extrinseca.

Et confirmatur *primò*: Nam si actus liber diceret aliquid intrinsecum, maximè habitudinem ad potentiam liberam; sed hæc habitudo non est intrinseca & realis: ergo actus liber ut *liber* non addit aliquid intrinsecum reale. Minor probatur: nam hæc habitudo est ad potentiam potentem agere, & non agere; sed in potentia hoc non est aliquid reale, cum sit potentia ad non agendum: ergo.

Confirmatur *secundò*: Nam, posita denominatione extrinseca proveniente à potentia libera, actus dicitur *liber*, sicut à potentia vitali *vitalis*, & ab arte *artificialis*.

Ad argumentum respondetur negando minorem: Quia actum egredi à potentia ut *libera* non est denominatio extrinseca, sed vera & intrinseca perfectio, utrusque & intrinsecus respectus, à quo denominatur *liber*, & non tantùm à potentia. ¶ Ad primam confirmationem respondetur, negando minorem. Et ad probationem iterum neganda est minor; quia voluntatem posse agere, & non agere est intrinseca perfectio positiva, quamvis explicetur per negationem, velut per partem: quia voluntas, prout est potestas agendi, & non agendi, est una & simplex potestas. Unde si quatenus determinatur ad agendum, dicit intrinsecam perfectionem; etiam debet illam dicere, prout potest determinari ad non agendum; & actus dicens respectum intrinsecum ad illam, etiam debet illam importare. Ad *secundam* respondetur, quod actum esse vitalem aut artificialem, non est præcisè denominatio extrinseca proveniens à potentia, sed est perfectio intrinseca fundata in egressione à potentia vitali, vel ab arte.

37 Arguitur *secundò*: Nam idem actus vel numero, vel specie potest transire de libero in necessarium, & è converso, solùm ex variatione cognitionis: ergo libertas in actibus est extrinseca denominatio proveniens à cognitione.

Respondetur, quòd sicut voluntas, dum operatur liberè, habet diversum modum influendi ab eo, quem habet, dum operatur necessariò; ita actus, dum de necessario transit in liberum, habet modum intrinsecum egrediendi à potentia, & per hunc constituitur in ratione *liberi*.

Arguitur *tertiò*: Nam actus non est in se capax recipiendi libertatem intrinsecam: ergo solùm potest dici *liber* denominatione extrinseca proveniente à potentia. Antecedens probatur: nam indifferentia est constitutivum libertatis; sed actus est incapax hujus indifferentiæ, cùm sit determinatio ad unum: ergo.

Hoc argumentum, si haberet aliquam vim, probaret, quod actus nequit dici *liber* denominatione adhuc extrinseca: quia incapax est ad recipiendam denominationem *indifferentis*. Quocircà aliter explicanda est libertas potentiæ, & actus: nam libertas potentiæ, cùm pertineat ad actum primum & potentialem, debet consistere in indifferentia activa ad utrumlibet. At libertas actus est actualissima per modum exercitii determinati ipsius potentiæ. Unde ad ejus libertatem intrinsecam non requiritur indifferentia intrinseca, sed sufficit, quòd sit exercitium, ad quod se determinat ipsa potentia indifferens. Et cùm hoc sit prædicatum, & perfectio intrinseca actus, manifestè sequitur, quòd libertas sit etiam quid intrinsecum actui.

38 Arguitur *ultimò*: Nam habitus charitatis non habet intrinsecam libertatem: ergo nec ejus actus: ergo uterque denominatur *liber* à potentia. Hæc ultima consequentia deducitur ex prima; & prima ex antecedenti: quia charitas est tota ratio agendi, ideoque omnis formalitas actus debet præcontineri in habitu. Antecedens verò probatur: nam habitus charitatis determinat voluntatem ad unum: ergo non habet intrinsecam libertatem.

Augetur difficultas: Nam actus charitatis in via est liber non solùm quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem; constat autem, quòd habitus charitatis non habet intrinsecam libertatem, quoad specificationem: ergo tàm habitus, quàm actus denominantur *liberi* tantùm extrinsecè à potentia.

Ad argumentum respondetur, quòd ad libertatem intrinsecam habitus charitatis non requiritur, quòd in se sit indifferens ad oppositos actus; sicut nec ad libertatem intrinsecam actus requiritur, quòd sit indifferens ad utrumlibet. Sed sufficit, quòd sicut actus habet libertatem intrinsecam per modum exercitii determinati egredientis à principio *quod* potenti ad utrumlibet, & connotantis prædictum principium indifferens; ita habitus charitatis erit intrinsecè liber per hoc, quòd ab intrinseco sit determinatio potentiæ potentis uti ipso habitu, & potentis se exercere per actum oppositum. Nihil enim aliud requiritur ad libertatem intrinsecam habitus, nisi quod connotet potentiam habentem indifferentiam ad utrunque extremum, vel contradictionis, vel contrarietatis, quatenus utens habitu potest se exercere per actum charitatis; vel quatenus habitus permittit potentiæ, ut se exerceat per exercitium contrarium.

DUBIUM V.

Utrùm voluntas viatoris per se necessitetur ad speciem, vel exercitium alicujus actus?

Supponimus *primò*, voluntatem beati ex meritis visionis beatæ esse necessitatam quoad speciem, & exercitium ad amorem Dei finis supernaturalis. Pro quo videantur dicta tract. præcedent. disp. 2. dub 4. Et proptereà sermo tantùm est de voluntate viatoris. ¶ Supponimus *secundò*, posse voluntatem viatoris necessitari, tàm quoad speciem, quàm quoad exercitium ex defectu perfectæ cognitionis alicujus objecti, seu exercitii, quia nimirùm non advertit intellectus in objecto, aut actu aliquam rationem mali, aut incommodi. Hoc autem est per accidens: & proptereà apponimus in titulo quæstionis illam particulam *per se*.

§. I.

§. I.

Conclusio dubii decisiva.

39 DIcendum est, voluntatem viatoris manere necessitatam per se ad beatitudinem in communi quoad specificationem, non verò quoad exercitium; ad alia vero objecta in particulari non esse necessitatam, nec quoad exercitium, nec quoad speciem. Hęc conclusio quoad omnes suas partes est communis Theologorum. Et traditur expressè à D. Thoma locis infrà referendis.

Quoad primam partem probatur ratione: Nam voluntas nequit aliquod objectum amare, nisi ametur bonum in communi, cùm objectum particulare nequeat movere nisi cum subordinatione ad objectum adæquatum & specificativum: item nihil potest odio haberi nisi aliquid aliud ametur; cùm recessus ab uno termino sit necessario accessus ad alium: ergo voluntas amat necessariò necessitate quoad specificationem beatitudinem in communi. Consequentia constat; aliàs dum odio haberet bonum in communi, amaret illud, & non amaret: non amaret illud, ut supponimus; amaret illud, quia amaret bonum aliquod particulare, quod amari nequit, quin ametur bonum in communi.

Et confirmatur: Nam ut aliquid possit odio haberi, debet in eo apparere aliqua ratio *mali*; sed in bono in communi nulla apparet ratio *mali*, cùm sit bonum in universali: ergo nequit odio haberi: ergo voluntas amat illud necessariò quoad specificationem. Quam rationem habet Div. Thomas quæst. 6. *de Malo* art. unico sub his verbis: *Cùm voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis, quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod est secundùm omnem rationem bonum. & hoc solum est bonum perfectum quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit ejus oppositum; potest tamen non velle actu.* Videatur insuper 1. part. quæst. 19. art. 3. quæst. 82. art. 1. & 2. necnon 1. 2. quæst. 10. art. 2. aliisque in locis.

40 Ex quo infertur, voluntatem amare necessariò quoad speciem *esse*, *vivere*, & *intelligere*: Et ratio hujus est: quia qui amat necessariò beatitudinem, etiam necessariò debet amare omne id, sine quo beatitudo haberi non potest, ut rectè docet D. Thomas primo loco citato ex 1. part. sed prædicta bona necessaria sunt ad habendam beatitudinem: ergo voluntas est necessitata ad amandum *esse vivere*, & *intelligere*.

Nec refert quod plures odio habeāt propriam vitam, ut qui se occidunt. Non (inquam) refert: Nam vita potest considerari dupliciter, vel secundùm se, vel ut habet adjunctam aliquam miseriam: & beatitudo potest amari dupliciter, vel per modum prosequtionis, ut quando quis appetit obtinere positivè aliquod bonum; vel per modum remotionis mali, quia carere malo habet rationem *boni*, ut docet Arist. 5. Ethic. cap. 1. Dicimus ergo, quòd, qui amat bonum in communi primo modo, necessario appetit propriam vitam. Sed qui amat bonum in communi posteriori modo, non est necesse, quòd amet propriam vitam, sed potest illam odio habere. Hoc autem ideo est: quia nec respicit propriam vitam secundùm se, nec appetit bonum in communi motu prosequtionis. Videatur Div. Thomas quæst. 16. *de Malo* art. 3. ad 5.

41 Secundò probatur conclusio: Nam in voluntate prior est conceptus *naturæ*, quàm conceptus *libertatis*: ergo priùs salvari debet in ea modus operandi per modum *naturæ*, qui est cum determinatione ad unum, quàm modus operandi liberè: ergo necesse est assignare aliquod objectum, erga quod tendat per modum *naturæ*; sed nullum aptius assignari valet quàm bonum in communi, quod est objectum specificativum illius: ergo necessariò tendit in bonum in communi; non necessitate quoad exercitium: ergo necessitate quoad specificationem. Videatur Div. Thomas quæst. 22. *de Veritate* art. 5.

42 Quoad secundam partem probatur conclusio: Nam tunc voluntas manet libera quoad exercitium actus, quando in eo potest apparere aliqua ratio mali; sed dum sumus in via, nullum est exercitium voluntatis, in quo non possit apprehendi aliqua ratio mali, cùm in prædicto exercitio inveniatur aliquis labor, & defatigatio, saltem ex parte cognitionis quæ dirigit amorem: ergo manet libera quoad exercitium in ordine ad bonum in communi. Et propterea D. Thomas infrà quæst. 10. art. 2. ait. *Dicendum, quòd voluntas movetur dupliciter: uno modo quantùm ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto. Primo ergo modo voluntas à nullo objecto ex necessitate movetur.*

43 Quoad tertiam partem suadetur specialiter de beatitudine in particulari, quia inde infertur, voluntatem nullo modo necessitari ad amanda alia bona particularia creata: Nam voluntas non fertur necessariò quoad specificationem nisi in objectū specificativum, & adæquatum, vel in objectum continens omnia bona apprehensum practicè ut tale; sed beatitudo in particulari, scilicet Deus, neque est objectum adæquatum voluntatis, ut supponimus; neque in via apprehendimus eam practicè, ut præcontentivam omnium bonorum in particulari: ergo voluntas in via non est necessitata quoad specificationem ad amandam beatitudinem in particulari. Major videtur certa: nam eo ipso, quod objectum non sit adæquatum, aut non apprehendatur practicè ut *summum bonum*, non est necesse, quòd voluntas subordinet prædicto objecto, quidquid amat, sed potest tendere in aliud objectum oppositum. Minor quoad primam partem est certissima. Quoad secundam verò partem probatur: Tum, quia quamvis Deus per fidem apprehendatur speculativè, ut summum bonum, practicè potest proponi, ut inferens malum pœnæ, vel ut prohibens aliquod bonum delectabile, ad quod inclinatur voluntas: ergo in via non apprehendimus practicè Deum, ut summum bonum. Tum ipsa experientia: nam non solum infideles, sed etiam fideles practicè apprehendunt multoties in bono delectabili majorem rationem boni, quam in beatitudine in particulari, in cujus signum videmus, quod propter illud se avertunt per peccatum mortale à vera beatitudine: ergo.

Ex his (inquam) infertur, voluntatem nostram in via non manere necessitatam quoad specificationem, ad amanda alia bona in particulari. Tum quia si non est necessitata ad beatitudinem in particulari, multo minùs necessitabitur ad aliud bonum in particulari, cùm minorem præseferat convenientiam. Tum quia beatitudo in communi nullam habet connexionem cum aliquo bono in particulari, exceptis illis quæ suprà retulimus, & aliis similibus.

§. II.

Opposita sententiæ cum suis fundamentis.

44 ADversus nostram assertionem duplex est opposita sententia. Prima defendit, voluntatem esse necessitatam quoad exercitium circa beatitudinem in communi. Pro qua refertur Durandus in 4. dist. 49 quæst. 8. Cui sententiæ affinis est modus dicendi Cajet. infrà quæst. 10. art. 2. ubi concedit, voluntatem in primo actu, dum pervenit homo ad usum rationis, vel in quolibet negotio, esse necessitatam quoad exercitium. Secunda docet, voluntatem manere necessitatam quoad specificationem in via ad beatitudinem in particulari. Ita aliqui Theologi, quos suppresso nomine refert Alvarez 1. 2. disp. 27.

Pro prima sententia, quæ procedit contra secundam partem nostræ assertionis: Arguitur *primò*: Nam ex eo probat Div. Thomas infrà quæst. 10. art. 1. aliisque in locis, voluntatem in via à nullo objecto necessitari quoad exercitium, quia potest de quocunque objecto non cogitare; sed multoties non est in nostra libertate non cogitare de objecto, ut contingit in Angelo in cogitatione præcedente, & regulante primam ejus operationem; & in nobis contingit in cogitatione regulante primam operationem in quolibet negotio: ergo tunc manet voluntas necessitata quoad exercitium.

Et confirmatur: Nam voluntas in primo actu movetur specialiter à Deo, quia non præcedit alius actus, à quo moveatur: ergo non est libera quoad exercitium.

Confirmatur *secundò*: Nam judicium efficax de amore alicujus objecti infallibiliter infert ipsum amorem in nostra sententia; sed prædictum judicium multoties non est in nostra potestate, sed petit à Deo specialiter immitti; & propterea alibi asserimus Angelum non posse peccare in primo instanti suę creationis, nec hominem

in primo instanti metaphysico usus rationis, & fortè nec in prima operatione in quolibet negotio: ergo tunc manet voluntas omninò necessitata.

Ad argumentum respondetur, rationem quam loco citato adducit D. Thomas, esse sufficientem ad probandam libertatem voluntatis quoad exercitium, non verò esse adæquatam: Quia ad libertatem quoad exercitium sufficit, quòd judicium immissum à Deo sit indifferens, quamvis prædictum judicium sit necessarium in essendo, hoc est, quod non sit in nostra potestate habere illud, & non habere.

Ad primam confirmationem respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam, propter duplicem rationem. *Prima est:* quia voluntas in primo suo actu ita movetur specialiter à Deo, quòd non tollit, ut etiam moveat seipsam. *Secunda, & præcipua:* quia Deus ita movet specialiter volūtatem ad primum actum medio judicio practico & efficaci, quod pertinet ad actum secundum, quòd simul immittat judicium indifferens; & hoc est radix libertatis. Et per hoc patet ad *secundam*. Hæc leviter diximus, quia alibi fusius tractata sunt.

45 Arguitur *secundò:* Nam omnis actus liber debet reduci ad aliquem necessarium, sicut omne variabile & contingens ad aliquid firmum & stabile: ergo omnis actus liber quoad exercitium debet reduci, & supponere aliquem actum necessarium quoad exercitium: ergo voluntas in via manet necessitata quoad exercitium alicujus actus; sed nullus aptiòr potest excogitari, quàm amor beatitudinis in communi: ergo.

Et confirmatur: Nam omnis actus liber in Angelo reducitur ad amorem sui, & Dei Authoris naturalis, qui est necessarius quoad exercitium: ergo etiam in nobis omnis actus liber debet reduci in aliquem actum omninò necessarium.

Ad argumentum respondetur, quòd licèt omnis actus liber quoad specificationem debeat præsupponere aliquem actum necessarium quoad specificationem, ad quem debeat reduci, non tamen oportet, quòd omnis actus quomodocunque liber reducatur ad actum omninò necessarium: quia ad stabilitatem naturæ sufficit, quòd sit determinata ad unum quoad speciem actus. Et hac ratione omnes actus Angeli in linea supernaturali reducebantur ad amorem Dei finis supernaturalis, qui in primo instanti tantùm erat necessarius quoad specificationem. Quod si in ordine naturali omnes actus liberi Angeli reducuntur ad amorem sui, & Dei finis naturalis, qui est necessarius quoad exercitium, est quia concurrunt speciales rationes, quas addiximus tract. *de Angelis* disp. 3. dub. 1. à num. 4. quæ non habent locum in nobis viatoribus.

46 Arguitur *tertiò:* Nam ita se habet voluntas in ordine ad ultimum finem, sicut se habet intellectus in ordine ad prima principia: nam, ut docet Arist. 2. Phys. cap. 9. text. 89. & D. Thomas pluribus in locis, finis in practicis se habet, sicut principium in speculativis; sed intellectus est necessitatus quoad exercitium ad assensum principiorum, si semel apprehendantur termini: ergo etiam voluntas necessitatur quoad exercitium ad amandum ultimum finem apprehensum per intellectum. *Maximè:* quia potest intellectus proponere aliquod objectum, quin proponat in illo, aut in exercitio circa illud aliquam rationem *mali*.

Ad argumentum respondetur, esse notam disparitatem inter voluntatem, & intellectum: nam intellectus ex una parte non est ex se potentia libera; & ex alia parte universalissima principia sunt per se nota; unde si termini apprehendantur, ex necessitate intellectus assentitur illis. At voluntas ex se est potentia libera, & si objectum, quodcumque illud sit, proponatur cum aliqua indifferentia, tendit in illud cum proportionata indifferentia; nullum autem est objectum, in quo, sivè in exercitio erga illud, non appareat aliqua ratio *mali*; vel quod non possit proponi cum aliqua indifferentia. Unde paritas solùm tenet quoad alia. Ad additamentum satis constat ex dictis in limine dubii.

47 Arguitur *quartò:* Nam in pueris, & amentibus sunt aliqui actus intellectus, & voluntatis, qui sunt omninò necessarii; & tamen de aliquibus habent perfectam cognitionem: ergo etiam in nobis viatoribus possunt esse actus omninò necessarii, estò præcedat cognitio perfecta. Minor patet: quia discurrunt, discunt artes, & alia hujusmodi.

Ad hoc argumentum respondetur, concedendo majorem, propter D. Thomam, qui dormientibus (& par ratio est de amentibus, & pueris) concedit aliquos actus intellectus; & si hos concedit, concedere tenetur aliquos actus voluntatis. Cœterum prædicti actus voluntatis sunt omninò necessarii: quia actus intellectus, ex quibus procedunt, sunt imperfecti. Et propter eamdem rationem motus primo primi in nobis nulla gaudent libertate.

Fundamenta pro secunda sententia nobis opposita vacant difficultate. Videatur (si placet) Alvarez in hac 1. 2. disp. 27.

DISPUTATIO III.

De Involuntario.

1 POstquàm D. Thomas tribus primis articulis rationem *voluntarii* nobis exposuit, in quinque sequentibus agit de involuntario. Et meritò: nam contrariorum eadem est ratio; & natura unius contrarii magis notificari solet per suum oppositum. At quia voluntarium causatur ex duplici principio, videlicet ex appetitu operante, qui est principium intrinsecum, & ex cognitione dirigente; oportet, quòd involuntarium sit id, quod causatur ex oppositis principiis, scilicet vel quia operatio est à principio extrinseco, ut contingit in his, quæ ex violentia, & metu fiunt; aut quia tollitur, aut ligatur cognitio, ut fit per ignorantiam, & passionem. Et de his quatuor causis suo ordine agendum est à nobis cum D. Thoma in hac disp.

DUBIUM I.

An voluntas possit pati violentiam à Deo, vel ab alia causa?

PRima, & præcipua causa involuntarii est violentia, seu coactio, & propterea hæc disputatio ortum sumit à violento. Sed ante dubii resolutionem oportet, ad naturam *violenti* declarandam, nonnulla prænotare.

§. I.

Quædam notanda.

1 NOta *primò*, quòd hæc quatuor nomina *necessarium*, *violentum*, *coactum*, *involuntarium*, licèt videantur aliquando confundi, & pro eodem accipi, revera differunt secundùm diversas formalitates. Nam *necessarium* importat determinationem ad unum, excludendo facultatem ad oppositum; & hac ratione opponitur indifferenti ad utrumlibet. At quia comprehendit plures actus voluntarios simpliciter, ut disp. 1. dictum est, propterea distinguitur à violento, coacto, & involuntario tamquàm quid superius à suis inferioribus: nam omne violentum, coactum, & involuntarium est necessarium, sed non èconversò.

Violentum supra determinationem ad unum, quòd importat necessarium, addit quòd sit à principio extrinseco. *Coactum* idem sonat, ac *violentum*; sed propriè loquendo *coactum* solùm opponitur spontaneo, & voluntario, ideoque solùm invenitur in cognoscentibus, sed *violentum* etiam in rebus inanimatis, ut cùm lapis projicitur sursùm. *Involuntarium* distinguitur à coacto, & violento: quia extenditur ad plures actus, qui procedunt ex ignorantia, non sunt violenti. Sed, re benè perpensa, possunt comparari adinvicem tamquàm excedens, & excessum: nam juxta dicta *involuntarium* plùs importat in tota sua latitudine, quàm *violentum*; sed ex alia parte *violentum* videtur superexcedere *involuntarium*: quia involuntarium solùm dicitur de his, qui habent appetitum elicitum & *violentum* invenitur etiam in inanimatis.

2 Nota *secundò*, violentum rectè deffiniri à Theologis per hoc *quod est à principio extrinseco, passo non conferente*

vente vim: Quæ deffinitio desumitur ex Arist. 3. Ethic. cap. 1. eamque admittunt Damascenus, Nissenus, & D. Thomas. In qua deffinitione continentur duæ conditiones requisitæ ad rationem *violenti*: Prima est, quòd principium violentiæ sit extrinsecum: nam si est intrinsecum, est naturale. Secunda est, quòd subjectum, cui fit violentia, non solùm non conferat vim, hoc est, non influat suam virtutem, sed etiam positivè resistat, & repugnet. Et sic exponunt communiter Authores illas particulas deffinitionis *passo non conferente vim*; aliàs lux recepta in aere, & gratia in anima essent violentæ: quia proveniunt omnino à principio extrinseco, & subjectum nullam confert vim ad earum receptionem. Hinc manet explicata bonitas prædictæ deffinitionis: nam per illam particulam, *quod fit à principio* convenit cum voluntario. Sed per subsequens distinguitur ab illo.

3 Nota *tertiò*, ad hoc ut aliquid sit propriè violentum; sufficere, quod resistentia sit passiva; quòd tunc contingit quando aliquid fit contra ejus inclinationem naturalem. Ita expressè colligitur ex Div. Thoma in præsenti art. 4. ad 2. ubi ait, quod motus violentus *fit contrà inferiorem inclinationem passivi*; & quod alterationes, & corruptiones simplicium corporum sunt naturales, propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ, vel subjecti. Et probatur à fundamento contrario, quo utitur Vazquez docens oppositum modum dicendi: Nam materia prima, quæ est principium passivum, & est natura, ut tradunt Nostri Complutenses abbreviati in lib. Physic disp. 7. quæst. 2. Sed violentum est illud, quod est contra naturam: ergo ad rationem violenti sufficit, quòd natura habeat resistentiam passivam.

4 Nota *quartò*, quòd, cum violentum sit, quòd est contrà rei inclinationem, oportet distinguere in qualibet re duplicem inclinationem (ut cum majori distinctione procedamus) aliam universalem, per quam propendit in id, quod de ea Deus disponere vult, & aliam particularem, per quam propendit in bonum proprium & particulare; sicut quælibet res habet duplicem inclinationem; aliam, secundùm quam propendit secundùm *esse* particulare in proprium bonum; alteram secundùm quam propendit in bonum universi: ut aqua, præter inclinationem quam habet ratione gravitatis ad descendendum, habet aliam inclinationem fortiorem ad ascendendum propter bonum universi, ne detur vacuum. Titulus ergo quæstionis intelligendus est de voluntate secundùm utramque inclinationem.

5 Nota *quintò*, violentiam esse duplicem, aliam sufficientem, absolutam, & præcisam, quæ à D. Thoma in 2. dist. 25. art. 2. dicitur *compulsio*, quia totaliter cogit subjectum ad violenti receptionem: alteram insufficientem & conditionatam, quæ vocatur à D. Thoma *impulsio*, quia licèt impellat, & inclinet subjectum non tamen totaliter cogit. Et de prima agimus in præsenti. Ad quam tripliciter potest voluntas comparari, vel eliciendo proprium actum; vel in cessando ab omni actu, seu ab aliquo actu ipsa resistente; vel in actibus imperatis. Et de his omnibus procedit difficultas.

§. II.

Prima assertio.

6 Dicendum est, voluntatem non posse à Deo violentiam pati. Hæc conclusio colligitur ex Scriptura, negante creaturam aliquam posse resistere voluntati Dei: ut ex illo Esther 13. *Non est, qui possit resistere voluntati tuæ*; sed nequit dari violentum, nisi adsit resistentia ex parte passi: ergo voluntas non potest pati violentiam à Deo. Idem colligitur ex D. Augustino lib. 26. contra Faustum cap. 3. ubi ait: *Deus creator, & conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit: id enim erit cuicumque naturale, quòd ille fecerit, à quo est omnis numerus, & ordo naturæ*. Similia verba habet D. Thomas quæst. 1. *de Pot.* art. 3. ad 1.

Et probatur ratione deducta ex D. Thoma, tum loco citato, tum 3. Contra gent. cap. 100. Tum denique 1. part. quæst. 105. art. 6. ad 6. & reducitur ad hanc formam: Nam contra rationem violenti est, quod fit secundùm præcipuam inclinationem naturæ; sed quidquid Deus operatur in voluntate, & in qualibet creatura, est juxta præcipuam ejus inclinationem: ergo Deus nequit violentiam inferre voluntati, aut alteri creaturæ. Major patet: nam id, quod est juxta inclinationem præcipuam naturæ, quamvis sit contra ejus minùs principalem inclinationem, nequit dici violentum *simpliciter*; quia denominatio hæc debet desumi per ordinem ad superiorem, principalem, & fortiorem inclinationem, licèt possit dici violentum *secundum quid* per ordinem ad inclinationem minùs principalem. Et potest illustrari aliquibus exemplis: nam dum pes movetur sursùm in virtute potentiæ loco motivæ, hic motus absolutè est naturalis, & non violentus, quia est juxta ejus præcipuam inclinationem, secundùm quam ut pars hominis, obedit universali potentiæ totius; quamvis posit dici violentus *secundum quid*, in quantùm opponitur inclinationi minùs principali, quæ est in illo ratione gravitatis. Idem apparet in aqua dum ascendit sursum ad replendum vacuum; cujus motus est naturalis, quia est juxta potentiorem, & superiorem inclinationem, quam habet ut pars universi ad bonum illius; licèt sit violentus *secundum quid*, quia opponitur speciali & propriæ ejus inclinationi, quæ est in illa ratione gravitatis. Idemque constat in motu maris per fluxum, & refluxum, quo utitur D. Thomas locis suprà relatis.

Minor verò probatur: nam in qualibet re, præter propriam inclinationem qua tendit in bonum proprium & particulare, datur alia fortior & potentior ad obediendum Deo in omni eo, quod Deus vult in ea, & de ea facere: ergo quidquid Deus operatur in voluntate, & in qualibet creatura est juxta ejus præcipuam inclinationem. Antecedens probatur: nam in qualibet re, præter inclinationem, quam habet ad bonum proprium & particulare, adest alia tendens ad bonum totius vel universi, ut liquet ex exemplis proximè relatis, ex quibus hæc ultima est præcipua, utpotè fortior & potentior: ergo potiori titulo debet in qualibet re concedi, præter inclinationem ad bonum particulare, alia ad obediendum Deo ut authori universali naturæ, quæ sit fortior, potentior, & præcipua.

Respondet Vazquez, negando in creaturis universalem inclinationem ad bonum universi, & ad obediendum Deo. Eo quòd aqua (v.g.) magis propendit ad bonum proprium, quam ad alienum, juxta illud axioma. *Amicabilia ad alterum ex amicabilibus ad se*: & *Propter quod unumquodque tale &c.* Maximè: quia natura esset sibi contraria, si haberet inclinationes inter se oppositas, v. g. ad ascendendum, & descendendum. Unde ait duplicem illam inclinationem esse vulgarium Philosophorum figmentum.

Sed hæc evasio ex eo tantùm debet reiici, quia parvipendit doctrinam quasi vulgarium Philosophorum, quam D. Thomas, Scholasticorum Theologorum Princeps, toties agnovit, ut videri potest locis suprà relatis. Nec Scotus nobis contrarius ausus est in aqua illam duplicem inclinationem negare in 2. dist. 19. §. *Ad primum argumentum*, aliisque in locis.

Deinde rejicitur à ratione, desumpta ex D. Thoma 1. part. quæst. 60. art. 5. Nam quod est alterius, majorem habet inclinationem in id, cujus est, quàm in bonum proprium; sed quælibet creatura est pars universi, & aliquid Dei: ergo majorem inclinationem habet in bonum universi, & ad obediendum Deo, quàm ad bonum proprium, & particulare. Major probatur *primò* exemplo manus (quo utitur D. Thomas ibi) quæ seipsam naturaliter exponit ictui ad conservationem totius corporis. Secundò, exemplo virtuosi civis (cujus etiam meminit D. Thomas) qui se exponit mortis periculo pro tota Republica tuenda. Tertiò, exemplo Angeli, qui plus diligit Deum, quia est aliquid Dei, quàm seipsum; ad quam doctrinam inferendam præmittit duo exempla relata. Ergo quod est alterius, majorem inclinationem habet in id, cuius est, quàm in bonum proprium.

Neque ea, quibus prædicta evasio fulciebatur, aliquid favent. Non primum: quia bonum particulare partis est propter bonum totius, ad hocque ordinatur, & hac ratione pars non diligit bonum proprium nisi propter bonum totius, & *propter quod unumquodque tale, & illud magis*. ¶ *Nec secundum*: quia inclinatio ad bonum particulare subordinatur inclinationi ad bonum universi, & propterea nullam dicunt oppositionem inter se. Ex quibus potest subsumi nova, & urgens impugnatio adversus

adversus prædictam evasionem: Nam omnis creatura majorem inclinationem dicit ad finem, quàm ad media; sed bonum universi, & bonum divinum sunt finis bonorum particularium, ad quæ creaturæ secundùm peculiares earum naturas inclinantur: ergo.

8 Secundò potest responderi cum Montesino, Medina, & Scotistis, quòd Deus potest comparari ad creaturas, vel ut agens universale quatenus respicit bonum universi; vel ut agens particulare ob aliquem finem sibi specialem. Si consideretur primo modo, nulli creaturæ infert violentiam benè verò secundo modo; sicut infert quodlibet aliud agens particulare.

Sed contrà est: Nam Deus nihil operatur in creaturis, nisi ut supremus Dominus, & propter universalissimum finem, qui est extensio suæ bonitatis; sed omnis creatura majorem inclinationem dicit ad hunc finem, quàm ad bonum proprium & particulare: ergo in omni eo, quod Deus velit operari in creatura, nequit pati violentiam à Deo. Minor liquet ex proximè dictis, quia ipsa creatura, & quidquid in ea fit à Deo, ordinatur ad prædictum finem.

§. III.

Secunda assertio.

9 Dicendum est *secundò*, voluntatem non posse pati violentiam adhuc secundùm quid in eliciendis suis actibus. Hæc assertio communiter traditur à Theologis. Pro qua referuntur D. Thomas in præs. art. 4. Scotus in 2. dist. 37. §. *Contra istam opinionem.* lit. *F.* aliisque in locis, Vazquez, Lorca, quibus suffragantur N. Salmant. in præs. disp. 5. dub. 3. num. 30. ¶ Sed antequàm ratione, aut authoritate fulciatur, duo sunt supponenda. *Primum est*, nullam creaturam posse violentare nostram voluntatem: quia solus Deus propria virtute potest operari in creatura spirituali, ejusque potentiis, ut ostendimus tract. *de Angelis* disp. 2. à num. 27. dub. 3. per totum. *Secundum est*, Deum non inferre violentiam simpliciter ulli creaturæ qualitercunque illam moveat, ut constat ex dictis §. præcedenti. Et propterea assertio restringitur ad violentiam secundum quid.

Et probatur *primò* authoritate SS. PP. Nam Augustinus lib. 5. *de Civitate Dei*, cap. 10. ait: *Si aliquid fit voluntate, non fit necessitate, idest coactè.* Damasc. lib. 3. *de Fide* cap. 27. inquit: *Enim verò cùm voluntatem dicimus, non tam coactam, ac necessitate constrictam, sed liberam dicimus.* D. Anselmus lib. *de Lib. arbitrio* cap. 6. *Invitus nemo potest velle aliquid: quia non potest velle nolens velle.* Et tandem D. Thomas (relictis aliis Patribus) in præs. art. 4. & quæst. 22. *de Verit.* art. 8. inquit: *Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere.*

10 Deinde probatur ratione D. Thomæ in præs. Nam omnis actus voluntatis est essentialiter voluntarius: ergo nequit esse violentus. Patet consequentia: nam voluntarium, & violentum opponuntur, cùm essentialiter habeant conditiones contradictoriè oppositas. Antecedens probatur: nam omnis actus elicitus voluntatis procedit à principio intrinseco cum cognitione: ergo est voluntarius. Antecedens probatur: nam eo ipso, quòd sit actus voluntatis elicitus, nequit non procedere ab illa tanquàm à principio intrinseco, & vitali, sicut actus elicitus ab intellectu est ab illo tanquàm à principio intrinseco; hoc enim est per se notum: deinde in hoc distinguitur appetitus elicitus ab innato, quòd ille est cum cognitione, & iste sine illa: ergo omnis actus elicitus voluntatis procedit à principio intrinseco cum cognitione.

Et confirmatur *primò*: Nam omnis actus elicitus voluntatis est inclinatio actualis illius; sed actus violentus est contra inclinationem ejus, cui est violentus: ergo voluntas nequit violentiam pati in suis actibus elicitis. Major probatur: nam si voluntas exerceretur per volitionem objecti, planè constat, quòd ipsa volitio est inclinatio actualis illius: si exerceretur per nolitionem, ipsa nolitio est quoddam pondus voluntatis ad refutandum; & non est minùs est inclinatio actualis voluntatis actus, quo refugit malum, quàm actus, quo prosequitur bonum: ergo omnis actus voluntatis est inclinatio actualis illius.

Et confirmatur *secundò*, & simul expenditur authoritas suprà adducta D. Anselmi: Nam si actus voluntatis elicitus esset violentus, sequeretur, quòd voluntas nolens vellet: nam eo ipso, quod esset violentus, esset ab extrinseco, & cum resistentia voluntatis, proindeque voluntas esset nolens; & eo ipso, quod sit volitio, esset volens; hoc autem contradictionem involvit: ergo voluntas nequit violentiâ pati in suis actibus elicitis.

11 Respondebis, ex nostra ratione, & confirmationibus sequi appetitum sensitivum, & quamlibet aliam potentiam, maximè vitalem, non posse pati violentiam in suis actibus elicitis; cujus oppositum docet D. Thomas in præs. dum asserit, posse dari violentiam in actibus imperatis à voluntate.

Pro refutatione hujus evasionis: Nota, quòd tripliciter loqui possumus de actibus aliarum potentiarum, quæ possunt imperari à voluntate: nam vel possumus loqui de illis respectivè ad potentias, à quibus eliciuntur; vel de illis ut imperatis à voluntate; vel denique de illis absolutè sumptis, & comparativè ad voluntatem absolutè acceptam. Si sermo sit in primo sensu, fatemur, non posse dici *violentos*. Et hoc persuadet ratio facta: nam omnis actus vitalis petit esse ab intrinseco, & juxta inclinationem ipsius potentiæ, à qua elicitur: omnis enim intellectio est juxta inclinationem intellectus, ab eoque tanquam à principio intrinseco; idemque dicendum est de sensatione, & actu potentiæ vegetativæ; sed de ratione violenti est, quòd procedat à principio extrinseco: ergo in actibus elicitis à quacumque potentia vitali nequit cadere ulla violentia, quæ sit talis in ordine ad illam. Pariter si sermo sit de actibus imperatis in secundo sensu, idest de illis reduplicativè ut *imperatis*, non possunt esse violenti: quia de illis est eadem ratio, ac de elicitis, cùm actus imperatus ut *imperatus* sit etiam inclinatio actualis voluntatis. Neque in his duobus sensibus loquitur D. Thomas, dum asserit, actus imperatos posse esse violentos, sed de illis, prout eliciuntur à propriis potentiis renitente, & resistente voluntate, prout infrà magis explicabitur.

§. IV.

Tertia, & quarta assertio.

12 Dicendum est *tertiò*, voluntatem posse pati violentiam *secundùm quid* in cessatione à suis actibus elicitis. Hanc assertionem tenent Vasquez, Lorca, Montesinos, Cornejo, & alii quos citant, & sequuntur N. Salmant. in præs. disp. 5. à num. 35. ¶ In ea tamen supponimus, voluntatem non posse pati violentiam simpliciter in cessatione à suis actibus elicitis: quia hoc nequit aliter fieri, nisi per subtractionem concursus divini, cùm solus Deus influere possit physicè intra voluntatem; sed voluntas non potest absolutè & simpliciter violentari à Deo, propter intrinsecam dependentiam quam habet à Deo in operando, & quia præcipua ejus inclinatio est ad obediendum Deo, ut §. 2. probatum est: ergo voluntas non potest pati violentiam simpliciter in cessatione à suis actibus elicitis. Et ad hunc præcisè sensum possunt trahi aliqui Authores, qui oppositæ sententiæ videntur favere, uti sunt Joannes à Sancto Thoma disput. 4. à num. 32. Gonet disp. 1. art. 4. §. 3. Unde assertio nostra tantùm procedit de violentia secundum quid.

13 Et probatur ratione: Nam tunc voluntas dicitur violentari tantùm secundum quid, quando impeditur à propria inclinatione particulari; sed voluntas creata potest à Deo impediri à propria & particulari inclinatione, quam habet ad aliquem actum in particulari, vel ad suum actum vagè, proposito debitè objecto: ergo voluntas potest pati violentiam secundum quid in cessatione à suis actibus elicitis. Major constat: nam id est violentum, quod est contra inclinationem rei: & si est contra præcipuam & generalem ejus inclinationem, erit violentum simpliciter, si verò est contra ejus particularem, & minùs præcipuam inclinationem, erit violentum secundum quid, ut liquet in ascensu aquæ ad replendum vacuum, qui dicitur violentus *secundum quid*, quia est contra ejus inclinationem particularem; est verò naturalis simpliciter, quia est juxta ejus generalem, & superiorem inclinationem ad bonum universi.

Minor vero probatur: Nam voluntas creata, debitè proposito sibi objecto, habet inclinationem ad operandum:

dum: item voluntas beati, supposita visione beatifica, habet inclinationem ad amorem Dei; idemque dicendum est de voluntate Angeli ad amorem sui, supposita cognitione sui ipsius; sed Deus potest cum his circumstantiis privare voluntatem omni actu, & etiam actibus particularibus recensitis, saltem per subtractionem concursus: *ergo* voluntas potest à Deo impediri à propria, & particulari inclinatione, quam habet ad aliquem actum vagè, vel ad aliquem actum determinatum.

Et confirmatur hæc ratio: Nam multoties voluntas, sicut alia quævis causa, dicit inclinationem ad concursum Dei, eo quòd ex se est determinata ad aliquam operationem determinatam; sed Deus potest privare tunc illam suo concursu: ergo contra inclinationem ejus particularem ageret Deus subtrahendo suum concursum, & consequenter fiet illi violentia.

14 Respondebis cum Joanne à Sancto Thoma, & Gonet, quod voluntas non inclinatur ad operandum, nisi stante motione, & influxu Dei, cùm non inclinetur ad operandum, nisi ut causa secunda, & subordinata Deo. Unde remoto influxu Dei naturaliter cessat ab operatione: Sicut cœlum cessat naturaliter à motu cessante motione Angeli moventis.

Hæc solutio nequit sustineri, si intendat negare violentiam *secundum quid* nuper explicatam: Nam pro priori ad influxum Dei per motionem efficacem, de qua solùm potest loqui prædicta evasio, voluntas beati instructa visione beata habet inclinationem ad amorem Dei, & ad influxum ipsius Dei; aliàs nulla potentia, quantumvis determinata, pro priori ad influxum Dei haberet inclinationem ad actum secundum, nec ad influxum ipsius Dei, & sic ignis, passo debitè approximato, non diceret inclinationem ad calefaciendum, & comburendum: ergo contra hanc inclinationem particularem ageret Deus, si negaret suum concursum ad prædictos actus.

15 Dicendum est *quartò*, voluntatem posse pati violentiam in ordine ad recipiendam aliquam formam. Et probatur breviter: nam tunc voluntas patitur violentiam in recipiendo aliquam formam, quando resistit appetitu elicito tali receptioni; sed potest Deus infundere voluntati, aut alteri potentiæ, ipsa voluntate resistente actu elicito, aliquam formam; quia hoc ex nullo capite repugnat: ergo voluntas potest pati violentiam in ordine ad recipiendam aliquam formam.

Nota tamen, nullam violentiam fieri tunc contra appetitum innatum ipsius voluntatis: quia omnis habitus, qui à Deo potest infundi voluntati, est perfectio illius, & in ordine ad suum objectum specificativum; sed voluntas nullam resistentiam innatam dicit ad receptionem prædictæ perfectionis: ergo talis forma non est violenta in ordine ad appetitum innatum.

§. V.

Ultima, & quinta assertio.

16 Dicendum est *ultimò*, voluntatem posse pati violentiam in ordine ad actus imperatos, ab aliis tamen potentiis elicitos; secus verò in ordine ad actus imperatos, & simul à seipsa elicitos. Assertio hæc quoad secundam partem satis constat ex dictis in secunda, & tertia assertione: quia, cùm hi actus eliciantur à voluntate, verè & propriè computandi sunt inter actus ab ea elicitos: ergo idem judicium ferendum est de illis, ac de actibus unicè elicitis, & nullo modo imperatis, tàm quoad elicientiam eorum, quàm in cessatione illorum. Unde quia electio mediorum est actus propriè elicitus à voluntate, & consequenter inclinatio actualis illius procedens à principio intrinseco, quamvis imperetur ab intentione finis, nequit esse violentus voluntati.

Quoad primam partem quæ traditur expressè à D. Thoma in præs. art. 4 probatur ratione, & experientia: Nam tunc dicitur voluntas pati violentiam in suis actibus imperatis, quando hi fiunt, vel suspenduntur contra naturalem ejus inclinationem; sed experientia constat, quòd actus alicujus potentiæ subditæ imperio voluntatis fiunt, aut suspenduntur contra naturalem ejus inclinationem, ut cùm oculi alicujus nolentis efficaciter videre, vi aperiuntur, aut volentis efficaciter videre, vi clauduntur: ergo potest pati violentiam in actibus imperatis, elicitis tamen ab alia potentia. Unde quamvis D. Thomas in præs. tantùm ponat exemplum in actibus à membris exterioribus elicitis, quæst. 22. *de Verit.* artic. 5. ad 3. extendit ad intellectum, & 2. 2. quæst. 175. art. 1. ad 2. extendit ad appetitum sensitivum.

17 Nota tamen pro intelligentia adæquata assertionis, duplex esse genus potentiarum in homine: aliæ enim sunt, quæ non subduntur imperio voluntatis, ut potentia nutritiva, & augmentativa, & aliæ similes. Aliæ sunt, quæ subdi possunt imperio illius, ut intellectus, appetitus sensitivus, & loco motiva. Inter quas hoc est discrimen, quòd actus illarum potentiarum, quæ non sunt subditæ voluntati, non possunt dici *violenti*, nec in ordine ad ipsas potentias, à quibus eliciuntur, nec per ordinem ad voluntatem. Ratio primi satis constat ex dictis num. 11. nam prædicti actus procedunt ab intrinseco ab ipsis potentiis, & juxta inclinationem earum: nequeunt ergo esse violenti in ordine ad potentias elicitivas eorum, quia violentum habet oppositas conditiones. Ratio secundi est: quia non est in eis inclinatio ad obediendum voluntati, neque voluntas habet ullum imperium supra eas: ergo non possunt dici *violenti* per ordinem ad voluntatem, quamvis velit eis carere. Ideoque non fit ei violentia sumpto cibo nutriri, quamvis id non vellet. Immò nec supposito: quia supposito non fit violentia, nisi in quantùm est contra inclinationem particularem harum potentiarum, vel contra inclinationem universalem totius suppositi, qualis est voluntas: si ergo prædicti actus non sunt violenti per ordinem ad suas potentias elicitivas, nec per ordinem ad voluntatem, non est unde dicantur violenti supposito. Possunt tamen esse *violenti* præsuppositivè respectu voluntatis, in quantùm quis cogitur manducare, ex quo sequitur nutritio, contra ejus imperium. Item prædictæ potentiæ possunt pati violentiam quantùm ad cessationem à suis actibus, modo præscripto in tertia assertione, quia quantùm ad hoc eadem ratio est de illis, ac de voluntate.

18 Cæterum actus illarum potentiarum, quæ natæ sunt obedire voluntati, possunt esse violenti; & tunc sunt violenti primo voluntati, secundò supposito operanti; tertio ipsis potentiis elicientibus. Sunt in primis violenti voluntati: quia fiunt contra ejus inclinationem, & imperium efficax. Deinde sunt violenti supposito operanti: quia voluntas est inclinatio præcipua & generalis totius suppositi habentis per eam dominium in cæteras: ergo si prædicti actus sunt contra inclinationem voluntatis, & illi violenti, etiam debent esse violenti tali supposito. Tandem sunt violenti ipsis potentiis elicientibus: quia in eis est duplex inclinatio, una specialis in ordine ad bonum proprium, & particulare, hoc est ad proprium actum; alia universalis in ordine ad obediendum voluntati propter bonum totius suppositi: sicut proportione servata, in omni creatura est duplex inclinatio, una specialis ad proprium bonum; alia universalis ad bonum universi, & ad obediendum Deo in omni eo, quod Deus voluerit: & sicut in creatura hæc posterior inclinatio est præcipua, utpotè fortior & potentior, pariter inclinatio harum potentiarum ad obediendum voluntati est præcipua: ergo sicut in creatura id est violentum illi absolutè, & simpliciter, quod est contra illam universalem inclinationem; pariformiter id erit violentum simpliciter potentiis istis, quæ natæ sunt obedire voluntati, quod est contra ejus generalem inclinationem ad obediendum illi. Unde prædicti actus, quando sunt contra inclinationem voluntatis, possunt dici naturales, aut voluntarii *secundum quid*: quia sunt juxta inclinationem specialem suarum potentiarum; sed dicendi sunt violenti simpliciter, quia sunt contra earum præcipuam inclinationem.

§. VI.

Argumenta contra primam assertionem.

19 Contra præfatas assertiones plures possunt referri sententiæ. Nam contra primam absolutè asserunt Vazquez in præs. disp. 25. cap. 4. Salas disp. 2. sect. 5. Valentia disp. 2. quæst. 1. punct. 3. & alii ex Societate, voluntatem, & quamlibet aliam creaturam pati violentiam simpliciter, dum moventur à Deo contra proprias inclinationes. Quem modum

dum dicendi Medina super hunc art. 4. Montes. disp. 10. quæst. 2. temperant dicentes pati violentiam, dum movetur à Deo, ut ab agente particulari, secùs verò si operetur in eis, ut agens universale. Pro qua sententia:

Arguitur *primò*: Nam Deus operatur multoties contra naturas rerum, ut docet D. Thomas quæst. *6. de Pot.* art. 1. ad 1. & *de Verit.* quæst. 13. art. 1. sed id est violentum, quod est contra naturam rei: ergo voluntas, & quælibet alia res possunt à Deo pati violentiam simpliciter. ¶ Confirmatur *primò*: Deus producit cum causis secundis plures effectus, qui sunt simpliciter violenti rebus; sed Deus potest se solo producere tales effectus: ergo potest causare violentiam simpliciter in rebus. ¶ Confirmatur *secundò*: Quia Deus multa operatur resistente passo, ut quando divisit mare rubrum ad transitum populi Israel, & fecit aquas sursum stare, renitente earum inclinatione ad descendendum: ergo tales effectus sunt violenti.

Ad argumentum respondetur cum D. Thoma loco in argument. citato *de Pot.* ubi nostram sententiam probat, & seipsum explicat his verbis: *Sicut per virtutem cœli potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen hoc est contra naturam simpliciter, quia hoc est secundùm naturam universalem; ita in virtute Dei potest aliquid fieri contra naturam universalem, quæ est ex virtute cœli; non tamen erit contra naturam simpliciter, quia erit secundùm naturam universalissimam, quæ consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas.* Unde ineptè adducitur D. Thomas pro opposita sententia.

Ad primam confirmationem: Respondetur, quòd effectus, quem Deus producit unà cum causa secunda, non dicitur *violentus* respectivè ad Deum, sed præcisè per ordinem ad causam particularem. *Maximè*: quia licet prædictus effectus adhuc esset violentus respectivè ad Deum, quando operatur cum causis secundis, secus verò quando se solo produceret talem effectum. Et ratio discriminis est: quia concursus Dei, dum operatur cum causis secundis, modificatur in illis; ideoque non exercet omninò absolutè suum supremum dominium supra creaturas. Cæterùm, dum se solo producit hujusmodi effectum, explicat magis suum supremum dominium in creaturis, ideoque non fit eis violentia, quamvis talis effectus sit contra inclinationem particularem naturæ. ¶ Ad *secundam* respondetur, quod Deus non producit illos effectus resistente passo secundùm præcipuam suam inclinationem, quamvis resistat secundùm inclinationem particularem.

20 Sed dices: In aqua non est inclinatio ad descendendum, & ascendendum secundùm diversas inclinationes ad bonum proprium, & ad bonum universi: ergo nec in creatura est illa duplex inclinatio inter se opposita ad bonum proprium, & ad id, quod velit Deus in ea facere. Antecedens probatur: Tum quia prædictæ inclinationes sunt inter se oppositæ; sed non sunt concedendæ inclinationes oppositæ in eadem re: ergo. Tum etiam: nam si in aqua esset inclinatio ad ascendendum ne detur vacuum, non gravitaret, nec niteret deorsum; sed hoc est falsum, & contra experientiam: siquidem dum ascendit aqua per fistulam respiratione illam attrahente, quo plus aqua ascendit, eò magis fistula gravat manum: ergo. Tum denique: nam si in aqua esset inclinatio ad ascendendum ad vitandum vacuum, daretur in ea aliqua virtus activa concurrens ad talem motum; sed hoc est inauditum: ergo.

Ad hoc respondetur negando antecedens. Ad primam ejus probationem satis constat ex dictis num. 7. Nam inclinatio, quam habet aqua ad descendendum quodammodo subordinatur alteri inclinationi ad bonum universi, sicut inclinatio partis ad bonum proprium particulare subordinatur ad bonum totius. Ad *secundam* respondetur, negando sequelam majoris: Quia, adhuc dum ascendit ad replendum vacuum, conservat suam specialem inclinationem ad descendendum, & per eam resistit motui sursum; sed quia inclinatio ad replendum vacuum est potentior, & prædominans, devincit illam. Et hinc oritur, quòd hujusmodi motus est naturalis, & violentus; naturalis simpliciter, quia est juxta ejus præcipuam inclinationem; & violentus secundum quid, quia est contra ejus peculiarem, & minùs principalem inclinationem. Ad *tertiam* respondetur, quòd, ut motus sit naturalis, non requiritur semper in subjecto virtus activa, adhuc per modum emanationis, sed sufficit potentia passiva; ut liquet in materia prima.

21 Arguitur *secundò*. Nam alligatio dæmonum ad ignem est illis violenta; & tamen causatur à Deo immediatè: ergo voluntas potest à Deo pati violentiam. Major probatur *primò*: quia illa alligatio habet rationem *pœnæ*; sed de ratione *pœnæ* est, quòd sit contra voluntatem: ergo est violenta. *Secundò*: Quia dæmones omninò inviti detinentur in prædicto loco, renitentes quantùm possunt: ergo. *Tertiò*: Quia resistunt illi alligationi per affectum peccaminosum nullo modo subjectum Deo, nec inclinationi quæ est in omnibus rebus ad obediendum Deo: ergo est simpliciter violenta ratione prædicti affectus.

Ad hoc argumentum respondetur, juxta dicta ad primam confirmationem primi argumenti, quòd prædicta alligatio non fit à Deo se solo, sed mediante igne, tanquam instrumento; & hac ratione, sicut est violenta, prout causatur ab igne, ut ab agente particulari; etiam est violenta, prout causatur à Deo, quia ejus concursus modificatur in igne, & non explicat suum supremum dominium, ac si se solo faceret illam alligationem. *Vel dic*, quòd est violenta prout causatur à causa particulari, secus verò prout causatur à Deo: quia etiam in dæmonibus adest illa inclinatio universalis, quæ inest omnibus rebus ad obediendum Deo. ¶ Ad *primam* probationem respondetur, quòd ad rationem *pœnæ* sufficit, quòd sit contra inclinationem particularem eorum voluntatis; ex quo tantùm potest deduci, quòd est violentia secundum quid. Per quod patet ad *secundam*. Ad *tertiam* respondetur, ex ea tantùm sequi, quòd illa alligatio sit violenta, quatenus ei resistit appetitus elicitus, & appetitus innatus particularis. Sed utrique prædominatur appetitus innatus ad obediendum Deo. Et quia prædicta alligatio est juxta hujus inclinationem, nequit dici violenta *simpliciter*, quamvis sit violenta secundum quid, prout resistunt ei priores inclinationes.

§. VII.

Argumenta contra secundam assertionem.

22 CONTRA secundam assertionem sentit Angestus in suis Moralibus cap. 3. cui aliquomodo suffragatur Felix in suo tract. *de Actibus human.* cap. 3. num. 5. ubi ait, quòd voluntas pateretur violentiam, si quando vult cessare à suo actu elicito, Deus negaret ei suspensionem sui concursus, sine qua non potest cessare. Pro qua sententia arguitur *primò*: Nam voluntas potest necessitari à Deo in ordine ad aliquod objectum, quod ex se petit amari liberè: ergo etiam potest pati violentiam in suis actibus elicitis. Antecedens à nemine negatur: quia Deus potest impedire indifferentiam judicii, & loco ejus immittere judicium determinatum. Consequentia verò probatur: Tum à paritate: nam si potest necessitari à Deo tanquàm à principio extrinseco in actibus elicitis, non est, cur non possit ab eo violentari. Tum etiam: nam voluntas est inclinata ad amandum liberè, immò potest resistere, & conari ad oppositum ejus, ad quod Deus inclinat voluntatem: ergo nihil deest, ut prædictus actus sit violentus.

Respondetur concedendo antecedens; & negando consequentiam. Et ad primam probationem est dicendum, esse notabile discrimen inter actum necessarium, & violentum: nam ad actum necessarium sufficit, quòd eliciatur à voluntate sine indifferentia judicii; sed ad actum violentum requiritur, quòd actus sit à principio extrinseco. Primum non repugnat actui voluntatis, ut optimè supponit argumentum: At secundum ei repugnat: quia omnis actus voluntatis petit essentialiter procedere ab ea, & est inclinatio actualis illius, ideoque nequit esse violentus. Ad secundam probationem: Respondetur, quòd cum voluntas sit appetitus elicitus sequens apprehensionem, ex se non est magis inclinata ad amandum objectum libere, quàm necessariò, sed ex se est tantùm inclinatio in actu primo ad sequendum ductum intellectus. Quo circa si voluntas elicit suum actum, secundum modum quo objectum splendet in apprehensione, reverà talis actus non est contra, sed juxta ejus inclinationem.

23 Arguitur *secundò*: Nam potest Deus voluntatem in-

inclinatam per actum efficacem ad odium Petri, per motionem efficacem inclinare ad amorem illius; sed tunc casus amor Petri esset violentus, quia resisteret ei per primum actum: ergo.

Et confirmatur: Nam Deus potest determinare voluntatem ad odio habendum proprium *esse*; sed tale odium est violentum, quia est contra naturalem inclinationem ad amandum se: ergo.

Ad argumentum respondetur, quòd de illo casu tripliciter loqui possumus. Vel ita, quòd voluntas simul eliciat illum duplicem actum; vel ita, quòd successivè illos eliciat; vel ita, quòd unum eliciat, & alterum tantùm recipiat. Si sermo sit de illis in primo sensu, casus est impossibilis: quia repugnat, quod idem objectum sub eodem motivo, & sub eadem ratione simul ametur, & odio habeatur. Et licèt contraria per potentiam Dei absolutam possint coexistere, secùs vero, ea quæ important oppositionem contradictoriam, ut mille exemplis confirmari potest: & ita se habent amor, & odium ejusdem objecti sub eodem motivo, quia unum infert negationem alterius, non minùs propriè, ac motus sursum infert negationem motus deorsum. Sed dato, quòd prædicti actus possent simul elici à voluntate, nullus esset violentus: quia uterque est ab intrinseco inclinatio actualis voluntatis.

Si sermo sit de illis in secundo sensu; nulla fit violentia, sed tantum mutatio de uno actu in alium; quod quotidie fieri videmus absque ulla violentia. Pro quo videndus est D. Thomas quæst. 22. *de Verit.* art. 8.

Si sermo sit de illis in tertio sensu, casus est impossibilis: quia repugnat, actus vitales à solo Deo infundi; quidquid dicant Scotistæ. Sed dato per impossibile, quòd prædictus actus posset infundi à Deo solo; adhuc actus elicitus à voluntate (de quo solùm debet procedere argumentum, quia quæstio tantùm procedit de actibus à voluntate elicitis) non esset violentus ex duplici capite: primò propter rationem proximè traditam, videlicet quia procedit ab intrinseco per modum inclinationis actualis. Secundo, quia, ut optimè notat Joannes à Sancto Thoma in præf. num. 25. ille actus non reciperetur in voluntate sub denominatione *amoris*, aut *odii*: quia sub hac denominatione petit procedere à voluntate, sed tantùm reciperetur in ea per modum cujusdam qualitatis, eo modo quo gratia reciperetur in lapide, aut visio. Hoc autem modo actus receptus nullam dicit contrarietatem cum altero actu, nec illi resistit, ut ex se liquet; & his de causis nullus est violentus, maximè elicitus ab ipsa voluntate.

Ad confirmationem respondetur, quòd voluntas non potest odio habere proprium *esse* absolutè consideratum, juxta dicta disput. præced. num. 40. & alibi, licèt possit odio habere proprium *esse* ut affectum aliqua miseria. Sed tunc odium non est violentum: quia procedit ab intrinseco, & quia procedit ex amore sui: nā propterea odio habet illud, ut affectum miseria, quia absolutè amat se; ut perspicienti constabit. Neque est ulla implicatio, quòd idem objectum secundùm diversas rationes simul possit odio haberi, & amari; sicut Deus simul habet odio Petrum ut *peccatorem*, & amat illum ut *hominem*.

Adversus tertiam conclusionem videtur sentire Joannes à Sancto Thoma, & Gonet locis relatis num. 12. cujus unicum fundamentum manet præoccupatum ex dictis num. 14.

Adversus quartam, & quintam nulla extat opposita sententia, neque adest aliquod argumentum, quod ex dictis pro aliis non possit facilè enodari.

DUBIUM II.

An, & quomodò ex metu facta sint mixta ex voluntario, & involuntario?

24 SEcunda causa involuntarii est metus; & de hoc agimus cum Div. Thoma in præf. art. 6. Metus autem potest deffiniri ex Div. Thoma infrà quæst. 41. per hoc quòd est *passio, qua refugimus malum futurum cui resisti non potest*. Per quam deffinitionem metus distinguitur à tristitia: quia hæc est de malo præsenti. Dividitur tamen in metum cadentem in constantem virum, & in metum cadentem in virum inconstantem. Primus dicitur, quem prudentes cum recta ratione habent. Pro quo quinque conditiones assignantur. Prima est, quòd timeatur grave malum. Secunda, quod causa inductiva mali gravis graviter inducat ad tale malum. Tertia, quòd minitans sit potens minas exequtioni mandare. Quarta, quod sit solitus ita exequi. Quinta, & ultima, quod malum prædictum à timente non possit facilè evitari. Malum autem grave illud censetur, quod personam propriam, vel honorem, vel fortunas notabiliter lædit: ut in persona mors propria, verbera, carcer, servitus, exilium, aut fames læsiva salutis: & in honore, gravis infamia, ut jactura pudoris, aut quidquid turpe apud probos reputatur. In fortuna, ut proscriptio, aut confiscatio bonorum, aut talis diminutio, quod non posit sine illis decenter in suo statu sustentari. Hæc enim mala censentur ita gravia, ut etiam à cordatis, fortibus, & virtuosis viris prudenter timeantur, & eorum metus dicitur cadens in constantem virum. Metus autem viri inconstantis erit, cui aliqua ex prædictis conditionibus defuerit.

25 Sciendum tamen *primò*, aliud esse operari *cum metu*, & aliud operari *ex metu*. Nam tunc aliquis operatur *cum metu*, quando metus ad id non compellit, sed se habet concomitanter præcisè; cujus signum est, quòd sic operans vincit ipsum metum, & timorem: ut liquet in Martyribus, qui cum metu, & timore accedebant ad tormenta, sed vincebant metum tormentorum, & patiebantur non ex metu, sed ex amore, & obedientia Dei. Idem apparet in spe quæ solet habere metum adjunctum; & tamen non operatur ex metu, sed potius vincit metum; aliàs si vinceretur à metu, non operaretur, et non raro contingit. Tunc autem aliquis operatur *ex metu*, quando metus vincit illum compellens ad operandum id quod non vellet; & tunc metus est causa operationis. Ponamus exemplum in eo, qui tempore tempestatis projicit merces in mare ob vitandum majus malum, scilicet mortem in propria persona; procul dubio metus hujus majoris mali est causa, & compellit ad eligendum minùs malum, hoc est projectionem mercium. Et de hoc secundo metu procedit difficultas, ut titulus illius præfert.

26 Sciendum est *secundò*, metum aliter concurrere ad operationem, ac violentiam. Siquidem violentia, seu causa inducens violentum concurrit in genere causæ efficientis, in quantùm effectivè impedit actus imperatos à voluntate, vel applicationem illius; ideoque procedunt prædicti actus omninò ab extrinseco respectu voluntatis. At metus inducit voluntatem ad eliciendum consensum, quem aliàs nollet; & propterea est ab intrinseco: neque inductio hæc fit in genere causæ efficientis, sed præcisè per modum proponentis objectum terribile, quod objectivè movet ad prædictum consensum; & hac ratione metus gravis se tenet ex parte objecti magis quàm ex parte efficientis.

27 Sciendum est *tertiò*, quòd in projectione mercium (v.g.) ex metu causata triplex actus voluntatis intervenit. Primus est simplex amor conservandi merces. Secundus est amor efficax conservandi vitam. Tertius est electio efficax projiciendi merces ad conservandam vitam, idest electio minoris mali ad vitandum majus malum; quod medium eligitur, non quia in seipso placeat, sed præcisè ob conducentiam aliquam ad vitandum malum fortius, quod non eligeretur, si ille finis cessaret. Ideoque primus actus durat adhuc dum ponitur tertius actus, scilicet electio projiciendi merces: quia nullam dicunt inter se oppositionem, eò quòd non tendunt ad idem objectum secundùm eandem rationem formalem, ut infrà explicabitur. In cujus signum videmus, quòd, qui ex metu operatur, remissè procedit, si fortè sit aliqua spes, ad hoc ut cesset causa metus. His itaque præmissis.

§. I.

Duplex assertio.

28 DIcendum est *primò*, ea, quæ ex metu fiunt, esse mixta ex voluntario, & involuntario. Ita D. Thomas in præf. artic. 6. (ubi refert pro hac asser-

sertione Philosophum, & Gregorium Nissenum) & communiter Theologi. Et probatur ratione: nam id, quod partim est contra inclinationem voluntatis, & partim juxta illam, est mixtum ex voluntario, & involuntario; sed ea, quę ex metu fiunt, partim sunt juxta inclinationem voluntatis, & partim contra illam: ergo sunt mixta ex voluntario, & involuntario. Minor probatur: nam projectio mercium (v. g.) est contra illam primam voluntatem, & amorem relatum num. præcedenti, est etiam juxta voluntatem seu amorem efficacem conservandi vitam, ad quam conservandam assumitur ut medium: ergo partim est juxta inclinationem voluntatis, & partim contra illam.

Pro recta tamen intelligentia hujus assertionis: Nota *primò*, dum dicimus, operationem causatam ex metu esse mixtam ex voluntario, & involuntario, non accipiendum esse, quasi resultet una entitas operationis ex pluribus actibus, sicut miscentur liquores; hæc enim esset nimis crassa immaginatio. Sensus ergo est, quod adsunt ibi duo motiva, aliud retardans, & repugnans projectioni mercium; aliud inclinans ad projectionem illarum, scilicet evasio periculi, seu conservatio vitæ. Et ex concursu istorum motivorum actio illa evadit mixta ex voluntario, & involuntario. Per quod magis confirmatur assertio nostra, ut ex se liquet.

Nota *secundò*, quòd objectum, quod per metum eligitur, vel est bonum, vel est malum. Et si est malum, vel terminat fugam, vel terminat prosequtionem, quatenus conducit ad vitandum majus malum. Si secundùm se est bonum, & aliàs conducit ad effugiendum aliquod imminens malum; tunc non est necesse, quod habeat rationem aliquam involuntarii. Et observatio divinæ legis ex metu gehennæ se habet hujusmodi, quæ ita potest apprehendi, ut non apprehendatur aliqua ratio mali. Similiter si terminat fugam, ut cum quis fugit taurum, aut aliud malum; tunc motus est omnino voluntarius: quia non est contra aliquam inclinationem voluntatis, quamvis ibi admisceatur metus, qui non est tota ratio fugiendi, sed malum quod apprehenditur. Unde conclusio nostra solùm habet locum, dum objectum est malum secundùm se, solumque ad vitandum majus malum eligitur.

29 Dicendum est *secundò*, ea, quæ per metum aguntur, esse simpliciter voluntaria; involuntaria autem solùm secundùm quid. Ita D. Thomas cum Philosopho, & Gregorio Nisseno, & communiter Theologi. Et probatur ratione D. Thomæ: Nam unumquodque simpliciter esse dicitur, secundùm quod est in actu; & secundùm quod est in potentia, aut apprehensione tantùm secundùm quid; sed ea, quæ fiunt ex metu, sunt in actu, prout sunt voluntaria, & solùm sunt in potentia, seu in apprehensione, prout sunt involuntaria: ergo sunt voluntaria simpliciter, & involuntaria secundùm quid. Minor probatur: nam sunt voluntaria, & procedunt à voluntate secundùm omnes circumstantias hic & nunc occurrentes: quia projectio mercium (v. g.) hic & nunc eligitur, & exequtioni mandatur ex imperio efficaci voluntatis, involuntaria verò sunt prout apprehenduntur disconvenientia secundùm se præcisè, seu secundùm aliquam rationem communem; constat autem, quod primo modo sunt in actu, & posteriori modo tantùm in potentia, vel in apprehensione: ergo sunt in actu prout sunt voluntaria, & solùm sunt in potentia, seu in apprehensione, prout sunt involnntaria.

Et confirmatur: Nam id, quod est juxta inclinationem efficacem, & contra inclinationem inefficacem est voluntarium simpliciter, & involuntarium secundùm quid; sed ea, quæ fiunt ex metu, sunt juxta inclinationem efficacem, & contra inclinationem inefficacem: ergo sunt voluntaria simpliciter, & involuntaria secundùm quid. Major constat: nam inclinatio efficax est principalior & prævalens, & inefficax in comparatione alterius est minùs principalis, & secundùm quid, & efficaci cedens. Minor verò probatur: nam projectio mercium (v. g.) est volita efficaciter, & nolita tantùm inefficaciter: ergo est juxta inclinationem efficacem, & contra inclinationem inefficacem.

§. II.

Argumenta contra utramque assertionem.

30 Contra nostras assertiones nulla militat opposita sententia. Sunt tamen aliqua argumenta, quæ solutione indigent. Et adversus primam arguitur *primò*: Nam in eo, qui observat legem Dei ob metum inferni, observatio non est mixta ex voluntario, & involuntario: ergo falsum est, quòd ea, quæ fiunt ex metu, sint mixta ex voluntario, & involuntario. Antecedens probatur: nam non habet nolitionem observationis, aliàs talis nolitio esset peccatum, contra id, quod dessinit Conc. Trident. sess. 6. can. 8. ubi anathemate mulctat eum, qui asserit, attritionem de peccatis propter metum inferni esse peccaminosam; idemque dicendum foret de observatione: ergo non est mixta ex voluntario, & involuntario.

Ad hoc argumentum satis constat ex dictis nu. 28. in secundo notabili, ubi animadvertimus, quòd quando objectum, quod per metum eligitur, secundùm se est bonum, ut in præsenti, in ejus electione non debet necessariò præcedere aliqua nolitio; & propter hanc rationem observatio legis non erit mixta ex voluntario, & involuntario. Sed non propterea corruit nostra conclusio, in qua solum est sermo de electione objecti, quod secundùm se est malum, & nihilominus terminat prosequtionem voluntatis ad vitandum majus malum.

Si verò contingat, quòd præcedat aliqua nolitio circa opus præceptum, tunc distinctione utendum est: Nam hujusmodi nolitio vel terminatur ad opus ut præceptum, in qua includitur hic actus, *Si non esset infernus, peccarem*; & tunc observatio legis Dei est peccaminosa. Vel terminatur ad opus præceptum secundùm se, prout affert aliquid molestiæ & laboris, & præscindit à præcepto tunc observatio præcepti est licita, & mixta ex voluntario, & involuntario.

31 Arguitur *secundò*, & erit contra secundam assertionem. Nam Arist. 3. Ethic. cap. 1. ait: *Qui ex metu operatur, simpliciter fortasis invitus; nemo namque talium quidpiam expeteret unquam*. Similis modus loquendi habetur apud D. Thomam 2. 2. quæst. 142. artic. 3. ubi ait, quòd id, quod fit ex metu, non est simpliciter voluntarium, ad differentiam illius quod fit ex concupiscentia: ergo juxta Arist. & D. Thomam operatio, quæ fit ex metu, non est simpliciter voluntaria.

Et confirmatur *primò*: Nam metus gravis excusat à culpa non observationem legis, & ita qui non jejunat, aut omittit sacrum ad vitandum grave damnum, non peccat; sed non alia ratione potest excusari à culpa, nisi quia est simpliciter involuntaria: ergo operatio facta ex metu non est simpliciter voluntaria.

Confirmatur *secundò*: Nam plures contractus sunt reipsà invalidi, si ex metu fiant; sed non alia ratione, nisi quia non sunt voluntarii simpliciter: ergo. Major constat præter alios in Matrimonio & voto solemni Religionis.

Ad argumentum respondetur, quòd cùm Arist. & D. Thomas ajunt ea, quæ ex metu fiunt, non esse simpliciter voluntaria, ly *non simpliciter* sumunt contra positivè ad aliquid purum, & impermixtum; & in hoc sensu verum est, quòd ea, quæ fiunt ex metu, non sunt *simpliciter*, idest purè, seu solùm voluntaria, quia sunt mixta ex voluntario, & involuntario.

Ad primam confirmationem respondetur, quòd non observatio legis propterea culpa vacat, quia leges humanæ, & aliquæ divinæ non obligant, nisi cùm absque gravis mali periculo possunt observari, non quia sint involuntaria simpliciter. ¶ Ad *secundam* similiter respondetur, quòd illi contractus, attento jure naturæ, essent validi, ut liquet in aliis, quia sunt simpliciter voluntarii. Jus autem positivum rationabiliter potuit illos irritare, & de facto illos irritat ob bonum Reipublicæ; & ut plena libertas servetur, & injuria propulsetur.

DUBIUM III.

Utrùm concupiscentia causet involuntarium?

32 Tertia causa, quæ videtur causare involuntarium, est concupiscentia; & de hac agimus in

in præsenti (dubio cum D. Thoma art. 7. Nomine autem *concupiscentiæ* intelligit D. Thomas, & cum eo Theologi actum appetitus sensitivi, prout versatur circa bonum. Qui actus dupliciter se habere potest ad actum voluntatis, vel antecedenter, quo pacto est causa illius; vel consequenter, & ita est effectus illius. Sensus dubii solùm intelligendus est de actu antecedenti: quia de hoc tantùm potest esse difficultas, cùm sit causa; actus enim consequens, cùm supponat actum, nequit causare rationem voluntarii, aut involuntarii.

Pro cujus luce notandum est, juxta dicta disp. 1. dub. 1. num. 3. & dub. 2. & 3. circa divisionem voluntarii, voluntarium dividi in perfectum, & imperfectum: voluntarium imperfectum est, quod procedit à voluntate cum cognitione finis materialiter sumpti; perfectum verò petit procedere cum cognitione finis formaliter considerati, ideoque requiritur cognitio finis secundùm dignitatem, & merita ipsius, & omnium circumstantiarum. Hoc autem subdividitur in liberum, & necessarium: liberum petit procedere ex cognitione, vi cujus voluntas maneat indifferens ad utrumlibet: sed necessarium debet præsupponere cognitionem, vi cujus voluntas maneat determinata ad hoc objectum, & hunc actum. Quibus suppositis.

§. I.

Triplex assertio.

33 Dicendum est *primò*, concupiscentiam augere voluntarium imperfectum. Hæc assertio procul dubiò est D. Thomæ in præsenti, ubi habetur hæc propositio, *concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium*. Angelicum Magistrum sequuntur ejus discipuli, & communiter Theologi. Et probatur ejus ratione; nam id, quod excitat voluntatem, ut cum majori conatu feratur in objectum, auget voluntarium; sed concupiscentia antecedens se habet hujusmodi: ergo auget voluntarium; non perfectum, ut infrà videbimus: ergo imperfectum. Minor probatur: Tum quia quantò major est passio, tantò cum majori conatu operatur voluntas, ut experientia liquet. Tum etiam: nam cùm voluntas conformatur cum appetitu sensitivo, tunc uterque appetitus mutuo adinvicèm confortatur, sicut econtrà, quando hi duo appetitus sunt oppositi circa idem objectum, unus retardat alium: ergo concupiscentia excitat voluntatem, ut cum majori conatu feratur in objectum. Tum denique: nam concupiscentia facit, quòd objectum apprehendatur ab intellectu sub majori ratione boni, quia offuscat illum, nec attendat in eo rationem mali, & solùm applicat ipsum secundùm illam rationem boni, quam voluntas appetit: ergo voluntas ratione concupiscentiæ, majori conatu tendit in objectum.

34 Dicendum est *secundò*, concupiscentiam minuere, immò & aliquando tollere omnino voluntarium perfectum, prout comprehendit liberum, & necessarium. Hanc assertionem docet expressè D. Thomas in præf. ad 3. & infrà quæst. 77. art. 6. Et probatur ejus ratione: nam de ratione voluntarii perfecti est, quòd procedat ex perfecta cognitione finis, & circumstantiarum; sed concupiscentia antecedens minuit hanc cognitionem finis, & interdum tollit, vel impedit eam, ut quotidie experimur: videmus enim, quòd ad incrementum, vel decrementum passionis etiam augetur, aut minuitur advertentia in finem, & proportionem mediorum cum illo, necnon in omnes circumstantias quæ occurrunt; & talis passio ita potest crescere, & aliquando crescit, ut totaliter absorbeat usum rationis, & aliqui fiant amentes: ergo concupiscentia minuit, & aliquando tollit voluntarium perfectum, prout comprehendit liberum, & necessarium. Et de hoc est sermo D. Thomæ locis suprà relatis.

Et confirmatur: Nam concupiscentia minuit peccatum, ut docet D. Thomas art. 6. relato ex quæst. 77. & aliquando tollit omninò omne genus peccati: ergo etiam minuit, & tollit voluntarium perfectum, prout comprehendit liberum, & necessarium. Consequentia probatur: siquidem peccatum debet fundari in voluntario perfecto; ideoque bruta non sunt capacia peccati, quia carent hoc voluntario: ergo si concupiscentia minuit, vel tollit omninò peccatum, etiam minuit, vel tollit voluntarium perfectum.

35 Dicendum est *tertiò*, concupiscentiam non causare involuntarium secundum quid. Hanc assertionem proponimus ad maiorem explicationem primæ; illamque expressè docet D. Thomas in præf. ad 1. & 2. argumentum. Et probatur ratione illius adducta in solutione ad primum: Nam concupiscentia non respicit malum sub ratione *mali*, sed præcisè bonum delectabile: ergo nequit causare voluntarium secundum quid. Consequentia est evidenter bona propterea enim metus causat involuntarium secundum quid, quia ejus objectum est malum repugnans voluntati, solùm eligitur, prout conducit ad vitandum maius malum: ergo ex opposito, si appetitus sensitivus non respicit malum sub ratione *mali*, nec aliquid repugnans voluntati, nequit causare involuntarium secundum quid. Antecedens verò probatur. Nam, stante passione seu concupiscentia, opus fit cum magna delectatione, nullamque displicentiam causat in voluntate, licèt absente passione tale opus repugnaret voluntati, ut liquet experientia: nam dum avarus expendit pecunias ad consequendam aliquam delectationem, quamvis hujusmodi expensio videatur repugnare voluntati, delectatio verò & amor objecti concupiti rapit, & captivat affectum, ut omnem actualem displicentiam pellat; quod non contingit, in his quæ fiunt ex metu: ergo concupiscentia non respicit malum sub ratione *mali*, sed tantùm excitat ad bonum delectabile ut *bonum*.

Declaratur hoc elegantissimo testimonio D. Thomæ in præf. ad secundum ibi hæc habet verba: *Dicendum, quòd in eo, qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id, quod agitur, secundùm quod in se consideratur. Sed in eo, qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, quæ repudiabat illud, quod concupiscitur, sed mutatur ad volendum id, quod repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodò est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id, quod priùs proponebat, non autem contra id, quod non vult. Sed timidus agit contra id quod etiam nunc vult.* Quid clarius pro prædicta assertione? Ubi constat, quòd displicentia, quam opus ex concupiscentia factum affert, non est in eodem instanti, sed antecedenter, aut subsequenter, ut liquet in eo, qui vehementi amore & delectatione allicitur, qui plura incommoda cum maxima delectatione patitur.

§. II.

Oppositæ sententiæ.

36 Contra primam, & tertiam conclusionem sunt aliqui, qui absque ulla distinctione asserunt concupiscentiam causare involuntarium secundum quid. Ita Angestus in suis Moralibus cap. 3. Conradus Franciscus Felix *de Actibus humanis* cap. 2. diff. 6. pro quo refert suum Scotum, & aliquos Authores. Pro qua sententia.

Arguitur *primò* ex D. Thoma infrà quæst. 77. art. 6. ubi docet, quòd passio antecedens minuit peccatum, quia minuit voluntarium; sed non potest minuere voluntarium, nisi aliquo modo causet involuntarium: ergo concupiscentia causat involuntarium secundum quid.

Et confirmatur: Nam voluntarium est, quod est à principio intrinseco cum cognitione; sed opus, ad quod inclinat concupiscentia, ex utroque capite est involuntarium: ergo concupiscentia causat involuntarium. Minor probatur quoad primam partem: nam concupiscentia est extra voluntatem: ergo opus, cujus principium est concupiscentia, ex hac parte est involuntarium, hoc est, quia adæquatè non procedit à principio intrinseco. Quoad secundam etiam ostenditur: Nam concupiscentia minuit cognitionem: ergo etiam est involuntarium ex parte cognitionis.

Ad argumentum respondetur, quòd passio non minuit peccatum, quia minuit voluntarium quoad substantiam, sed præcisè quia minuit voluntarium liberum, quod addit supra voluntarium quoad substantiam quendam modum accidentalem. Et quòd hæc explicatio sit juxta mentem D. Thomæ, satis constat ex contextu articuli relati in argumento.

Ad confirmationem respondetur concedendo majorem;

tem; & negando minorem: Ad probationem pro prima parte dicendum est, quòd licèt passio sit extrinseca voluntati, non tamen movet eam efficienter, sed tantùm objectivè, in quantùm facit objectum apparere magis appetibile. Ipsa tamen voluntas est, quæ sola se inclinat intensius in objectum. Unde ex hac parte passio non causat involuntarium. ¶ Ad probationem pro secunda parte: Respondetur, quòd passio minuit cognitionem quantùm ad considerationem actualem circumstantiarum, quæ insunt objecto, sed non quantùm ad considerationem actualem objecti secundùm se sumpti. Ex quo nequit inferri, quòd minuat voluntarium quoad substantiam, quamvis minuat illud quoad voluntarium liberum. Et hinc oritur hallucinatio Adversariorum, qui hæc non distinguentes censent, passionem ex hoc capite causare involuntarium secundum quid.

37 Arguitur *secundò*: Nam aliquando contingit, ut id quod quis eligit concupiscentia allectus, ita sit utile ad consequtionem finis, quod sit disconveniens appetitui sensitivo, ut cùm infirmus ex desiderio salutis sumit potionem amaram: ergo effectus ortus ex concupiscentia est mixtus ex voluntario, & involuntario. Consequentia probatur: nam tunc voluntas habet duplicem appetitum, alium efficacem, & alium inefficacem, ex quibus ultimus opponitur primo; & hujus ratione infirmus ægrè & tardè sumit potionem, & nollet eam sumere, nisi conduceret ad salutem; sed propter hanc rationem diximus dubio præced. metum causare involuntarium secundum quid: ergo etiam concupiscentia.

Et confirmatur: Nam concupiscentia causat timorem, ut docet D. Thomas infrà quæst. 43. art. 1. sed timor causat involuntarium: ergo, juxta illud axioma, *Quod est causa causæ, etiam est causa causati*, concupiscentia causat involuntarium saltem secundum quid.

Et confirmatur *secundò*: Nam experientia constat, quòd dum voluntas operatur aliquid, ex passione mota, habet aliquam displicentiam, & tristitiam: ergo passio causat involuntarium. Probatur consequentia: Nam id, quod tunc operatur voluntas, est contra affectum illum, per quem vellet tale opus exercere, & quia illud exercet, tristatur; sed nihil aliud requiritur ad hoc ut opus sit mixtum ex voluntario, & involuntario: ergo passio causat involuntarium.

Pro solutione hujus argumenti, & suarum confirmationum: Notandum est, aliud esse, quòd concupiscentia ipsa causet involuntarium, aliud verò quòd per accidens ibi admisceatur ex aliis capitibus aliquid involuntarii. Non negamus, quòd interdum concupiscentia per accidens admittat aliquid involuntarii: quia experientia constat; quòd avarus habet amorem remissum erga mulierem (v. g.) & magnam auaritiam diuitiarum; & tunc largitio pecuniæ non fit, nisi cum dolore & tristitia. Idemque multoties contingit, dum quis peccans ex passione simul habet aliquam tristitiam provenientem ex dictamine rationis, & remorsu conscientiæ. Sed quod negamus est, quòd ipsa concupiscentia, prout influit in actum voluntatis, causet involuntarium, cujus oppositum contingit in metu. Et ratio discriminis est: quia metus respicit malum ut *malum*, mouetque ad hoc malum eligendum ad vitandum aliud urgentius malum. At concupiscentia respicit bonum ut *bonum*, allicitque absolutè voluntatem ad illud amandum. Unde displicentia, tristitia seu dolor si interueniat, non procedit ex ipsa concupiscentia, sed ex alio affectu aut passione, quæ conjuncta est cum præcedenti concupiscentia.

Hinc respondetur ad argumentum, quòd, cùm infirmus sumit potionem amaram, quamuis hæc sit repugnans voluntati, & appetitui sensitiuo, non tamen movetur ad potionem sumendam ex affectu, per quem illi repugnat, sed ex affectu salutis, quæ est illi conueniens, & maximè delectabilis, & potio amara etiam proponitur ex vi huius affectus, ut conveniens, & delectabilis. Neque displicentia, quam habet in prædicta potione, mouet ad illam sumendam, quin potiùs illi reluctatur, ut bene notat argumentum; & hoc erat necesse, ut concupiscentia ipsa causaret inuoluntarium: ut contingit in motu, qui ob vitandum majus malum concurrit ad proiectionem mercium, quæ secundùm se est mala.

Ad confirmationem respondetur, quòd timor, aut tristitia vel non causatur ex concupiscentia; vel si ex ea causatur, est consequenter, & præter intentionem, quatenus resultat timor de malo futuro propter offensam Dei (v. g.) ex peccato sequutam. Ex his satis constat ad secundam confirmationem.

DUBIUM IV.

Utrum ignorantia causet involuntarium?

38 QUarta, & ultima causa involuntarii est ignorantia, de qua agit D. Thomas in præs. artic. 8. & pro ea instituimus hoc dubium, etsi leviter, quia de ea latè agendum est cum D. Thoma infrà q. 76. ¶ Sed nota cum D. Thoma prædictis in locis, ignorantiam (aliis divisionibus in tractatum *de Peccatis* missis) esse triplicem, videlicet antecedentem, concomitantem, & consequentem. Antecedens est, quæ omnino præcedit actum voluntatis, immò potius est causa operis facti; cùm ignorantia non causet per influxū positivum, sed per modum removentis prohibens: ac proinde neque est voluntaria, neque volita immò, si adesset scientia, non fieret tale opus: ut si quis volens occidere feram, facta sufficienti diligentia occideret Patrem. Ignorantia concomitans est, quæ neque est volita; neque voluntaria, aut involuntaria, neque est causa operis; est tamen cum ipso opere, & agens est in tali dispositione, ut quamvis adesset scientia, tale opus eliceret; & hac ratione dicitur *concomitans* tàm comparata ad voluntatem, quàm ad ipsum opus: ut si quis volens occidere feram, occidat inimicum; quem, si sciret, etiam occideret. Ignorantia consequens est, quæ est volita, & voluntaria saltem implicitè aut interpretativè, & consequitur ex actu voluntatis. Hoc præmisso.

§. I.

Triplex assertio.

39 DIcendum est *primò*, ignorantiam antecedentem causare involuntarium simpliciter. Ita D. Thomas in præs. art. 8. referens Arist. & Damascenum. Et probatur ratione: Nam sicut voluntarium est, quod procedit ex cognitione; ita involuntarium est, quod procedit ex carentia cognitionis, seu ex ignorantia; sed ignorantia antecedens est causa, ut aliquod opus fiat: ergo ignorantia antecedens est causa involuntarii in tali opere. Minor probatur exemplo adducto illius, qui, volens occidere feram, facta sufficienti diligentia occideret Patrem; quem non occideret, si esset scientia: procul dubio talis ignorantia est causa occisionis Patris. Et quod sit involuntaria simpliciter, constat: quia talis ignorantia antecedens, à qua prouenit actus, neque directè, nec indirectè est voluntaria, aliàs non esset antecedens, ac proinde effectus neque in se, neque in causa est voluntarius: ergo ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et confirmatur: Nam id, quod est contra absolutam inclinationem voluntatis, & juxta nullam inclinationem illius, est simpliciter involuntarium, & nullo modo voluntarium; sed opus sequtum ex ignorantia antecedenti est contra absolutam inclinationem voluntatis, & juxta nullam inclinationem illius: ergo ignorantia causat involuntarium simpliciter. Minor probatur: nam in primis effectus sequtus ex ignorantia antecedenti nullo modo procedit à voluntate, ut supponimus: ergo non est juxta aliquam inclinationem voluntatis. Deinde ita operans habet aliquam inclinationem positivam, & absolutam, sive formalem, sive interpretativam non faciendi talem effectum, quod colligitur tanquàm à signo ex eo, quòd recedente ignorantia, & accedente cognitione pœnitet se fecisse, quod fecit: ergo est contra inclinationem absolutam voluntatis, & juxta nullam inclinationem.

40 Hinc colligitur *primò*, ignorantiam prædictam omnino excusare à peccato. Et ratio est: quia de ratione peccati est voluntarium, itaut quod nullo modo est voluntarium, nullo modo sit peccatum; sed juxta proximè dicta, quod procedit ex ignorantia antecedenti, nullo modo est voluntarium: ergo ignorantia omninò excusat à peccato. ¶ Colligitur *secundò*, contractus factos ex ignorantia antecedenti circa substantiam rei esse invalidos, secus verò si ignorantia sit de accidentibus Unde si quis contraheret matrimonium cum Berta exi-

sti-

stimans esse Mariam, matrimonium esset nullum: quia intercedit ignorantia circa substantiam rei. Si verò illud contraheret cum paupere existimans esse divitem, esset validum: quia ignorantia est de accidenti.

41 Dicendum est *secundò*, ignorantiam concomitantem non facere involuntarium; tolere tamen voluntarii rationem. Ita D. Thomas in præf. & communiter Theologi. Et probatur ratione quoad utramque partem: Nam ad rationem involuntarii requiritur, quòd sit contra inclinationem voluntatis, & ad rationem voluntarii requiritur, quòd procedat ex cognitione; sed actus procedens ex ignorantia concomitanti ex una parte non est contra inclinationem aliquam voluntatis, & ex alia non procedit ex cognitione: ergo actus procedens ex ignorantia concomitanti ita non est involuntarius, quòd non sit voluntarius. Minor quoad primam partem probatur: nam voluntas operantis cum tali ignorantia est in ea dispositione, ut si sciret, talem actum etiam operaretur: ergo non est contra inclinationem aliquam voluntatis. Quoad secundam partem etiam ostenditur: nam ignorantia tollit cognitionem, ut supponitur: ergo neque procedit ex cognitione.

42 Ex dictis colligitur *primò*, quòd occisio externa inimici ex ignorantia concomitante procedens non est peccaminosa in seipsa: quia hæc nihil confert, ut actus fiat, vel non fiat, Arguit tamen, occidentem esse in peccato, quia est in præparatione animi ad illum occidendum. ¶ Colligitur *secundò*, hanc ignorantiam excusare à censuris ecclesiasticis. Et ratio est: quia censuræ sunt circa actus externos voluntarios; sed actus procedentes ex ignorantia concomitanti non sunt voluntarii: ergo. Unde si quis ex hac ignorantia percuteret Clericum, non esset excommunicatus.

43 Dicendum est *tertiò*, actum factum per ignorantiam consequentem esse voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid. Ita Div. Thomas in præsenti, & communiter Theologi. Et probatur ratione quoad primam partem: nam ignorantia consequens, sive sit affectata, sive crassa, est simpliciter volita, & voluntaria directè, vel indirectè: ignorantia enim affectata est directè volita, quia operans per eam affectat actu habere ignorantiam illius, quod debet scire: & ignorantia crassa, seu supina est indirectè volita, quia non curat operans scire id, quod debet scire: ergo actus, seu effectus ex ea sequutus est simpliciter voluntarius.

44 Quoad secundam verò partem etiam ostenditur: Nam prædicta ignorantia est causa operis, quod aliàs non esset, si adesset scientia: ergo est contra aliquam inclinationem voluntatis; sicut, proportione servata, dictum est de ignorantia antecedenti: ergo causat involuntarium secundum quid. Unde licèt voluntas actu præcedenti velit expressè hanc ignorantiam (propter quod nominatur ignorantia *consequens*, & explicata manet assertio) & ex consequenti id, quod ad eam sequitur; actu tamen subsequenti non vult id, quod ad eam sequitur; immò, si adesset scientia, impediret illud; & hujus signum est tristitia, quam operans concipit post opus factum cum tali ignorantia: ergo est contra aliquam inclinationem saltem virtualem; ac proinde tale opus est involuntarium, juxta illud Arist. 3. Ethic. cap. 1. *Eorum, qui per inscitiam agunt, is, quem facti pœnitet, invitus egisse dicitur*.

§. II.

Aliquarum objectionum solutio.

45 Contra primam assertionem arguitur *primò*: Nam, posita ignorantia antecedenti, quilibet actus voluntatis procedit ab intrinseco, idest ab ipsa voluntate, & prævia cognitione: quia nihil volitum quin præcognitum: ergo actus voluntatis non fit simpliciter involuntarius per ignorantiam antecedentem.

Respondetur, actum illud esse voluntarium & liberum respectu illius objecti, quod ab operante cognoscitur, & ad quod terminatur expressè: at respectu illius objecti, quod totaliter ignoratur, neutrum habet: quia, deficiente cognitione circa tale objectum, attingentia illius, quæ est præter intentionem voluntatis, neque est libera, nec voluntaria.

Sed dices: Ergo licèt actus attingens prædictum objectum non sit voluntarius, non tamen dici debet *involuntarius*. Probatur consequentia: nam, ut esset involuntarius, opus esset, quod foret contra inclinationem voluntatis; sed respectu objecti penitus ignorati voluntas nullam habet inclinationem: ergo non est involuntarius.

Ad hanc replicam facilè respondetur, juxta explicationem ignorantiæ antecedentis in limine traditam, quòd licèt non detur inclinatio voluntatis formalis, & explicita, datur tamen virtualis, & implicita, ratione diligentiæ, quam ignorans adhibuit ad pellendam ignorantiam, aut saltem ratione actus quo est efficaciter paratus ad omittendum actum, quem exercet circa tale objectum ignoratum.

46 Contra secundam arguitur *secundò* ex Nisseno lib. *de Natura hom.* cap. 31. ubi ait: *Esse mixtum id, quod fit cum ignorantia, si eodem modo fieret, existente scientia*; sed hæc ignorantia est concomitans, juxta dicta in limine dubii: ergo opus factum ex ignorantia concomitanti est mixtum ex voluntario, & involuntario.

Ad hoc argumentum respondetur, operationem factam ex ignorantia concomitanti appellari à Nisseno *mixtam*, non ex voluntario, & involuntario, sed ex voluntario, & non voluntario.

47 Sed dices: Respectu subjecti apti non datur mediū inter privationem, & formam: equus enim necessariò est videns, vel cœcus; sed actus humanus est subjectum aptum voluntarii, & involuntarii: ergo omnis actus humanus vel est voluntarius, vel involuntarius: ergo actus factus ex ignorantia concomitanti non solum est non voluntarius negativè, sed etiam est involuntarius privativè.

Respondetur concedendo majorem, & distinguendo minorem: *est subjectum aptum*, supposita scientia, concedo minorem; non supposita, nego minorem. Actus enim procedens ex ignorantia concomitanti non est capax voluntarii, & involuntarii ex defectu scientiæ: & ita sicut lapis non est videns aut cœcus, sed non videns, quia non est subjectum capax visus; pariformiter actus ille non est voluntarius, aut involuntarius, sed non voluntarius.

48 Replicabis: Ergo non causat non voluntarium. Patet consequentia: nam hæc ignorantia non est causa actus; aliàs esset antecedens. ¶ Respondetur, quòd sicut ignorantia antecedens non est causa actus positivè, sed tantùm negativè per modum removentis prohibens, & hac ratione est causa involuntarii; pariformiter ignorantia concomitans est causa non actus quoad substantiam, sed quoad negationem voluntarii: nam actus, qui esset voluntarius, si esset scientia; non existente scientia, est non voluntarius propter ignorantiam concomitantem.

49 Arguitur *tertiò*, & erit contra tertiam assertionem: Nam ignorantia antecedens causat involuntarium simpliciter: ergo etiam ignorantia consequens. Probatur consequentia: ideo ignorantia antecedens causat involuntarium simpliciter, quia removet scientiam, quæ si adesset, homo non eliceret id, quod elicit ex tali ignorantia; sed etiam ignorantia consequens removet scientiam, quæ si adesset, homo non eliceret id, quod elicit ex tali ignorantia, ut supponimus cum D. Thoma in præf. ergo ignorantia consequens causat involuntarium simpliciter.

Ad argumentum respondetur concedendo antecedens; & negando consequentiam, propter apertum discrimen inter unam, & aliam ignorantiam: Nam licèt utraque ignorantia conveniat in hoc, quod opus factum ex ea non fieret, si adesset scientia; ignorantia tamen antecedens non est volita aut voluntaria formaliter, aut virtualiter, quia nullum supponit actum voluntatis, in quo sit volita tanquàm in causa, quinimmò homo operans ex ea adhibet sufficientem diligentiam ad excludendam ignorantiam, & ad impediendum, ne illud opus fiat. At operans cum ignorantia consequenti, talis ignorantia est volita, vel formaliter, vel virtualiter per actum voluntatis, quem supponit, neque adhibet sufficientem diligentiam ad ignorantiam pellendam, & propter hanc rationem opus factum ex ea est simpliciter voluntarium,

TRACTATUS X.

DE BONITATE ET MALITIA.

POSTQUAM egimus cum D. Thoma quæſt. 6. de voluntario, & involuntario; opus erat ſpecialem tractatum inſtituere circa actus humanos in particulari, de quibus agit D. Thomas à quæſt. 7. uſque ad 18. excluſivè. Hunc autem tractatum, ſeu commentarium prædictarum quæſtionum prætermittimus, quia plura circa ipſos diximus in alijs tractatibus, maximè tract. *de Prædeſtinatione*. Ingredientes ergo novum ordinem rerum, novumque genus entis, ſcilicet morale, agimus in hoc tractatu cum D. Thoma de Bonitate, & Malitia humanorum actuum. Et à nomine incipientes dicimus cum D. Thoma infrà q. 58. art. 1. quòd *morale* ſumitur à *more*, ubi *mos* ſupponit pro conſuetudine, deffiniturque à D. Iſidoro lib. 5. Ethymol. cap. 3. per hoc quòd eſt *longa conſuetudo de moribus tantummodò tracta*. Et quamvis *mos* ſecundùm ethymologiam nominis magis propriè ſumatur pro conſuetudine habituali cauſata ex frequentatione actuum humanorum; moralitas tamen à *more* derivata & prout ad hunc tractatum conducit, magis propriè reperitur in actibus: nam in illis reperitur formaliter, & in alijs, ut in objectis, & habitibus, tantùm cauſaliter, quatenus ſunt principia, & cauſæ illorum in diverſis generibus. Ideoque principaliter agendum eſt in hoc Tractatu de moralitate actuum humanorum; quamvis de alijs plura immiſcebimus ob connexionem doctrinæ.

DISPUTATIO I.

De conſtitutivo Moralitatis.

Circa quæſtionem *An eſt* moralitatis formalis nulla eſt quæſtio, quia notiſſima eſt. Quocircà tantùm erit ſermo in hac prima diſputatione de his, quæ ad ejus eſſentiam explicandam ſpectant. Pro quibus ſit.

DUBIUM I.

Quid requiratur ad moralitatem actus humani: Et in quo conſiſtat?

Natura moralitatis adeo obſtruſa eſt, ut inde oriatur non parva diviſio inter Authores. Nam quidam dicunt ſufficere ad moralitatem, quòd actus ſit voluntarius, & non requiri libertatem contingentiæ. Pro qua referuntur Gabriel, Almainus, Ocham, Major, Conrad. quem modum dicendi reputat probabilem Araujo. Moventur ad illum præcipuè propter amorem Dei, quem Chriſtus elicuit in via. ¶ Alii illam cum libertate confundunt, exiſtimantes moralitatem formaliter conſiſtere in libertate. Ita Franciſcus Felix cap. 1. diffic. 4. in præf. referens ſuum Scotum, & plures Patres Societatis. ¶ Alii docent eſſe præcisè denominationem extrinſecam deſumptam à potentia, vel lege, aut alia forma extrinſeca. Ita Suarez hìc diſp. 1. ſect. 2. Vazquez, Salas, & alii. ¶ Alii tandem defendunt, conſiſtere in quodam modo accidentali ſuperaddito entitati, & libertati actus, ratione cujus dicit ſpecialem habitudinem tranſcendentalem, vel ad objectum, ut ſubjectum regulis rationis, vel ad legem. Ita communiter Thomiſtæ.

§. I.

Duplex aſſertio circa libertatem requiſitam ad moralitatem.

1 Dicendum eſt *primò* libertatem omnino requiri ad moralitatem. Ita D. Thomas ſuprà quæſt. 1. art. 1. ubi docet. illos tantùm actus eſſe humanos, qui à ratione deliberata procedunt; ſed artic. 3. ſequenti per actus *humanos* intelligit actus morales: ergo actus morales debent à ratione liberata procedere, ac proinde debent eſſe liberi. Idem docet in præſenti art. 9. ubi ait *Si non procedit à ratione deliberativa ::: talis actus non eſt, propriè loquendo, moralis*. Item, & clariùs 2. diſt. 24. quæſt. 3. art. 2. ait: *Ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur*.

Et probatur ratione: Nam actus, qui non eſt ſubiicibilis regulis morum, nequit eſſe moralis; ſed actus omnino neceſſarius non eſt ſubiicibilis regulis morum: ergo non eſt moralis: ergo libertas requiritur ad moralitatem. Minor, in qua tantùm eſt difficultas, ſuadetur. Nam tantùm ille actus eſt ſubiicibilis regulis morum: qui eſt dirigibilis per legem; ſed actus omnino neceſſarius non eſt dirigibilis per legem: ergo non eſt ſubiicibilis regulis morum. Minor probatur. Tum: quia fruſtrà adhiberetur lex ei, quod eſt per ſe determinatum ad unum & aliter ſe habere non poteſt. Tum etiam: quia actus intantùm eſt dirigibilis per legem, inquantùm lex imponit regulato modum, determinando ipſum ad unum, præcipiendo videlicet, actum, & prohibendo omiſſionem: ſed nequit lex imponere hujuſmodi modum determinatum, ubi agens eſt omnino determinatum ad unum, ut ex ſe liquet: ergo actus omnino neceſſarius non eſt dirigibilis per legem.

2 Reſpondebis forſàn, quòd ratio noſtra non tenet, quando agens eſt omnino determinatum ad ipſam regulam moralitatis, ut contingit in amore beatifico.

Sed hæc evaſio non penetrat vires prædictæ rationis, & ſic unico verbo rejicitur: Nam bonitas divina, ad quam eſt determinatus amor beatificus, & quæ aliàs eſt prima regula moralitatis, non exercet munus regulæ moralis formaliter ut talis, niſi prout conjungitur cum lege illum præcipiente, & prohibente ejus omiſſionem; ſed amor beatificus non eſt dirigibilis per legem: ergo amor beatificus non terminatur ad bonitatem divinam, prout exercet munus regulæ moralis. Conſequentia eſt legitima. Minor eſt certa: quia, ut ſuprà diximus, fruſtranea eſſet lex reſpectu amoris beatifici, cùm beatus ſit omnino determinatus ad eum, & aliter ſe habere non poſſit. Et major probatur: nam prima regula moralitatis eſt lex æterna, ut infrà dicemus: ergo bonitas divina non exercet munus regulæ moralis, niſi conjungatur cum lege præcipiente actum amoris, & prohibente ejus omiſſionem.

3 Hinc rejicitur tanquàm *falſa* ſententia Lorcæ, aſſerentis ad moralitatem actus ſufficere libertatem in potentia. Tum propter præfatam rationem: quia qui operatur ſine actuali libertate, non ſubiicitur legi, aut ſupplicio: & ita qui incidit in amentiam non punitur à lege, etiam ſi retineat potentiam ex ſe liberam; neque laudatur niſi is, qui, cùm poſſet tranſgredi, non eſt tranſgreſſus. Tum etiam: nam ſi libertas in potentia eſſet ſufficiens ad moralitatem, motus ſubiti voluntatis eſſent boni, aut mali moraliter, meritoriique, aut demeritorii;

siquidem sint liberi in potentia; sed hoc est contra Concilium Trident. sess. 5. ubi decernit, hujusmodì non esse peccata propriè: ergo.

4 Sed obiicit Lorca: Nam aliqui actus facti per ignorantiam, ut homicidium, & incestus, licèt non imputentur operanti, retinent tamen aliquam malitiam, cum non sit licitum complacere in eis, neque cooperari ad illos, quando ignoranter, aut cum amentia fiunt: & ita peccaret, qui duos amentes inter se conjungeret extra matrimonium, cùm tamen duo pecora conjungere liceat; hujus nequit dari alia ratio, nisi quia ignorans, & amens habent libertatem in potentia: ergo libertas in potentia sufficit ad moralitatem.

Hæc objectio est nullius momenti: Nam in homicidio, & incestu factis sine libertate actuali propterea non licet complacere, non quia retinent aliquam malitiam formalem, sed quia sunt objectivè mala: secus verò copula inter duo pecora. Et si hæc objectio esset efficax, probaret esse licitum procurare, seu complacere in homicidio facto per brutum, quia non supponit libertatem in potentia.

5 Dicendum est *secundò*, ad moralitatem sufficere libertatem contradictionis, seu quoad exercitium. Ita D. Thomas pluribus in locis, in quibus asserit sufficere prædictam libertatem ad meritum; sed moralitas est fundamentum meriti, vel demeriti, ut tradit infrà quæst. 21. art. 3. ergo ad moralitatem sufficit libertas contradictionis, seu quoad exercitium.

Et probatur ratione: Nam libertas quoad exercitium, seu contradictionis sufficiens est ad hoc, ut actus sit dirigibilis per legem: ergo satis est ad moralitatem. Consequentia est bona. Et antecedens probatur: nam eo ipso, quòd actus sit liber quoad exercitium, potest præcipi, vel prohiberi: ergo est dirigibilis per legem. Antecedens probatur: Tum quia, quod non est determinatum à natura, potest determinari per legem præceptivam, vel prohibitivam; sed actus liber quoad exercitium non est determinatus à natura: ergo potest præcipi, vel prohiberi. Tum etiam: nam est perfectè sub dominio agentis, juxta dicta tractatu præcedenti disp. 2. à num. 13. ergo potest præcipi, seu prohiberi. Probatur consequentia: nam eo ipso, quòd sit plenè sub dominio agentis, est capax, ut imputetur ei ad meritum, vel demeritum, quæ sunt passiones moralitatis: ergo etiam potest præcipi, seu prohiberi.

§. II.

Alia assertio circa distinctionem moralitatis à libertate.

6 Dicendum est *tertiò*, moralitatem actus distingui realiter ab ejus entitate, & libertate. Hæc conclusio quoad utranque partem deducitur ex D. Thoma. Tum art. 4. ubi distinguit bonitatem moralem actus ab ejus entitate, & bonitate physica: ergo moralitas distinguitur ab entitate, & libertate. Tum art. 7. ubi asserit, species moralitatis esse differentias accidentales actus, prout pertinet ad lineam physicam. Idem tradit suprà quæst. 1. art. 3. ad 3. & quæst. 2. *de Malo* art. 5. ad 2. & art. 6. ad 3.

Quoad primam partem probatur ratione: Nam entitas actus, & ejus moralitas habent specificativa formaliter diversa: ergo distinguuntur realiter. Antecedens probatur: nam entitas actus humani respicit pro specificativo objectum secundùm se, & prout præscindit à regulis morum; moralitas illius vel non sumitur ab objecto, sed ab aliqua circunstantia, ut liquet in actibus ex sua specie indifferentibus; vel si sumitur ab objecto, sumitur ab illo, ut subjecto regulis morum: ergo habent specificativa formaliter diversa. ¶ Explicatur hæc ratio, & simul præcavetur quædam evasio orta ex sinistra intelligentia: Nam actus moralis secundùm suam entitatem physicam, etsi dirigatur, per cognitionem, non verò per legem: ipse verò actus ut *moralis* dirigitur per cognitionem, & per legem: ergo respiciunt specificativa formaliter diversa. Patet consequentia: nam objectum cognitum prout subiicitur legi, nequit non formaliter distingui in ratione *objecti* à seipso, prout præscindit à prędicta subjectione.

7 Et confirmatur *primò*: Nam sæpè contingit, quòd idem actus numero absque ulla mutatione in sua entitate physica transeat de non esse morali ad esse morale, & de esse morali ad non esse morale, & de una specie morali ad aliam speciem moralem: ergo distinguuntur realiter entitas actus, & moralitas ejus. Patet consequentia: nam separabilitas est signum distinctionis realis. Antecedens probatur quoad singulas partes nonnullis exemplis. In primis potest contingere, quod idemmet actus incipiat sine deliberatione: & continuetur cum ea; sed tunc in principio non est moralis, juxta dicta §. præced. & postea est moralis: ergo potest transire de non esse morali ad esse morale. Deinde potest idem numero actus charitatis inchoatus in via continuari in patria, ut de Beata Virgine, & Angelis asserunt plures Theologi, ut alibi diximus; sed in via est moralis, & in patria non est moralis ex defectu libertatis: ergo idem actus potest transire de esse morali ad non esse morale. Quod exemplum urgeri potest, etiamsi prædicta continuatio negaretur: quia sufficit ad intentum, quòd sit ejusdem speciei: ergo amittit moralitatem retenta entitatis specie physica: ergo moralitas distingitur realiter ab entitate actus. Tandem potest quis tempore licito comedere carnes, & perseverare in eadem actione, & volitione tempore illicito: ergo idem actus numero potest transire de una specie morali in aliam.

Confirmatur *secundò*: Nam differentiæ, & species entitatis physicæ sunt diversæ à speciebus & differentiis moralitatis: ergo moralitas est quid distinctum ab entitate physica actus. Antecedens probatur *primò*: nam idemmet actus secundùm eandem etitatem physicam tàm specie, quàm numero potest habere plures species moralitatis, ut infrà videbimus. *Secundò*: Nam differentiæ actus voluntatis in *esse* physico sunt simplex volitio intentio, electio &c. differentiæ verò moralitatis non tàm attenduntur penes prædictam diversitatem actuum; quàm penes diversitatem virtutum, & vitiorum, à quibus eliciuntur: ergo differentiæ, & species entitatis physicæ sunt diversæ à speciebus, & differentiis moralitatis.

8 Probatur quoad secundam partem (per quam præcedens magis roboratur) Nam libertas est proximum fundamentum moralitatis: si ergo moralitas distinguitur à libertate, & libertas ab entitate physico actus, à fortiori moralitas debet distingui ab eadem entitate. Hæc tamen assertio convincitur eisdem rationibus, quibus præcedens suadetur: vel quia libertas est quidam modus pertinens ad ordinem physicum: vel quia habent diversa specificativa, cùm libertas sumatur per ordinem ad principium indifferens, & moralitas per ordinem ad objectum, ut subjectum regulis morum: & quia stante eadem libertate numero ex parte actus, vel potest variari moralitas, ut in volitione comedendi carnes tempore prohibito, & non prohibito, quæ est eadem saltem secundùm suam speciem in ratione libertatis, & diversa in *esse* morali: vel quia possunt multiplicari species morales, stante eadem libertate physica: vel quia potest crescere moralitas, non crescente libertate, ut si ex duobus cum ęquali libertate unus tribuat eleemosinam ut decem, & alius ut viginti: vel quia potest dari actus liber saltem secundùm suam speciem indifferens, & non moralis, ut infrà dicemus. In quibus omnibus benè perpensis continentur rationes adductæ pro assertione præcedenti.

Et confirmatur: Nam diversi sunt modi, aut species libertatis à speciebus moralitatis: siquidem modi, aut species libertatis sunt quoad specificationem, quoad exercitium, directè, aut indirectè, in se, in causa &c. E contrà species moralitatis primò sunt bonitas, & malitia, quæ subdividuntur in infinitas species, de quibus Div. Thomas tota 2. 2. & quæ à Theologis non dicuntur species libertatis: ergo moralitas distinguitur à libertate.

§. III.

Duplex alia assertio resolutiva dubii.

9 Dicendum est *quartò*, moralitatem formalem in actibus voluntatis non consistere præcisè in denominatione extrinseca, neque esse ens rationis, sed addere aliquid intrinsecum, & in eis existens. Ultima pars legitimè deducitur ex duabus præcedentibus, ut ex se constat. Prior verò suadetur ratione: nam moralitas, formalis, quæ est forma denominans actum humanum *moralem*, debet esse intrinsecè in aliquo subjecto, cui tribuat

buat suam primariam & intrinsecam denominationem, ut inductivè patet in aliis formis; sed moralitas formalis non est intrinsecè in aliquo concurrente ad actum moralem, scilicet nec in potentia, nec in objecto, nec in ratione, aut lege, quasi actus ab aliquo ex illis denominetur extrinsecè *moralis*: ergo non consistit in denominatione tantùm extrinseca. Minor probatur sigillatim quoad omnes suas partes. Et primò quod potentiam: Tum quia moralitas formalis, seu actualis non recipitur in potentia, sed tantum habitualis. Tum etiam: quia potentia est causa efficiens actus; sed causa efficiens non aliter denominat effectum, nisi producendo in eo formam denominantem: qua ratione usi sumus tract. præced. disp. 2. à num. 31. ad probandum, libertatem in actibus voluntatis non esse denominationem extrinsecam provenientem à voluntate, sed esse quandam perfectionem productam ab ea. Et liquet in aliis agentibus, quæ non aliter denominant suos effectus, nisi producendo in eis formas intrinsecas tribuentes eis proprias denominationes: Sol (v. g.) non denominat aerem *calidum*, aut *lucidum* per seipsum, sed producit calorem, & lucem in illo, quæ sunt formæ tribuentes prædictas denominationes.

Secundò quoad objectum: Tum quia in objecto tantùm est moralitas motiva, & terminativa, non verò formalis: sicut in objecto visus tantùm est visibilitas motiva, & terminativa, non verò actualis visio. Tum etiam: quia objectum non denominat immediatè actum, quem terminat, sed media habitudine ipsius actus ad ipsum, ut inductivè potest ostendi. Tum denique: nam non potest negari, quòd actus dicat respectum intrinsecum, sicut & tendentiam intrinsecam ad objectum ut *morale*: ergo talis respectus, vel tendentia est formaliter in ordine morali: ergo denominatio moralis in actu potiùs debet desumi à prædicto respectu, quàm ab objecto.

Tertiò quoad rationem, vel legem. Tum quia lex potius est radix moralitatis formalis, quàm subjectum. Tum etiam: quia moralitas formalis causatur ab agente morali, estque illi voluntaria, secus verò denominatio proveniens à lege. Tum deinde: quia actus ut *moralis* non dicit immediatum respectum ad legem, sed mediante objecto determinato per legem: ergo si denominatio moralis in actu non provenit ab objecto, multò minùs debet provenire à lege. Tum denique, & urgentiùs: nam denominatio, quam habet actus moralis, quandoque est mala, & quandoque bona; sed denominatio proveniens à lege semper est bona: ergo moralitas formalis, seu actualis non est, neque provenit formaliter à lege.

10 Secunda pars suadetur: Nam ens rationis est, quod tantùm habet esse objectivè in intellectu; sed moralitas humani actus verè existit à parte rei independenter à fictione intellectus: siquidem independenter ab ejus fictione actus humanus est bonus, aut malus moraliter, estque conformis, aut difformis regulis morum: ergo non est ens rationis. Ex quo manet probata assertio quoad tertiam partem.

11 Dicendum est *quintò*, moralitatem in actibus non esse quid absolutum, nec relationem prædicamentalem, sed quendam modum transcendentaliter respectivum realiter superadditum entitati, & libertati actus. Quoad primam partem suadetur: Nam actus essentialiter est respectivus: ergo etiam moralitas ei inhærens. Patet consequentia: nam moralitas debet sequi conditionem actus, vel subjecti. ¶ Et confirmatur: Nam inintelligibilis est moralitas in actu sine respectu ad potentiam, ad objectum, & ad legem; sicut inintelligibilis est moralitas objectiva in objecto sine respectu ad legem: ergo moralitas actus non consistit in aliquo omnibus modis absoluto.

12 Quoad secundam partem etiam suadetur: Nam in prædicamento relationis tantùm est oppositio relativa; sed intra ordinem moralitatis datur oppositio, vel contraria, vel privativa: ergo moralitas non consistit in relatione prædicamentali. ¶ Confirmatur: Nam relatio prædicamentalis non suscipit magis, & minùs; sed moralitas suscipit magis, & minus ergo. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam relatio ex suo conceptu explicito non dicit perfectionem, aut imperfectionem, ut fusè ostendimus tractatu *de Trinitate*; sed moralitas ex proprio suo conceptu dicit perfectionem, aut imperfectionem; cũ ejus species sint bonitas, & malitia, convenientia, & disconvenientia ad rationem: ergo ¶ Confirmatur *tertiò*: Nam relatio predicamentalis petit terminum realiter existentẽ; sed moralitas formalis non petit terminum realiter existentem, ut cùm appetitur aliquid possibile, aut existens præcisè in apprehensione: ergo. ¶ Confirmatur *quartò*: Nam priusquàm actus referatur respectu prædicamentali ad terminum refertur ad illum respectu transcendentali, qui est ratio fundandi prædicamentalem, ut inductivè constat: ergo moralitas potiùs consistit in respectu transcendentali, quàm in relatione prædicamentali.

13 Hinc probatur ultima pars assertionis: Nam moralitas actus est, quid realiter distinctum, & superadditum entitati, & libertati actus; sed non est quid superadditum per modum entitatis omnino absolutæ, nec per modum actus ad actum: ergo est quidam modus realiter distinctus ab entitate, & libertate actus. Consequentia est legitima: quia nihil aliud potest excogitari. Major constat ex dictis §. 2. & minor quoad primam partem ex dictis num. 11. Quoad secundam verò partem probatur: Tum quia unus actus non est fieri alterius actus Tum & præcipuè: quia de actu superaddito actui fieret idem argumentum, ac de primo actu, atque ideo daretur processus in infinitum. Tum denique: nam moralitas concipitur ut quid afficiens actum, & denominans illum *moralem*; sed unus actus non afficit intrinsecè, aut denominat alium *moralem* ex quo colligitur primum actum non esse moralem: ergo.

§. IV.

Adversantium opinionum argumenta.

14 Adversus primam assertionem arguitur *primò* ex D. Thoma, qui sæpè convertit actum moralem cum actu humano, & voluntario; sed actus potest esse voluntario, quin sit liber, ut vidimus tract. præced. & potest etiam esse humanus sine libertate, ut de amore beatifico diximus tract. *de Ultimo fine*, disp. 1. ergo non requiritur libertas ad moralitatem.

Et confirmatur: nam de amore charitatis, quo Christus Deum diligebat, asserit D. Thomas in 3. dist. 18. quæst. 1. art. 2. ad 2. quòd fuit meritorius: ergo moralis, sed in solutione ad 5. asserit, fuisse necessarium quoad exercitium: ergo.

Ad argumentum respondetur, quòd quando D. Thomas pro eodem accipit actum voluntarium, humanum, & moralem, loquitur de actu voluntario perfecto, & conveniente homini in statu viæ, quo tendit ad beatitudinem; & hic actus est liber. Ad confirmationem patet ex dictis tract. præced. disp. 2. num. 7.

15 Arguitur *secundò*: Nam plures sunt actus morales, qui sunt boni, vel mali moraliter, & non sunt liberi: ergo libertas non requiritur ad moralitatem. Antecedens probatur *primò* in amore beatifico, qui est moralis: tum quia est conformis rectæ rationi: tum quia habet omnem perfectionem, quam habet amor viæ: tum quia contrariatur odio Dei; & tamen nõ est liber ergo. *Secundò*: Nam actus, quo primò excitamur à Deo ad bonum, est bonus moraliter, quia est conformis regulis morum; & tamen est necessarius, cum præcedat nostram deliberationem: ergo. *Tertiò*: Nam actus sensualitatis circa illicita semper sunt mali moraliter: juxta illud Apost. ad Rom. 7. *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captivantem me in legem peccati*, & liquet ex eo, quòd nequeunt esse in Christo; & tamen non semper sunt liberi: ergo.

Respondetur negando antecedens. Cujus nulla probatio subsistit. *Non prima*: Nam amor beatificus, prout terminatur ad Deum secundùm se nõ est bonus moraliter, prout fundat meritum, aut laudem, quam alicui reddimus loco præmii, quæ sunt passiones propriæ, & strictæ moralitatis, de qua loquimur in præsenti, quamvis sit bonus in quantùm importat perfectionem consonam naturæ intellectuali, quæ longè est major, quàm omnis perfectio reperta in amore viæ, quin oporteat, quòd habeat formaliter aliquas perfectiones secundum quid, quas habet amor viæ. Nec ob hoc amor Dei non contrariatur odio illius: quia ad hoc sufficit entitas physica ipsius amoris, ratione cujus opponitur physicè, licèt non moraliter. Per quod constat ad secundam instantiam, si reve-

reverà actus, quo primò excitamur à Deo, sunt omnino necessarii. ¶ Ad *tertiam* respondetur, quòd motus sensualitatis, ut præveniunt judicium rationis, non sunt peccata formaliter, ut deffinit Trident. sess. 5. sed tantùm sunt causa, & effectus peccati. Ratio verò, cur nequeant esse in Christo, esto non sint formaliter peccata, duplex esse potest; & quia supponunt inclinationem ad malum, quæ nequit compati cum perfectissima sanctitate Christi; & quia nequirent exerceri à Christo, nisi cum pleno dominio suæ voluntatis orto ex perfectissima ejus scientia; & hoc pacto essent formaliter peccata.

16 Adversus secundam assertionem nulla est opposita sententia, neque argumentum alicujus momenti. ¶ Adversus tertiam arguitur *primò* ex D. Thoma tum infrà quæst. 19. art. 1. ubi docet, *quod bonum, & malum sunt per se differentiæ actus voluntatis: nam bonum, & malum per se ad voluntatem pertinent, sicut verum, & falsum ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri, & falsi*. Tum in 2. dist. 40 quæst. 1. art. 1. ubi ait: *Ipsi actus voluntatis, qui per se, & immediatè ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt; unde simpliciter dividuntur interiores actus voluntatis per bonum, & malum, sicut per differentias essentiales*: ergo juxta D. Thomam moralitas non distinguitur ab entitate actus voluntatis.

Et confirmatur *primò*: Nam actus voluntatis secundùm se petit procedere à ratione; sed nihil aliud requiritur, ut sit moralis: ergo actus voluntatis secundùm suam substantiam est moralis. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam volitio furandi secundùm se, odium Dei, & alia hujusmodi sunt formaliter mala, quia contrariantur legi non furandi &c. ergo moralitas horum actuum non distinguitur ab ejus entitate. ¶ Confirmatur *tertiò*: Nam moralitas in habitibus moralibus, scilicet in virtutibus, & vitiis, non distinguitur ab eorum entitatibus: ergo nec in actibus illorum. Antecedens, in quo tantùm potest esse difficultas, colligitur apertè ex D. Thoma infrà quæst. 54. art. 3. ubi docet, prædictos habitus distingui essentialiter secundùm bonum, & malum.

Ad argumentum respondetur, D. Thomam in utroque testimonio loqui de actibus voluntatis, prout formaliter subjectis regulis morum, ut apertè se explicat in hac quæstione art. 5. Vel potest dici, quòd ly *per se* solùm significat differentias moralitatis non convenire actui voluntatis ratione alterius. Vel tandem dic, sermonem esse de bono, & malo fundamentaliter, non formaliter, & completè.

Prima confirmatio laborat æquivocatione: quia non est idem, actum voluntatis procedere à cognitione, quod essentialiter competit omni actui voluntatis, ac procedere à ratione, prout hæc habet rationem legis in vi legis æternæ, aliàs omnis actus voluntatis esset moralis. ¶ Ad secundam confirmationem: Respondetur, volitionem furandi, & odium Dei solùm opponi legi Dei, quatenus sunt materia, supra quàm cadit ipsa lex. Unde inter ipsos actus secundùm suam substantiam, & ipsam legem tantùm datur oppositio materialis, seu radicalis & fundamentalis; nec datur oppositio formalis, usquedum prædicti actus intelligantur formaliter liberi & tendentes ad objectum ut formaliter dissonum legi; ad quod opus est novo modo realiter distincto tàm à libertate, quàm ab entitate ipsorum.

17 Ad tertiam respondetur, esse notam disparitatem inter actum, & habitum moralem: nam habitus per se primò respicit actum, prout subjectum regulis morum; & propterea moralitas illius non debet distingui ab entitate physica. Actus verò non respicit per se primò objectum, ut subjectum regulis morum, sed per se primò respicit objectum, prout est bonum bonitate naturæ. Et signum hujus diversitatis inter actum, & habitum potest esse duplex: primum est, quòd idem actus, saltem in specie physica, potest transire de bono in malum, secus verò idem habitus. Secundum est, quòd libertas formalis, quæ est fundamentum moralitatis, convenit formaliter actibus, & hæc distinguitur realiter ab eorum entitate, non verò habitibus. Hæc tamen solutio, quantùm pertinet ad habitum, tantùm intelligenda est de habitu morali, non verò de virtute Theologica, v. g. de charitate: hæc enim per se primò respicit amorem Dei supernaturalem secundùm bonitatem physicam, cujus objectum continet eminenter ordinem moralem, & non dependet per se à regulis morum: & hac ratione charitas ita primariò elicit actum suum, prout pertinet ad lineam physicam, quòd secundariò absque ulla additione influat in moralitatem, quam habet in statu viæ.

18 Arguitur *secundò* (& procedit contra secundam partem ejusdem assertionis) Nam posita libertate, secluso quocumque alio, ponitur moralitas, & ea ablata aufertur: ergo signum est, moralitatem in libertate consistere. Antecedens probatur *primò*: Nam posita libertate, & secluso quocunque alio, actus est imputabilis ad laudem, vel vituperium, secus verò si auferatur libertas: ergo posita libertate, & secluso quocunque alio, ponitur moralitas, & ablata aufertur. *Secundò*: Nam defactò omnis actus liber est moralis, & omnis actus moralis est liber: ergo idem quod priùs. *Tertiò*: Nam eo ipso, quòd actus sit liber, est etiam regulabilis per legem, estque capax assuefactionis, & moris: ergo est moralis. *Quartò*: Nam actus liber immediatè determinatur per bonitatem, & malitiam: ergo libertas non est distincta à moralitate.

Et confirmatur nonnullis testimoniis Div. Thomæ: Nam in 2. dist. 24. quæst. 3. art. 2. ait: *Ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur*: ergo jam intelligitur actus moralis dum intelligitur liber. Et in hac 1. 2. sæpè convertit actum humanum cum actu libero; sed actus humanus est moralis: ergo.

Ad argumentum respondetur negando antecedens. Ad ejus primam probationem dicendum est, quòd actus non est imputabilis ad pœnam, vel præmium, nisi pront formaliter est subjectus regulis morum, juxta illud, *Ubi non est lex, nec prevaricatio*. Imputabilitas ad laudem vel, vituperium, seu ad pœnam, vel præmium est proprietas moralitatis convertibilis cum illa; ideoque actus præcisè, quia est liber, non est moralis. Ad *secundam*: Respondetur permittendo antecedens, & negando consequentiam: Ideo enim omnis actus liber est moralis, quia nullus est actus, qui defactò non reguletur aliqua lege, vel per se, vel ratione circumstantiæ. Hinc tantùm arguitur, quòd omnis actus liber præter modum libertatis habeat superadditum modum moralitatis. Diximus *permittendo antecedens*: Quia reverà potest negari, vel quia datur actus liber, qui secundùm suam speciem non est moralis, ut patet in actibus indifferentibus: vel quia saltem per accidens dabilis est actus, in individuo, qui non sit moralis. Et hoc præcipuè urget in sententia Adversariorum, videlicet Scoti, qui cum ejus discipulis concedit per se actus indifferentes in individuo. Ad *tertiam*: Respondetur concedendo antecedens, & negando consequentiam: Quia non est idem, actum esse regulabilem per legem, ac de facto esse moralem: quia esse defactò moralem importat actualem subjectionem ad legem, esse verò regulabilem per legem dicit meram capacitatem, ut à lege possit regulari; & hoc tantùm habet actus liber in quantum liber. Idemque dicendum est de assuefactione, prout hæc generat habitum. Ad *quartam*: Respondetur distinguendo antecedens *determinatur immediatè* per modum subjecti, concedo antecedens per modum generis, nego antecedens; & hoc erat necesse, ut moralitas non distingueretur à libertate.

Ad confirmationem, & primum testimonium Div. Thomæ: Respondetur, genus moris incipere, ubi dominium voluntatis invenitur: quia libertas, & dominium voluntatis est fundamentum moralitatis, non quia ipsa libertas formalissimè sit ipsa moralitas. ¶ Ad secundum testimonium dicendum est, quod ideò Div. Thomas convertit actum liberum cum actu morali, quia per se loquendo omnis actus liber est moralis. Ex quo non arguitur, moralitatem esse indistinctam à libertate: tum quia rationalitas convertitur cum risibilitate; & hæc non identificatur cum illa. Tum & præcipuè: quia actus liber secundùm suam speciem non convertitur cum actu morali, ut liquet in actibus indifferentibus, & per accidens potest dari actus liber in individuo quin sit moralis.

§. V.

Argumenta adversantia quartæ assertioni.

19 Adversus quartam assertionem arguitur; Nam in objectis, & voluntate moralitas vel est ens rationis, vel denominatio extrinseca: ergo etiam in acti-

actibus. Consequentia est legitima: quia actus proportionantur objectis:

Et confirmatur *primò*: Nam moralitas actus sumitur ab objecto, vel circumstantiis, & lege; sed hæc omnia sunt extrinseca actui: ergo moralitas actus est denominatio extrinseca. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam esse morale in aliis rebus, v. g. in valore monetarum, in dominio rerum, & pretio rerum venalium, vel est ens rationis, vel pura denominatio extrinseca: ergo etiam in actibus moralibus.

Ad argumentum respondetur negando antecedens propter infra dicenda. Vel potest permitti antecedens; sed negari debet consequentia: Quia aliud est quòd objectum sit ens rationis, & aliud quòd ordo, quem actus dicit ad illud, sit ens rationis: nam secundum non sequitur ex primo; ut liquet in Logica. ¶ Ad *primam* confirmationem: Respondetur, quod moralitas immediata sumitur à respectu, quem dicit actus ad legem, & objectum, qui respectus est realis, & intrinsecus actui. ¶ Ad *secundam* respondetur, esse notam disparitatem inter moralitatem, de qua in præsenti, & moralitatem, de qua in confirmatione: nam moralitas, de qua in presenti, dependet ex respectu, quem actus dicit ad objectum morale; & hic nequit esse extrinsecus, sed intrinsecus: At moralitas, quæ in aliis rebus invenitur, ut in exemplis adductis, tantùm pendet ex mera voluntate legislatoris, quæ nihil intrinsecum addit prædictis rebus, neque ipsæ dicunt respectum ad voluntatem, sed in se sunt quid absolutum. ¶ Adversus ultimam assertionem nullum est argumentum, quòd ex dictis non maneat enodatum.

Ex dictis in hoc dubio infertur, divisionem actus in *bonum*, & *malum* esse absolutè subjecti in accidentia, eo modo quo tractatu præcedenti asseruimus, divisionem actus in *liberum*, & *necessarium* esse subjecti in accidentia. Eadem enim ratio militat utrobique. Aliter verò discurrendum est de actu morali, ut *morali*, cujus resolutio pendet ex celebri quæstione circa constitutivum peccati commissionis.

DUBIUM II.

Utrùm specificativum moralitatis actuum sit objectum?

PLures sunt termini, quos moralitas actus respicit, de quibus meritò potest dubitari, à quo sumat speciem, scilicet natura intellectualis, voluntas, lex, seu ratio dirigens, objectum, finis, & circumstantiæ. Objectum autem potest sumi dupliciter; vel prout comprehendit finem, & alias circumstantias, & distinguitur à natura, voluntate, & lege; vel prout non solùm ab his distinguitur, sed etiam à fine, & circumstantiis. Sensus quæstionis procedit de objecto juxta utramque acceptionem. ¶ At quia multoties contingit, quòd objectum sit indifferens vel secundùm se bonum, & aliqua circumstantia prava, supponendum est, actum moralem tunc non specificari ab objecto. At circumstantia dans primam moralitatem transit in conditionem objecti in *esse moris*; & tunc de ea erit eadem difficultas, ac de objecto, quando per ordinem ad illud sumitur moralitas prima.

§. I.

Unica assertio.

20 DIcendum est, terminum formaliter specificativum actus *moralis* ut moralis non esse naturam, rationem, voluntatem, aut legem, sed objectum, si per ordinem ad illud sumitur moralitas, aut aliam circumstantiam, quando transit in conditionem objecti. Hæc assertio perpetuò traditur à D. Thoma, quem sequuntur ejus discipuli.

Et probatur ratione à priori: Nam omne respectivum specificatur ab eo, quod per se primò respicit; sed actus moralis ut *moralis* est quid respectivum, & per se primò respicit objectum morale, ut *morale*, hoc est ut subjectum regulis morum: ergo actus moralis, ut *moralis* specificatur ab objecto morali. Major inductivè constat in omnibus respectivis, & in ipso actu morali, secundùm quod pertinet ad lineam physicam. Minor quoad primam partem etiam liquet ex dictis num. 11. Quoad secundam verò partem suadetur: Nam actus moralis est via, & tendentia ad objectum morale: ergo per se primò respicit objectum morale ut *morale*. Antecedens est certum. Et consequentia probatur: Tum quia hac ratione actus in *esse* physico per se primò respicit objectum in *esse* physico. Tum etiam: quia moralitas est modus, & perfectio se tenens ex parte actus in *esse* physico: ergo sicut actus in *esse* physico est via & tendentia ad objectum in *esse* physico, & hac ratione per se primò illud respicit, & ab eo specificatur; ita actus in *esse* morali est tendentia ad objectum ut *morale*, & debet per se primò illud respicere, ab eoque specificari.

21 Probatur *secundò* ratione à negatione aliorum, à quibus moralitas actus dependet: Nam actus moralis ut *moralis* dependet à natura rationali, à voluntate, à lege, & ab objecto; sed non specificatur à natura, à voluntate, nec à lege: ergo specificatur ab objecto. Minor probatur quoad primam partem: Tum quia natura non est principium proximum, sed radicale actus moralis, sicut est principium radicale actus in *esse* physico: ergo actus nec in *esse* physico, nec in *esse* moris respicit per se primò naturam rationalem, sed mediante principio proximo; sed hac ratione nullus actus in *esse* physico specificatur à natura substantiali: ergo nec actus moralis ut *moralis*. Quæ probatio non solùm urget de natura secundùm se considerata, sed de ipsa prout connotat regulas morum, ut ex se liquet. Tum etiam: nam juxta sententiam Adversariorum ideò natura esset specificativum actus moralis, quia hic est conformis, aut difformis naturæ consideratæ secundùm se; ex quo infertur, quòd natura secundùm se sit specificativum illius (hic est genuinus sensus Adversariorum) sed hæc ratio est nullius momenti, vel quia plura sunt convenientia, aut disconvenientia naturæ in *esse* physico, & non specificantur ab ea; vel quia natura secundùm se est indifferens ad plures actus morales specie distinctos, quorum distinctio non præhabetur in natura secundùm se: ergo actus moralis non specificatur à natura.

Deinde probatur eadem minor quoad secundam partem: Tum quia ab eadem voluntate proveniunt actus specie distincti in genere moris: ergo distinctio eorum non sumitur à voluntate: ergo nec specificatio. Tum etiam: nam moralitas per priùs reperitur in actibus, quàm in voluntate, moralitasque istius per se ordinatur ad moralitatem illorum, non èconverso: siquidem lex per se primò præcipit, aut prohibet actum in ordine ad objectum, & ratione legis latæ circà actum potentia continetur sub ea: ergo potius voluntas ut subjecta regulis morum specificatur ab actu morali, quàm actus à voluntate.

Denique probatur quoad ultimam partem: Tum quia idem met actus respicit leges specie distinctas, ut liquet in furto quod respicit legem divinam, naturalem, & positivam: ergo non specificatur à lege. Patet consequentia: aliàs tot essent malitiæ specie distinctæ, quot sunt leges, quæ franguntur. Tum etiam: nam actus moralis non respicit legem immediatè, sed mediante objecto: ergo non specificatur à lege, sed ab objecto. Antecedens probatur: nam eo modo actus moralis respicit legem, quo lex regulat actum; sed lex non regulat actum, nisi mediante objecto, scilicet in quantùm proponit objectum prosequendum, vel fugiendum: ergo actus moralis non respicit legem immediatè, sed mediante objecto. Tum denique: nam actus specie diversi possunt versari circa eandem legem, ut furtum & restitutio: ergo non specificantur à lege. Patet consequentia: quia specificativum, & distinctivum sunt idem.

§. II.

Corollaria precedentis doctrinæ.

22 EX dictis colligitur *primò*, bonitatem, aut malitiam, quam actus sumit ab objecto, esse primam, & essentialem. Et ratio est: nam quoties actus sumit

sumit bonitatem, aut malitiam ab objecto, specificatur ab eo in ordine morali, propter rationem traditam num. 20. Sed bonitas, aut malitia actus desumpta à suo specificativo est prima, & essentialis, utpotè desumpta ab eo quod per se primò respicit: ergo bonitas, aut malitia, quam actus desumit ab objecto est prima, & essentialis. ¶ Et confirmatur ex his, quæ habet actus in *esse* physico, cujus bonitas desumpta ab objecto est prima, & essentialis.

23 Colligitur *secundò*, bonitatem, aut malitiam desumptam ab objecto esse etiam specificam & atomam. Et ratio est: nam bonitas, aut malitia moralis actus non solùm prima, & essentialis, sed etiam specifica & atoma sumitur ab eo, quod per se primò respicit in *esse* moris; sed actus ut *moralis* respicit per se primò objectum, dum ab eo sumit bonitatem, aut malitiam: ergo bonitas, aut malitia desumpta ab objecto est non solùm essentialis, sed etiam specifica & atoma. ¶ Et confirmatur: Nam bonitas, aut malitia desumpta à circunstantiis non contrahit bonitatem & malitiam desumptam ex objecto, sicut differentia contrahit genus, sed est illi accidentalis: ergo bonitas, aut malitia desumpta ex objecto est specifica & atoma. Antecedens, in quo tantùm est difficultas, suadetur: Tum quia si circunstantia aliqua contraheret bonitatem, aut malitiam desumptam ex objecto, sicut differentia contrahit genus, non opus esset pœnitenti in confessione explicare malitiam desumptam ex objecto, quia non tenetur explicare genera peccatorum, sed species; hoc autem est falsum: ergo circunstantia non contrahit bonitatem, aut malitiam desumptam ex objecto, sicut differentia contrahit genus, sed est illi accidentalis. Tum etiam: nam circunstantia in communi apprehensione est accidens; sed accidens nequit dare primam speciem essentialem, & atomam: ergo bonitas essentialis, & atoma desumitur ab objecto.

24 Colligitur *tertiò*, dum actus sumit bonitatem, aut malitiam ab objecto, & fine, bonitatem, aut malitiam desumptam ex objecto, absolutè & simpliciter esse essentialem & specificam. Et ratio est: quia absolute & simpliciter respicit per se primò objectum, & non finem; ut si quis daret eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, per se primò respicit eleemosynam secundùm se, & non satisfactionem: ergo absolute & simpliciter sumit suam primam moralitatem essentialem, & atomam ab objecto, & non à fine. ¶ Et confirmatur: Nam largitio eleemosynæ propter satisfactionem habet bonitatem non solùm pœnitentiæ, sed etiam misericordiæ: ergo ab illa virtute sumit bonitatem absolutè specificam, & essentialem, à qua prædictus actus procedit intrinsecè & elicitivè, & non extrinsecè & imperativè; sed huiusmodi actus elicitivè procedit à virtute misericordiæ in ordine ad suum objectum, & extrinsecè à pœnitentia; aliàs non haberet aliam bonitatem, nisi eam, quam habet à pœnitentia: ergo bonitatem primam, & essentialem sumit absolutè, & simpliciter ab objecto, & non à fine.

25 Diximus *absolutè & simpliciter*: Quia si fiat reduplicatio supra actum misericordiæ, prout imperatur ab actu pœnitentiæ, procul dubiò actus misericordiæ specificatur ab objecto pœnitentiæ, quod habet rationem finis operantis. Et ratio est: quia in actu unius virtutis, reduplicativè ut imperato ab actu alterius virtutis, per se primo, & præcipuè attenditur id, quod participat à virtute imperante: ergo, facta prædicta reduplicatione, debet specificari ab eo objecto, à quo specificatur virtus imperans; sed hæc specificatur à fine operantis, tanquàm à proprio objecto: ergo etiam actus imperatus ut *imperatus*. Quocirca si plures actus diversarum virtutum imperentur (v. g.) à charitate, & ordinentur ad objectum istius, tanquam ad finem extrinsecum, ut imperati ab ea sunt ejusdem speciei in genere moris: quia in eis ut reduplicativè imperatis, per se primò & præcipuè attenditur bonitas charitatis, quæ in genere moris est ejusdem speciei in omnibus actibus imperatis ab ea, & bonitas desumpta à proprio objecto, seu à fine operis in prædicta reduplicatione solùm se habet de materiali.

26 Neque obest, contra hoc, quòd actus misericordiæ, ut imperatus ab actu charitatis, habet rationem electionis, & objectum immediatum illius habet rationem medii; sed electio ut *electio* specificatur à medio, ut tract. 8. ostensum est: ergo prædictus actus ut *imperatus* non specificatur à fine, neque omnes actus imperati ab eadem virtute, adhuc ut imperati, sunt ejusdem speciei.

Non (inquam) obest: Nam ex eo, quòd actus imperatus ut *imperatus* habeat rationem electionis comparativè ad actum imperantem, ejusque objectum proximum habeat rationem medii, solùm sequitur, quod specificetur ab objecto in genere physico secus verò in genere morali. Quod fiet perspicuum in actu misericordiæ, ut imperato ab actu charitatis: in quo præcipuè attenditur participatio quædam modalis charitatis, bonitasque specialis de ejus linea, & bonitas propria misericordiæ, & desumpta ab objecto se habet de materiali; & certum omnino est, quòd actus misericordiæ ut informatus à charitate specificatur ab obiecto illius, quod est finis. Vel potest dici, quòd actus misericordiæ, ut imperatus ab actu charitatis, specificatur ab obiecto ipsius misericordiæ habente rationem medii, prout in eo relucet aliquid de linea charitatis; quod est idem, ac specificari in genere moris ab objecto charitatis, seu à fine. De quo iterùm redibit sermo disput. sequenti à num. 21. usque ad 26.

§. III.

Oppositæ sententiæ.

27 Adversus nostram assertionem multiplex datur sententia. Prima docet, actum moralem specificari à natura rationali. Pro qua refertur Vazquez disp. 73. cap. 9. Et arguitur: Nam moralitas est habitudo ad regulas morum: ergo specificatur ab eis; sed præcipua regula moralitatis est natura rationalis: ergo actus moralis specificatur ab ea. ¶ Et confirmatur: Nam actus est bonus, aut malus moraliter, inquantùm est conveniens, aut disconveniens naturæ rationali: ergo dicit respectum ad eam, ab eaque specificatur.

Ad argumentum respondetur distinguendo antecedens: *Est habitudo ad regulas morum* mediante habitudine ad objectum, concedo antecedens non mediante, nego antecedens. Et cùm actus debeat specificari ab eo, quod per se primò respicit, procul dubiò actus moralis debet specificari ab obiecto morali, & non ab ulla regula moralitatis. Ex alio capite nequit specificari à natura: quia non est regula moralitatis; & sic potest argumentum retorqueri contra Vazquium. ¶ Ad confirmationem respondetur *primò*, negando antecedens: Quia etiam actus in *esse* physico potest esse conveniens, aut disconveniens naturæ rationali. Et sic natura est indifferens ad convenientiam, aut disconvenientiam tàm physicam, quàm moralem actus; & ob hanc rationem nequit esse specificativum actus moralis, sicut nec specificativum illius in *esse* physico.

Respondetur *secundò*; dato quòd actus sit bonus aut malus moraliter per hoc præcisè quòd est conveniens, aut disconveniens naturæ rationali, adhuc non sequi specificativum actus esse naturam: quia intantùm est conveniens ei aut disconveniens, inquantùm respicit obiectum dissonum, aut consonum rationi, aut legi. Unde non à natura, sed ab obiecto debet specificari.

28 Secunda sententia assignat pro specificativo moralitatis voluntatem ut subjectam regulis morum. Ita Zumel infrà quæst. 71. art. 6. disp. 1. conc. 1. Et probatur: Nam actio specificatur à principio activo: ergo actio moralis specificatur à principio activo morali, quod est voluntas, ut subiecta regulis morum.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd actio immanens, sive sumatur ut egressus à potentia, sive ut tendentia, & unio vitalis potentiæ cum obiecto debet ab hoc, & non à potentia specificari. Nam primo modo considerata non procedit à potentia, nisi ut determinata ab obiecto; & actio determinatæ speciei petit specificativum determinatum; quod non est potentia, sed obiectum. Posteriori modo accepta, vel est via, & tendentia ad obiectum, vel est finis potentiæ, quatenus ordo præcipuus istius est, ut uniatur cum suo objecto; & considerata utroque modo, potentia potiùs specificatur ab actione, & hæc ab obiecto, quàm actio à potentia.

29 Tertia sententia defendit, legem, seu dictamen rationis esse specificativum actus moralis. Ita Scotus in 1. dist. 17. quæst. 2. & aliqui ejus discipuli. Et probatur *primò*: Nam juxta D. Thomam totum *esse* actus moralis desumitur per ordinem ad legem, seu dictamen rationis, inquan-

in quantùm ei conformatur, vel non conformatur: ergo actus moralis specificatur à lege, seu dictamine rationis. ¶ Confirmatur *primò*: Nam peccatum deffinitur unicè per hoc, quòd sit contra legem: ergo specificatur ab ea: ergo etiam omnis actus moralis. Patet consequentia: quia contrariorum eadem est ratio. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam stante eadem lege, & variato objecto manet eadem species moralis, ut si quis furetur pecunias, vestes &c. & mutata lege, & non objecto variatur species moralis actus; ut apparet in comedente carnes die prohibito, & non prohibito: ergo signum est, quòd lex specificat actum moralem.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd D. Thomas, dum specificis verbis agit de specificativo actus moralis, semper recurrit ad objectum, seu ad finem operis, quod coincidit cum illo. Et si aliquando ait, totum *esse* actus moralis desumi per ordinem ad legem, seu dictamen rationis; hoc ideo est, quia lex est radix totius moralitatis, sed actus non respicit illam immediate, sed mediante objecto, ut subjecto legi; & hac ratione potius debet specificari ab objecto, quàm à lege. ¶ Per quod constat ad primam confirmationem: Nam peccatum ideo potest deffiniri per *esse* contra legem: quia, nisi objectum esset contra illam, nullum esset peccatum, juxta illud Apostoli, *Ubi non est lex, nec prevaricatio*: sed peccatum per se primò tendit ad objectum, ut contrariatur legi; ideoque ab objecto, & non à lege debet specificari. ¶ Ad secundam respondetur, quòd si non variatur lex, nec objectum variatur in *esse* moris; & ita qui furatur pecunias, vestes &c. habet idem objectum formale in genere moris, quamvis attingat plura objecta diversa in *esse* physico. Et similiter si variatur lex, variatur objectum formale in *esse* moris, licet sit idem in *esse* physico. Unde ex hoc capite ineptè arguitur, quod actus moralis specificatur à lege, & non ab objecto.

30 Quarta sententia asserit, actum moralem, quoties ordinatur ad finem extrinsecum, ab eo specificari, & non ab objecto. Ita Vazquez in præf. disp. 51. Et probatur *primò* multiplici testimonio Div. Thomæ: Nam suprà quæst. 1. art. 3. docet, quòd species actus moralis sumitur ex fine. Et in hac quæst. 18. art. 6. asserit, quòd *species humani actus formaliter consideratur secundùm finem, materialiter autem secundùm objectum*. Item in 2. dist. 36. quæst. 1. art. 5. ad 3. ait: *Sicut genus determinatur per speciem, ita etiam bonum in genere determinatur per bonitatem, quæ est ex fine & ideo illud bonum, quod est ex fine, respondet bono, quod est in genere, sicut species generi*.

Et confirmatur: Nam 2. 2. quæst. 154. dividit species luxuriæ in adulterium, raptum, incestum, & sacrilegium, quarum malitia non sumitur ex objecto sed ex circunstantiis injustitiæ, impietatis, & irreligionis. ¶ Et confirmatur *secundò* ex Arist. 5. Ethic. cap. 2. ubi ait eum, qui furatur, ut mæchetur, esse magis mæchum quàm furem: ergo finis est, qui dat speciem principalem.

Ad argumentum, & primum ejus testimonium respondetur, D. Thomam loqui in eo de fine intrinseco, qui coincidit cum objecto, ut ibi potest videri. ¶ Ad secundum testimonium: Respondetur, quòd licèt actus moralis specificetur ab objecto, accipit tamen à fine extrinseco aliam speciem; quæ estò sit absolutè accidentalis, est tamen actualior specie desumpta ab objecto, & hæc formalizatur à specie desumpta ex fine; & propterea optimè docet D. Thomas, quòd species desumpta ex objecto est materialis, & species desumpta ex fine est formalis. ¶ Ad tertium respondetur, quòd dum D. Thomas bonitatem desumptam ex objecto vocat *genericam*, & determinabilem per bonitatem desumptam ex fine, non sumit genus propriè & rigorosè pro genere logico, aut metaphysico, quod universale est, & prædicatur essentialiter de speciebus sub illo contentis, & contrahitur per illas, quia utraque est specifica, & atoma pertinens ad diversas virtutes. Sed sumit genus in lata acceptione, quatenus sicut genus rigorosum contrahitur per species; subjectum etiam contrahitur quodammodò, & determinatur per accidentia. Homo (v. g.) est determinabilis per differentiam albi, aut nigri, & hac ratione potest quodammodò dici *genus*; sed non tollit, quòd quælibet ex illis differentiis sit accidentalis supponens differentiam essentialem. Ad hunc ergo modum comparat D. Thomas speciem desumptam ex objecto generi, & speciem desumptam ex fine speciei.

Ad primam confirmationem desumptam ex eodem Angelico Præceptore: Respondetur, quod adulterium, & sacrilegium non sunt propriè species luxuriæ, quia intra lineam luxuriæ, non datur differentia essentialis, sed quælibet distinctio in eis reperta pertinet ad alia vitia extra genus luxuriæ. Et ita sacrilegium (v. g.) habet duplicem speciem atomam, aliam intra lineam luxuriæ, quæ est ejusdem speciei infimæ cum simplici fornicatione; & alteram irreligiositatis. Ex quibus secunda est essentialis, & prima accidentalis, & se habens ut finis alterius, quatenus quis afficitur sic ad personam sacram, quod irreligiositatem non recuset, ut suam expleat libidinem.

Ad secundam confirmationem: Respondetur, quòd propterea ille, qui furatur, ut mæchetur, denominatur principaliter mæchus, & non fur, quia principaliùs movetur à mæchia, velut à fine, qui est principalis in movendo; & in voluntariis principalior denominatio desumitur ab efficacia, & motione. Hoc tamen non tollit, quòd minùs principaliter se habeat in specificando: qui enim furatur, ut mæchetur, mæchia accidit furto: & sic non debet specificare.

§. IV.

Reliqua argumenta prò eadem sententia.

31 Arguitur *secundò*: Nam electio ut *talis* specificatur à fine in genere moris, ut suprà diximus; sed omnis actus virtutis moralis adhuc ut elicitus, est electio: ergo non specificatur à suo objecto, sed à fine. Minor probatur: nam omnis virtus moralis est habitus electivus, ut docet Arist. 2. Ethic. cap. 7. ergo omnis ejus actus est electio.

Ad argumentum respondetur negando minorem. Quia actus virtutis moralis secundùm se, & in ordine ad proprium objectum est intentio, licèt accidentaliter ordinetur ad finem, quo pacto induit etiam rationem electionis, ad quem finem potest non ordinari, & sistere in proprio objecto tanquàm in fine sibi connaturali; ut si quis velit sublevare miseriam non ordinãdo hunc actum ad alium finem extrinsecum, v. g. ad satisfaciendum. Virtus autem moralis dicitur habitus *electivus*; vel quia plures ejus actus sunt electiones; vel quia quilibet actus moralis est quædam virtualis electio ex capite libertatis.

32 Arguitur *tertiò*: Nam plures actus sunt morales, qui non habent bonitatem, & malitiam ex objecto, sed ex fine operantis: ergo actus moralis specificatur à fine, & non ab objecto. Antecedens probatur *primò*: Nam quando actus habet objectum indifferens, & bonum finem, tunc solùm habet bonitatem ex fine, & non ex objecto. Similiter quando habet bonum objectum, & malum finem, nullam bonitatem habet ex objecto, sed primam moralitatem habet ex fine. *Secundò*: Nam actus fortitudinis nullam bonitatem habet ex objecto secundùm se, nisi prout ordinatur ad objectum alterius virtutis tanquam ad finem, v. g. ad objectum fidei charitatis, vel alterius virtutis, ut tradit D. Thomas 2. 2. quæst. 124. art. 3. Similiter actus virginitatis, nisi ordinetur ad objectum religionis ratione voti, non habet specialem bonitatem.

Et confirmatur *primò*: Nam actus, qui sunt circà verba totam suam bonitatem, aut malitiam desumunt ex fine operantis: ergo specificantur à fine. Antecedens probatur: nam si quis proferat verba injuriosa animo lucrandi proximum, talis actus habet bonitatem moralem. Si autem illa proferat animo auferendi ab illo honorem, habet malitiam moralem, & juxta diversas intentiones habet diversas malitias, vel contumeliæ, vel detractionis, vel irrisionis: ergo primam, essentialem, & atomam bonitatem, aut malitiam desumunt ex fine operantis.

Confirmatur *secundò*: Nam D. Thomas in præf. art. 6. distinguens actum internum ab actu externo, docet, illum sumere speciem à fine, istum verò ab objecto: ergo actus moralis specificatur à fine.

Et confirmatur *tertiò*: Nam hic actus, *Volo honestè vivere*, non determinando materiam, est determinatæ speciei; sed specificatio illius nequit desumi ab objecto: ergo desumitur à fine operantis. Major est certa: quia est actus singularis in genere moris, & distinctus à cæteris

teris actibus moralibus. Minor etiam liquet: quia objectum illius non est determinatum, sed complectitur materias omnium virtutum.

33 Ad argumentum respondetur negando antecedens. Ad cujus primam probationem dicendum est, quòd resolutio nostra procedit de actu, qui ab objecto accipit bonitatem, aut malitiam; si verò ab eo non sumit bonitatem, aut malitiam, ut contingit, quando objectum secundùm se est indifferens, aut quando habet objectum secundùm se bonum, & vitiatur ex pravo fine, nil mirum, quòd non specificetur ab objecto.

Ad secundam probationem respondetur: Prenotando, quòd duobus modis potest ad actum bonum prærequiri finis bonus, vel per modum rationis formalis, vel per modum conditionis, aut connotati extrinseci. Tunc requiritur per modum rationis formalis, quando actus nullam habet bonitatem præter eam, quę desumitur ex fine; ut contingit, quando quis prosequitur objectum indifferens propter aliquem finem honestum. Tunc verò se habet præcisè per modum conditionis, quando præter bonitatem desumptam à fine habet aliam bonitatem desumptam ab obiecto, sed eam non haberet, nisi connotaret bonum finem. Sustinentia autem mortis & omnimoda abstinentia à venereis sunt hujusmodi: quibus, nisi addatur bonus finis, nulla bonitas moralis conveniret; semel tamen, quod mors sustineatur propter fidem, & quis abstineat à venereis ad vacandum Deo ex imperio religionis, prædicti actus habent specialem, & specificam bonitatem desumptam ex objecto proprio, & intrinseco fortitudinis; & virginitatis. Et ratio hujus est: quia prædicti actus habent specialem difficultatem intra propriam lineam, distinctam ab ea quam habent in ordine ad prædictos fines, ut ex se liquet.

34 Ad primam confirmationem Respondetur, quòd in peccatis, quæ consistunt in verbis, intentio loquentis pertinet ad rationem formalem illorum, & fines intenti sunt intrinseci. Et ratio est: quia verba non sunt verba formaliter, nisi inquantùm sunt expressiva conceptuum ex intentione loquentis: Unde ex variatione intentionis variatur finis hujus intentionis, qui pertinet per se ad rationem objecti. Nec ob hoc desunt his peccatis fines omnino extrinseci, ut si quis illa commiteret propter vanam gloriam, aut alios pravos fines.

35 Ad *secundam* respondetur, sensum D. Thomæ solùm esse, quòd objectum, quod aliàs specificat actum exteriorem, habet rationem objecti, & finis respectu interioris, & sub his rationibus specificat actum interiorem; cùm actum exteriorem solùm specificet sub ratione *objecti*, & non sub ratione *finis* formaliter. Sed, occasione ab hac confirmatione desumpta, oportet explicare, quomodò comparentur inter se actus interior, & exterior. Pro quo notandum est, actum exteriorem dupliciter comparari ad actum interiorem: primò in intentione; & secundò in exequtione. Si actus exterior sumatur primo modo, actus interior specificatur ab eo, non ratione bonitatis, aut malitiæ formalis desumptæ ab actu interiori, sed ratione bonitatis, aut malitiæ objectivæ, quam actus exterior habet ex se per ordinem ad legem. Et in hac acceptione actus exterior ulterius specificatur à materia, circa quam versatur: v. g. furtum à re aliena, ut subtrahenda; & restitutio ab ea, ut subiicienda proprio domino. Si verò actus exterior sumatur posteriori modo, hoc est in exequtione: hoc pactò non est objectum, sed effectus actus interioris, à quo imperatur, & participat rationem voluntarii, & bonitatem, aut malitiam. Neque ullum reperitur inconveniens in eo, quòd actus interior, & exterior mutuò sibi communicent bonitatem: Tum quia hoc fit secundùm diversas rationes assignatas moralitatis objectivæ, & formalis. Tum quia actus interior accipit bonitatem, aut malitiam ab exteriori in genere causæ formalis objectivæ; & actus exterior in generæ causæ efficientis. Et in hoc sensu accipiendus est D. Thomas, quoties agit de actu interiori comparativè ad actum exteriorem.

36 Ad tertiam confirmationem, Quidam respondent negando majorem, existimantes prædictum actum solùm habere bonitatem genericam. Sed hunc modum dicendi communiter Theologi reiiciunt propter rationem in confirmatione assignatam. *Maximè* (per quod præcipuum fundamentum eorum retorquetur) quia potentia, habitus, & actus possunt respicere ex parte objecti solam rationem genericam; & tamen per ordinem ad illam habent speciem atomam: v. g. intellectus accipit speciem atomam ab ente in communi: Metaphysica ab ente reali in communi: Et actus, quo intellectus attingit aliquam naturam abstractam à differentiis, vel specificis, vel individualibus. Et ratio hujus est: quia prædicta ratio, licèt sic communis in *esse* rei, est tamen specifica & atoma in *esse* objecti. Aliundè potest in eo objecto satis distingui ratio generica, quæ sit talis in *esse* objecti, & distincta à seipsa, prout est specifica & atoma: nam illa ratio objectiva generica, si consideretur ut contrahibilis, & attingibilis per diversos actus, est generica tàm in *esse* rei, quàm in *esse* objecti adhuc respectu actus, de quo est sermo. Si verò sumatur in ratione totius actualis & attingibilis per determinatum actum, est specifica, & atoma in *esse* objecti.

Quocirca (missis hoc, & aliis modis dicendi) Respondetur concedendo majorem; & negando minorem. Ad cujus probationem dicendum est, quòd objectum prædicti actus solùm continet in confuso materias omnium virtutum, sed comparativè ad illum actum habet specialem, & atomam bonitatem objectivam à nullo alio actu attingibilem.

37 Sed quæres, à qua virtute prædictus actus elicia tur? ¶ Ad quod, juxta communiorem sententiam, respondetur, ad prædictum actum non esse necessariam aliquam virtutem, sed sufficere nudam potentiam voluntatis. Et ratio desumitur ex doctrina D. Thomæ infrà quæst. 56. art. 6. & quæst. 94. art. 4 ubi docet, voluntatem habere naturalem inclinationem ad hoc ut agat secundùm rationem; sed habitus non est necessarius ad id, ad quod voluntas habet naturalem inclinationem completam; & hac ratione non indiget habitu ad appetendum bonum in communi: ergo ad eliciendum prædictum actum non requiritur aliqua virtus, sed sufficit nuda potentia voluntatis. ¶ Et confirmatur: Nam habitus non est necessarius, ubi non adest difficultas ad actum; sed voluntas non habet difficultatem ad hoc, ut velit operari juxta rationem in communi, quia ad hoc nullam sentit contradictionem ex parte voluntatis, sed ad actus virtuosos cujuslibet virtutis in particulari, ad quos non est totaliter inclinata: ergo.

38 Ex quo colliges *primò*, ad actum versantem circa aliquod genus virtutis, v. g. *Volo justa operari in materia justitiæ*, abstrahendo à legali, commutativa, & distributiva, non esse necessariam aliquam virtutem: quia voluntas ex se sufficienter est inclinata, ut velit justum ad alterum in communi; cum homo sit animal politicum, & sociabile, & tantùm habeat difficultatem in materia determinata, & cum peculiaribus circumstantiis, pro qua vincenda ponitur justitia legalis, distributiva, & commutativa, & ultra has non datur alia justitia pro illo objecto justitiæ in communi; quod signum est, non requiri specialem virtutem ad actum versantem circa aliquod genus virtutis.

Colligitur *secundò*, ad actus pravos prędictis actibus contrarios non concurrere aliquod vitium, neque generari ex frequentatione eorum. Et ratio est: quia nullus est habitus vitiosus, cui non opponatur aliquis habitus virtuosus, sicut nullus est actus vitiosus, cui non opponatur aliquis actus virtuosus, ut inductivè potest ostendi, adhuc in actibus de quibus est sermo; sed juxta dicta non datur habitus virtutis ad actus virtuosos versātes circa aliquam materiā in communi: ergo nec datur vitiū aliquod determinatum ad actus vitiosos eis directè oppositos. ¶ Adde *primò*: Nam si naturalis inclinatio ad bonum obstat generationi virtutis, non est, cur naturalis repugnantia ad oppositum malum non obstet vitii generationi. ¶ Adde *secundò*: Nam si daretur habitus vitii versans circa malum morale in communi, etiam posset dari in intellectu habitus erroris circa verum practicum in communi; sed hoc non est admittendum, aliàs corrumperet synderesim, quæ prædictum verum in communi ut objectum proprium respicit, ac proinde extingueret omninò lumen practicum rationis; quod negat Div. Thomas quęst. 16. *de Verit.* art. 3. ergo.

Pro complemento hujus rei: Rogabis, an idem dicendum sit de actu se extendente ad bonum supernaturale? ¶ Respondetur negativè: Nam actus se extendens ad

bonum

bonum supernaturale, maximè si est efficax, est entitativè supernaturalis; sed nuda potentia voluntatis non sufficit ad eliciendum actum supernaturalem: ergo requiritur omninò ad prædictum actum aliquod auxilium, ut habitus supernaturalis. Itaque si prædictus actus eliciatur ab existente in gratia, procedit ab habitu charitatis. Ad quod ducimur duplici motivo. Primum est: quia charitas ita est virtus specialis respiciens Deum sub ratione *summi boni*, ut objectum proprium, quod etiam sit inclinatio connaturalis gratiæ; sed gratia, ut est quædam natura supernaturalis, habet inclinationem ad omne bonum supernaturale in communi, sicut anima rationalis ad bonum naturale in communi: ergo sicut voluntas est ratio attingendi bonum naturale in communi, ita charitas est ratio attingendi bonum supernaturale in communi. Secundum est: quia objectum proprium charitatis est Deus sub ratione *summi boni* continens eminenter omne bonum supernaturale; sed hac ratione charitas sub ea ratione, qua primariò attingit Deum, secundariò attingit creaturas: ergo etiam potest attingere bonum supernaturale in communi.

Si verò prædictus actus eliciatur ab existente in peccato lethali, procedit ab aliquo auxilio, vel ab habitu spei.

DUBIUM III.

An detur moralitas objectiva: Et in quo consistat?

NOn ibit satis explicata specificatio actus moralis, nisi explanetur moralitas, quæ convenit objectis. Pro qua explicanda deservit hoc dubium, cujus decisio pendet ex duabus assertionibus.

§. I.

Prior assertio.

40 DIcendum est *primò*, in omnibus objectis specificantibus actus morales dari moralitatem objectivam. Hanc assertionem tenent communiter Theologi; eamque supponit D. Thomas in præf. art. 2. in argumento *Sed contrà* quæst. 19. sequenti art. 1. ad 3. & quæst. 20. art. 1. 2. & 3. Ex quibus locis depromitur ratio fundamentalis prædictæ assertionis: Nam actus moralis specificatur ab objecto ut *morali*: ergo in objecto debet dari aliqua moralitas objectiva. Consequentia probatur: nam si objectum specificat actum moralem, debet præstare actui moralitatem in genere causæ formalis objectivæ: ergo debet in hoc genere illam præcontinere: ut contingit in omnibus objectis specificantibus suos actus in quacumque linea, & in omnibus aliis causis, proportione servata. Jam sic; sed objectum morale nequit præcontinere moralitatem actus, nisi ratione alicujus moralitatis objectivæ; sicut objectum in *esse* physico non posset præcontinere bonitatem physicam actus, nisi haberet in se aliquam bonitatem physicam objectivam: ergo si actus moralis specificatur ab objecto morali; in hoc debet residere aliqua moralitas objectiva.

Et confirmatur *primò*: Nam objectum morale subiicitur regulis morum, sicut actus moralis, proportione servata; sed quia actus subiicitur regulis morum, habet in se aliquam moralitatem: ergo etiam objectum. Quæ confirmatio potest extendi ad habitus, qui sunt principia actuum moralium in genere causæ efficientis, quibus residet aliqua moralitas præcontentiva actus, ut *moralis*.

Confirmatur *secundò*: Nam in objectis artificialibus reperitur aliqua bonitas, aut malitia objectiva artificialis: ergo etiam in objectis actuum moralium reperiri debet aliqua bonitas, aut malitia moralis objectiva. Consequentia patet à paritate.

Confirmatur *tertiò*: Ratio propter quam actus moralis est bonus, est, quia objectum est moraliter bonum; & ratio, propter quam actus est moraliter malus, est, quia objectum est moraliter malum, juxta illud Oseæ 9. *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt* (ex quo infert D. Thomas loco relato in argum. Sed cont. *Ergo malitia operationis est secundùm objecta mala, quæ homo diligit*) ergo in objectis moralibus est aliqua moralitas objectiva.

41 Sed obiicies: Deus potest esse objectum odii: ergo in objecto nequit esse moralitas objectiva. Patet consequentia: alias in Deo esset moralitas objectiva mala, quatenus est objectum odii.

Ad hanc objectionem varias adhibent responsiones Authores, quasi contineat difficultatem magni ponderis, cum revera omni difficultate careat. Nam quamvis Deus in se non habeat malitiam objectivam, habet tamen illam in apprehensione illorum, qui illum odio habent. Et hoc sufficit ad terminandum actum non via prosecutionis, sed per modum fugæ.

§. II.

Posterior, & præcipua assertio.

42 DIcendum est *secundò*, moralitatem objectivam proximam non esse puram denominationem extrinsecam desumptam à lege; sed esse aliquam expressionem intrinsecam objecto per modum habitudinis ad legem. Diximus *proximam*: quia præter moralitatem objectivam proximam necesse est considerare aliam fundamentalem objectivam, de qua nonnihil infrà dicemus. Hæc assertio, quamvis non sit adeo communis, sicut præcedens, defenditur à pluribus Thomistis, à Gonet, Joanne à Sancto Thoma, N. Salmant. & aliis contra plures extra Scholam D. Thomæ, & nonnullos Thomistas. Eamque tueri tenentur, quotquot docent, peccata distingui non ex diversitate præceptorum, sed ex diversitate motivorum ratione quorum prohibentur.

Et probatur ratione: Nam si moralitas objectiva proxima esset mera denominatio extrinseca proveniens à lege, actus moralis potius specificaretur à lege, quàm ab objecto; sed hoc est falsum, juxta dicta dubio præced. ergo moralitas objectiva proxima non est pura denominatio extrinseca proveniens à lege. Sequela majoris probatur: nam talis actus respiceret tanquam rationem *sub qua* ipsam legem, à qua provenit denominatio extrinseca, sicut in nostra sententia respicit per modum rationis *sub qua* moralitatem objectivam per modum cujusdam habitudinis intrinsecæ ad legem objecto affixæ; sed ratio *sub qua* est principale specificativum actus, habitus, sive potentiæ: ergo potius specificaretur à lege, quàm ab objecto.

Et confirmatur: Nam si moralitas in objectis esset pura denominatio extrinseca proveniens à lege, juxta diversitatem legis diversificarentur moralitates in actibus; sed hoc est falsum: ergo moralitas in objectis non est pura denominatio extrinseca proveniens à lege. Minor, in qua tantùm potest esse difficultas, probatur *primò*: Nam furtum prohibetur lege divina, naturali, & humana, quibus præcipitur restitutio; & tamen respectivè ad prædictas leges furtum, aut restitutio non habet nisi unicam tantùm moralitatem: ergo juxta diversitatem legis non distinguuntur moralitates. *Secundò*: Nam peccatum comissionis, & peccatum omissionis, quoties habent idem motivum, sunt ejusdem speciei in *esse* moris; & tamen opponuntur diversis præceptis, & legibus; siquidem peccatum omissionis opponitur præcepto positivo, & peccatum comissionis præcepto negativo: ergo idem, quod priùs. *Tertiò*: Nam furtum, & animus furandi prohibentur diversis præceptis; siquidem furtum externum prohibetur in septimo præcepto Decalogi, & & desiderium internum furandi in decimo; & tamen non habent diversas malitias. ergo.

Confirmatur *secundò*: Nam si actus moralis specificaretur à lege, seu præcepto, hoc se habente per modum rationis *sub qua*; omnes actus boni nullam aliam bonitatem haberent præter bonitatem obedientiæ, & omnes actus mali nullam malitiam præter malitiam inobedientiæ, siquidem ratio *sub qua* esset eadem, quamvis rationes *quæ*, seu objecta quæ præcipiuntur, aut prohibentur, sint valde diversa; & hac ratione, quia præceptum est objectum speciale obedientiæ omnes actus ex motivo obedientiæ sunt ejusdem speciei, quamvis versentur circa materias diversas; sed hoc non potest admitti:

mitti: ergo lex, aut præceptum non est ratio *sub qua* specificativa actus moralis, sed illa connotata residet in objectis propria, & intrinseca moralitas objectiva.

43 Respondent Adversarii, diversitatem moralitatis non solùm desumi à diversitate præceptorum, quæ extat juxta diversitatem materiæ intra lineam cujuslibet virtutis, sed etiam ex diversitate ipsius materiæ, dummodò pertineat ad diversam virtutem.

Contrà est: Nam materia virtutum vel se habet pro formali, & tanquàm ratio *sub qua*; vel præcisè pro materiali, & tanquam ratio *quæ*, itaut præceptum se habeat ut ratio *sub qua*? Si dicatur primum: ergo jam in objecto reperitur quædam expressio intrinseca specificans actum moralem. Si dicatur secundum: ergo ratio formalis specificandi, & distinguendi actus morales non est materia, seu objectum, sed lex, & præceptum: ergo omnes actus sunt ejusdem speciei in genere moris. Probatur consequentia: nam omnes illi actus sunt ejusdem speciei, qui habent idem motivum formale; sed eo ipso quòd præceptum sit ratio formalis *sub qua*, omnes actus habent idem motivum formale, itaut diversitas præceptorum penes naturale, divinum, & humanum, & penes diversas materias se habeat de materiali: ergo omnes actus essent ejusdem speciei in genere moris.

Explicatur hoc: Nam objecta formaliter distinguuntur, vel quia leges proponunt diversas materias, vel quia leges ex se distinguuntur penes naturalem, divinam, & humanam? Si dicatur primum: ergo objecta, prout subiiciuntur præceptis, habent moralitatem intrinsecam. Si dicatur secundum: ergo actus respiciens diversas has leges habet diversas moralitates præcisè per ordinem ad illas; quod est falsum.

44 Probatur *secundò* ratione: Nam moralitas objectiva distinguitur realiter, & genericè à denominatione proveniente à lege: ergo moralitas objectiva non consistit in denominatione extrinseca proveniente à lege. Antecedens probatur: nam denominatio proveniens à lege, sive prohibitiva, sive præceptiva, est de genere boni, sicut ipsa lex; sed moralitas objectiva (v. g.) furti est de genere mali: ergo moralitas objectiva distinguitur realiter, & genericè à denominatione proveniente à lege. Utraque præmissa est per se nota: & consequentia legitima.

Et confirmatur: Nam idem objectum stans sub eadem denominatione proveniente à lege potest terminare actum bonum, & actum malum: ergo prædicta denominatio non est ratio *sub qua* specificativa actus moralis, sed assignanda est moralitas objectiva intrinseca. Antecedens est certum: nam furtum, ut stat sub lege prohibente illud, potest terminare volitionem furandi, & volitionem non furandi; quorum primum est dissonum legi, & secundum consonum. Consequentia verò probatur: nam nequit dari diversitas actuum, nisi assignetur diversa ratio formalis *sub qua*, sed denominatio extrinseca proveniens à lege prohibente furtum semper est eadem formaliter, & actus bonus, & malus distinguuntur specie in genere moris: ergo præter denominationem extrinsecam provenientem à lege, assignanda est diversa moralitas intrinseca objectiva.

§. III.

Quæstiunculæ quædam circa eandem materiam.

45 PRO exacta intelligentia hujus moralitatis objectivæ, inquires *primò*: In quo consistat moralitas objectiva? ¶ Ad quod respondetur, prædictam moralitatem consistere in quadam relatione transcendentali intrinseca subjectionis, quam objectum dicit ad legem, subiectione activa (per quam explicatur dominium, & potestas legis supra objectum, & à qua provenit objecto sua denominatio extrinseca, ad eum modum quo à visione objectum dicitur extrinsecè *visum*) se habente per modum conditionis omnino necessariæ. Hæc ultima pars facilè probatur: Nam, stante lege, objectum est jam in genere morali; sublata lege, non est in genere moris formaliter, sed tantùm in genere physico, & ad summum in genere moris radicaliter, seu fundamentaliter: ergo lex subordinans sibi objectum requiritur per modum conditionis ad moralitatem objectivam.

Prima & præcipua pars ostenditur: Nam moralitas objectiva non consistit præcisè in denominatione extrinseca proveniente à lege, ut ex dictis constat, nec in formalitate omnino absoluta, quia dependet à lege, saltem tanquàm à connotato, neque in relatione prædicamentali, sicut nec moralitas actus: ergo consistit in relatione intrinseca transcendentali subjectionis, quam objectum dicit ad legem. Patet consequentia: quia nihil aliud potest excogitari.

46 Inquires *secundò*: An distinguatur realiter ab entitate objecti? ¶ Respondetur negativè. Et ratio est: nam si distingueretur realiter ab entitate, consisteret in quodam modo realiter superaddito; sed moralitas objectiva non superaddit aliquem modum realiter distinctum ab entitate objecti: ergo non distinguitur realiter ab entitate objecti. Minor probatur: nam nulla est assignabilis causa producens talem modum: quia nec est legislator, cùm nihil intrinsecum ponat in objectis ex vi legis, nec est voluntas ut subjecta legi, & operans moraliter, propter eandem rationem; sicut nec videns producit aliquid intrinsecè in objecto viso: ergo moralitas objectiva non consistit in modo realiter superaddito entitati objecti.

Confirmatur *primo*: Nam moralitas in voluntate, & habitu non est quid realiter distinctum ab earum entitate: ergo idem dicendum est de objecto. Consequentia à paritate constat: quia principium, & objectum sibi correspondent, sicut agens, & finis. Antecedens verò quoad habitum satis constat ex dictis num. 17. Quoad voluntatem probatur: nam eo ipso, quod concipiamus entitatem physicam illius, & accedat determinatio legis, concipimus principium adæquatum actus moralis; sed determinatio legis nihil intrinsecum ponit in voluntate: ergo moralitas voluntatis non distinguitur realiter ab ejus entitate.

Confirmatur *secundò*: Nam si moralitas in objectis distingueretur realiter ab eorum entitate, per suammet entitatem non pertinerent ad genus moris per modum objecti, & termini; sed hoc est falsum: ergo moralitas in objectis non distinguitur ab eorum entitate. Sequela majoris constat in actu morali; in quo, quia moralitas distinguitur realiter ab ejus entitate, per suammet entitatem non pertinet ad genus moris. Minor verò probatur: nam moralitas objectiva non est per se instituta ad hoc, ut faciat objectum esse rem moralem formaliter, seu in *esse* rei, eò quòd non est capax libertatis, sed tantum constituit illud in ratione termini, sicut moralitas voluntatis non constituit illam moralem in essendo, sed tantum in operando moralitatem actus; sed quia moralitas voluntatis non est talis formaliter, sufficit ejus entitas physica connotans legem, ad hoc ut sit principium efficiens actus moralis, ut moralis: ergo idem dicendum est de entitate physica objecti in ordine ad terminandum talem actum.

47 Sed obiicies: Nam moralitas objectiva proxima est separabilis ab objecto: ergo distinguitur realiter ab illo. Antecedens probatur: nam ante legem non est in objecto moralitas objectiva proxima, accedente lege est in eo hujusmodi moralitas: ergo est separabilis ab eo. ¶ Et confirmatur: Nam propter hanc rationem suprà probavimus, moralitatem actus distingui realiter ab ejus entitate.

Ad objectionem respondetur distinguendo antecedens est separabilis quoad denominationem, concedo antecedens; quoad entitatem, nego antecedens & negatur consequentia. Nam sæpè contingit, quod aliqua forma ad tribuendam suam denominationem primariam pendeat ex connotatione alicujus extrinseci, quo connotato tribuit prædictam denominationem sine additione alicujus intrinseci, & eo non connotato, illam non tribuit, quin propterea adimatur aliquid intrinsecum: ut liquet in actu libero Dei, in materia prima, & specie Angelica, ut alibi explicuimus. Et idem proportionabiliter dicimus de entitate objecti, & voluntatis, quæ si connotant determinationem legis, habent absque aliquo superaddito quidquid requiritur, ut objectum sit terminus actus moralis, & voluntas principium. Si verò non connotant legem, neque voluntas est principium morale, nec objectum est terminus moralis, non ex defectu alicujus intrinseci, sed ex defectu connotati præcisè: nam suamet entitas, quantum est ex se, satis est ad præstanda prædicta munera, dummodo connotet legem.

Ad

Ad confirmationem respondetur, esse notam disparitatem inter actum, & obiectum morale. Tum quia actus moralis constituitur per formam, quæ est talis in *esse* rei, moralitas verò objectiva non constituit objectum formaliter morale, seu in *esse* rei, sed tantum in ratione termini, quam rationem potest exercere per suammet entitatem connotantem determinationem legis. Tum etiam: quia actus non aliter est moralis, nisi prout voluntas præstat specialem influxum in genere moris, quem nequit aliter explicare, nisi producendo in actu aliquid pertinens ad genus moris. At, producta entitate objecti, non est assignabilis influxus alicujus causæ producentis moralitatem objectivam. Et his de causis, quamvis moralitas actus debeat distingui ab ejus entitate, & libertate, secus verò moralitas obiecti. Pro quo recolantur, quæ diximus tract. præced. disp. 2. num. 34. quæ præsenti materiæ possunt accommodari.

48 Inquires *tertiò*: An præter moralitatem objectivam proximam, de qua hucusque loquti sumus, assignanda sit in objectis alia moralitas fundamentalis? ¶ Respondetur affirmativè: quia Deus necessario prohibet mēdacium (v.g.) & odium sui: ergo oportet ante legem prohibentem assignare in prædictis actibus aliquā malitiā fundamentalem, ex qua Deus moveatur, & teneatur illos prohibere: ergo assignanda est moralitas aliqua fundamentalis objectiva. Idemque dicendum est proportionabiliter de objectis, quæ sunt mala, quia prohibita. Ad quod explicandum quæritur, quid sit in illis hæc moralitas objectiva?

Dicimus ergo moralitatem hanc radicalem consistere in quadam habitudine convenientiæ, aut disconvenientiæ, quam obiecta dicunt ad naturam rationalem pro priori ad legem præcipientem, aut prohibentem. Et ratio est, quia prædicta natura est radix dictaminis rationis, estque principium, & radix omnis naturalis inclinationis: aliunde non est aliud assignabile, per ordinem ad quod præfata moralitas radicalis desumatur: ergo consistit in habitudine, quam objectum dicit ad naturam rationalem. Hoc autem intelligendum est de objectis, quæ sunt intra ordinem naturæ: nam si sermo sit de objectis ordinis supernaturalis, moralitas fundamentalis eorum debet proportionabiliter consistere in habitudine convenientiæ, aut disconvenientiæ ad gratiam, quæ est natura in prædicto ordine, & radix omnis inclinationis intra eundem ordinem.

Ad sciendum autem, quæ objecta important prædictam habitudinem, notandum est cum Div. Thoma infrà quæst. 94. art. 2. hominem quatuor inclinationes habere: primam, quatenus est individuum, seu quatenus tendit ad conservationem sui *esse* individualis: secundam, quatenus tendit ad propagationem suæ speciei: tertiam, quatenus est animal politicum, & sociabile: & quartam, ad cognoscendam veritatem. Igitur omnia ea obiecta, quæ sunt juxta, aut contra prædictas inclinationes, habent moralitatem hanc obiectivam, radicalem, & fundantem moralitatem proximam. Videatur N. Salmant. in præf. disp. 1. num. 90. ubi declarant obiecta in particulari, quæ cuilibet ex his inclinationibus congruunt, aut repugnant. Obiecta autem, quæ sunt præter dictas inclinationes sunt indifferentia, & consequenter sunt ex se extra genus moris. Et licèt actus sistentes in illis sint peccaminosi, hoc accidit, quia in circunstantia carentiæ debiti finis reperitur malitia fundamentalis.

§. IV.

Sententia secundæ, & præcipuæ assertioni opposita.

49 OPinionem contrariam nostræ secundæ, & præcipuæ conclusioni tenet ex Thomistis Ildelphonsus Baptista in præf. disp. 175. num. 273. referens pro ea alios Thomistas, & à fortiori quotquot affirmant, moralitatem in actibus esse denominationem extrinsecam. Pro qua:

Arguitur *primò*: Nam moralitas est analogum attributionis respectu actus, & obiecti: ergo tantùm reperitur intrinsecè in actibus. Patet consequentia: Nam analogum attributionis tantùm petit inveniri intrinsecè in principali analogato, & in aliis solùm denominativè & extrinsecè; ut liquet in sano, quod in animali reperitur propriè & intrinsecè, & in aliis, ut in medicina, & urina, tantùm extrinsecè. Antecedens verò probatur: nam moralitas inæqualiter convenit actibus, & obiectis; sed hoc est proprium analogi attributionis: ergo.

Ad argumentum (quod æquivocatione laborat) facilè respondetur; distinguendo inter moralitatem formalem, & moralitatem utsic, præscindentem à moralitate potentiæ, habitus, actus, & obiecti. Si sermò sit de moralitate formali potest concedi, quòd intrinsecè convenit actibus, & denominativè, & extrinsecè obiectis. Si verò sit sermo de moralitate ut sic, & non tantùm formali, ita est analogum attributionis, quòd sit etiam analogum proportionalitatis, & petit reperiri intrinsecè tàm in actibus, quàm in obiectis. Et retorquetur argumentum ipso exemplo sani, quo utitur: nam si sermo sit de sanitate, prout abstrahit à sanitate formali, & causali, hoc pacto reperitur intrinsecè non solùm in animali, sed etiam in medicina. Et sicut sanum hoc modo sumptum, non obstante quòd inæqualiter reperiatur in animali, & medicina, intrinsecè reperitur in eis, pariformiter dicendum est de moralitate ut sic.

50 Arguitur *secundò*: Nam obiecta moralia duo habent, & esse regulabilia à ratione, & terminare actus morales; sed ex neutro capite important aliquid intrinsecum: ergo moralitas in obiectis nihil intrinsecum dicit in eis. Minor probatur: nam in primis lex nihil intrinsecum ponit in obiectis, sed præcisè denominationem extrinsecam. Deinde, per hoc quòd res visa terminet visionem, visio nihil intrinsecum ponit in re visa: ergo.

Respondetur quòd licèt nec actus moralis, aut lex ponant aliquid intrinsecum in obiectis; posita tamen lege resultat, vel quasi resultat in eo relatio intrinseca conformitatis, aut difformitatis ad ipsam legem: nam entitas obiecti, quæ ante existentiam legis, non importabat prædictam relationem, connotans illam dicit intrinsecam habitudinem ad eam modo explicato n. 47.

51 Arguitur *tertiò*: Habitudo, quam dicit obiectum ad rationem, non est realis: ergo moralitas obiectiva non est quid intrinsecum, sed ens rationis, aut denominatio extrinseca. Antecedens probatur: nam habitudo, quam dicit obiectum ut conveniens, aut disconveniens naturæ rationali non est realis: ergo nec habitudo, quam dicit ad rationem, seu legem. Antecedens probatur: nam sæpè obiectum non est ex natura sua conveniens, aut disconveniens naturæ rationali, sed ex lege, quinimo multoties secundùm se est bonum, & conveniens, & redditur inconveniens ratione legis prohibentis, ut liquet in celebratione Missæ, quæ secundùm se est bona & conveniens, & redditur disconveniens ratione præcepti supervenientis tempore interdicti: ergo habitudo, quam dicit obiectum, ut conveniens, aut disconveniens naturæ rationali, non est realis. Patet consequentia: aliàs hæc habitudo intrinseca, & realis proveniret à præcepto, cùm ex se illam non habeat.

Explicatur hoc. *Esse* obiectivum morale non est aliquid ex natura rei in obiecto repertum, sed aliquid ei adveniens ex beneplacito Legislatoris talem, vel talem legem ferentis: ergo tantùm est denominatio extrinseca. Patet consequentia: nam non alia ratione moralitas in aliis rebus, videlicet in pretiis rerum venalium, non est, nisi denominatio extrinseca.

Confirmatur: Nam accessus viri ad mulierem, intantùm est malus, inquantùm est non sua, & intantùm est bonus, inquantùm est sua; sed quòd mulier sit sua, vel non sua est tantùm denominatio extrinseca, ad eum modum quo columnam esse dextram est denominatio extrinseca proveniens à dextera hominis; ergo moralitas obiectiva est denominatio tantùm extrinseca.

Ex hoc argumento infertur *primò*, quòd moralitas in actu sit etiam denominatio extrinseca, ut cuilibet consideranti constabit. Quocircà ad hoc idem assumptum eo utuntur Adversarii. ¶ Infertur *secundò*: moralitatem obiectivam fundamentalem non esse, nisi denominationem extrinsecam: siquidem desumitur per ordinem ad naturam rationalem, ut suprà diximus; & non negant Adversarii; ad quam in eorum sententia obiectum non dicit habitudinem ex natura sua.

Respondetur ergo ad argumentum quòd cùm moralitas objectiva proxima non distinguatur à fundamentali realiter, sed hæc eadem, prout dicit habitudinem ad naturam rationalem, dicitur fundamentalis, & prout dicit habitudinem ad legem actu existentem, dicitur formalis,

malis, semel ostenso, quòd habitudo fundamentalis sit intrinseca & realis, etiam colligi debet, quòd habitudo, quam dicit objectum ad legem, sit intrinseca & realis. Igitur negandum est, quòd objectum non sit ex natura sua conveniens, aut disconveniens naturæ rationali. ¶ Pro cujus explicatione, nota objecta dici consona, aut dissona naturæ rationali, prout consonantia, aut dissonantia est de genere moris saltem fundamentaliter, sumpta natura rationali ut *rationalis* est. Et cùm natura rationalis, ut *rationalis* est, sit radix dictaminis rationis, quæ est lex, & regula proxima moralitatis proximæ, illud objectum erit consonum naturæ rationali, quod conformatur cum illa, prout potest radicare dictamen rationis, cui conformatur; & illud erit dissonum, prout illi repugnat. Et non rarò contingit, quòd eademmet entitas juxta diversa connotata, aut terminos, vel juxta eundem terminum diverso modo consideratum dicat diversas habitudines reales intrinsecas; ut liquet in Petro, qui respectivè ad equum dicit relationem dissimilitudinis, & respectivè ad Paulum relationem similitudinis: & respectivè ad eundem Paulum consideratum secundùm naturam specificam dicit relationem similitudinis, & consideratum secundùm naturam individualem relationem dissimilitudinis, quamvis unitas numerica, & specifica in Petro, & similiter in Paulo non distinguantur realiter. Ad hunc ergo modum celebratio Missæ si conferatur cum natura, prout hæc radicat dictamen de non celebratione illius tempore interdicti, ex se ex natura sua est illi difformis; & si conferatur cum ea, prout radicat dictamen de ejus celebratione tempore non interdicti, est illi conformis, & potest dicere ad eam has diversas habitudines reales, & intrinsecas. Idemque dicendum est de muliere prout est viri, aut non est viri. Ex quo colligitur, quòd habitudo, quam dicit objectum ad naturam rationalem, & in qua consistit moralitas objectiva radicalis, sit intrinseca & realis, licèt varietur penes diversas leges, quas connotat, & radicat ipsa natura. Cur ergo non debet idem concedi de *esse* objectivo morali proximo? Cum hoc tantùm discrimine, quòd moralitas radicalis respicit proximè naturam, & mediante illa diversitatem legum in actu signato, & moralitas proxima respicit proximè ipsam diversitatem legum, & in actu exercito.

Per quod respondetur ad illam explicationem, & confirmationem: Fatemur equidem, denominationem provenientem à lege esse denominationem extrinsecam: sed hæc supponit aliquam convenientiam, aut disconvenientiam intrinsecam cum natura rationali in objectis (sicut in actibus) quæ fit moralis objectiva proximè, connotata lege. Quod non accidit in pretio rerum venalium, quia unicè dependent ex voluntate legislatoris. Idemque dicendum est de accessu viri ad mulierem, qui licèt esse suam, vel non suam, esset pura denominatio extrinseca; dicit tamen aliquam conformitatem, aut desformitatem cum natura rationali modo suprà explicato, & hac ratione moralitas ejus objectiva tàm radicalis, quàm proxima debet esse realis, & intrinseca.

DUBIUM IV.

Quænam sit regula Moralitatis?

Sicut in ordine artificiali datur quædam regula, cui subjiciuntur omnia, quæ ad prædictum ordinem spectant, ita omnia, quæ pertinent ad ordinem moralem, debent ab aliqua certa regula dirigi. Et sicut omnes actus artificiales ab eadem regula mensurantur; taliter quod, si cum illa adæquantur, sunt recti, & si ab illa discordant, sunt defectuosi: pariter una debet esse regula omnium actuum moralium, itaut si cum ea conformentur, sint boni, & si illi repugnent, sint pravi. Qua ratione id, quod directè est regula actus boni, indirectè est regula actus mali. Hæc autem regula potest dividi in proximam, & remotam; & de utraque procedit dubium, quod præcipuam nostram considerationem exposcit in hoc tractatu. Tria tamen sunt, de quibus potest dubitari, nempè lex æterna, dictamen, rationis practicæ, & natura rationalis, quæ est ejus radix. Pro quibus sit;

§ I.

Dubii resolutio in duabus assertionibus.

52 Dicendum est *primò*, naturam rationalem, quamvis possit dici *regula radicalis moralitatis*, non tamen esse formaliter regulam illius. Hæc assertio quoad primam partem satis constat ex dictis dub. præced. num 48. Quoad secundam verò partem videtur consentanea D. Thomæ: quia nunquàm assignat naturam rationalem secundùm se pro regula formali moralitatis. Eam expressè tenent communiter Thomistæ; & ex extraneis Mastrius disp. 6. *de Peccatis* à num. 74. & alii.

Et probatur ratione: Nam si natura rationalis esset regula formalis moralitatis, sublata, aut præcisa lege, esset formaliter peccatum id, quod est contra ejus inclinationem; sed hoc non est admittendum: ergo natura rationalis secundùm se non est formalis regula moralitatis. Major constat: nam quidquid adversatur regulæ formali moralitatis, nequit non esse formaliter peccatum in ordine morali, sicut quidquid opponitur regulæ formali artificiali est etiam peccatum (ut sic dicamus) in ordine artificiali. Minor verò probatur *primò* authoritate Scripturæ: Nam Paulus 4. ad Roman. ait: *Ubi non est lex, nec prævaricatio*, & cap. 7. *Peccatum non cognovi, nisi per legem*. Secundò authoritate Patrum. D. August. exponens illud Psal. 118. *Prævaricantes reputavi omnes peccatores terræ*, sic ait: *Si prævaricantes sunt omnes peccatores terræ, nullus est utique sine prævaricatione peccatum: nulla est autem prævaricatio sine lege: nullum est igitur sine lege peccatum*. Idem tradit lib. 2. *de Peccatorum merit. & remiss.* cap. 16. D. Ambros. lib. 1. *de Paradiso* cap. 8. inquit: *Non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset. Quid enim est peccatum, nisi divinæ legis prævaricatio, & cælestium inobedientia præceptorum?*

Tertiò ratione: nam si esset peccatum id, quod est contra naturam rationalem secundùm se, sublata, aut præcisa lege, nullum esset discrimen inter malitiam physicam, & moralem; ac proindè error invincibilis esset peccatum, sicut error vincibilis, quia est contra inclinationem naturæ rationalis; sed hoc est prorsùs falsum: ergo id, quod est præcisè contra naturam rationalem secundùm se, non est formaliter peccatum.

53 Respondebis fortè, errorem invincibilem non esse peccatum formaliter ex defectu libertatis, sed tantùm fundamentaliter, quia est contra naturam rationalem; & si adsit libertas, redditur formaliter peccatum, præcisè quia est contra prædictam naturam.

Contrà est: Ergo quod est juxta inclinationem naturæ rationalis, si adsit libertas, erit formaliter bonum: Hoc autem est falsum: ergo neque est moraliter malum formaliter, ex eo præcisè quia est contra naturam rationalem secundùm se. Minor probatur ad hominem contra Vazquez: Nam idemmet actus numero potest in ejus sententia transire de bono in malum, v.g. volitio vescendi carnibus ad naturalem corporis sustentationem; sed hic actus est juxta inclinationem naturæ rationalis: ergo id, quod est juxta inclinationem naturæ rationalis, & si exerceatur liberè, non est formaliter bonum morale præcisè ex hoc capite.

54 Dicendum est *secundò*, legem æternam esse primam regulam moralitatis, non verò proximam, sed remotam. Idemque dicendum est de omni alia lege divina positiva, & humana: dictamen verò rationis practicum esse regulam proximam. Hæc conclusio quoad omnes ejus partes traditur expressè à D. Thoma pluribus in locis, præcipuè infrà quæst. 71. art. 6. ubi ait: *Regula voluntatis humanæ est duplex, una propinqua, & homogenea, scilicet ipsa humana ratio: alià verò & prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei* Div. Thomam sequuntur ejus discipuli, & Mastrius disp. 5. *de actibus humanis* num. 11. referens pro hac sententia suum Subtilem Doctorem in quodlib. 18. infrà *E*.

Et probatur quoad primam partem ratione D. Thomæ infrà quæst. 19. art. 4. Nam omnis actus cujuscunque causæ creatæ in omni linea magis pendet à Deo, tàm in genere causæ efficientis, quàm in genere causæ regulantis, quàm ab alia causa secunda: ergo oportet concedere in Deo aliquid, quod sit prima regula in ordine morali à qua actus morales, & omnes aliæ regulæ de-

dependeant; sed hæc nequit esse alia, quàm lex æterna in ejus mente existens: & propterea infrà quæst. 91. art. 1. hanc legem æternam describens ait; *Est ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in Principe universitatis existens*: Ergo lex æterna est prima regula moralitatis.

Et confirmatur *primò*: Nam Deus est finis ultimus hominis, ut est agens morale: ergo etiam in Deo debet residere prima regula moralitatis. Consequentia probatur; nam si Deus est ultimus finis, etiam ad ipsum attinet primò hominem ad talem finem dirigere: ergo in Deo debet existere id, per quod illum dirigit ad talem finem; sed hoc vocamus *legem æternam*, & primam regulam: ergo lex æterna est prima regula moralitatis.

Confirmatur *secundò*: Nam prima regula debet esse omnino indefectibilis ex se in regulando; sed nulla creatura ex se potest esse omnino indefectibilis in regulando, aliàs esset omnino impeccabilis: ergo lex æterna in mente divina existens est prima regula moralitatis.

55 Quòd hæc lex æterna, & alia lex humana non sit proxima regula moralitatis, probatur: Nam prædictæ leges non dirigunt immediatè actus morales, sed dictamen rationis applicans illas: ergo dictamen rationis est proxima regula moralitatis, & non lex divina, aut alia lex humana. Patet consequentia: nam regula proxima est, id, quod proximè dirigit actus morales.

Et confirmatur: Nam quidquid est contra dictamen rationis, est moraliter malum, & quidquid est illi conforme, est moraliter bonum, sed omne moraliter bonum, aut malum desumitur per conformitatem, aut deformitatem cum lege: ergo dictamen rationis habet rationem legis. Sed lex æterna, & aliæ leges non obligant, nisi intimentur per dictamen rationis: ergo lex æterna, aliæque leges sunt regula remota moralitatis, & dictamen rationis est regula proxima.

§. II.

Argumenta primæ assertioni adversantia.

56 Adversus primam, & præcipuam assertionem sentiunt Suarez in præf. disp. 2. sect. 2. & disp. 7. sect. 1. Vazquez disp. 73. 95. & 97. Arriaga disp. 19. sect. 1. Amicus disp. 17. sect. 7. & alii asserentes, eos actus, qui sunt prohibiti quia *mali*, ut odium Dei, mendacium &c. habere malitiam moralem antecedenter ad omnem legem, & dictamen, unicamque eorum regulam moralem esse naturam rationalem.

Arguitur *primò* ex illa distinctione ab omnibus acceptâ, quòd aliqua sunt mala, quia prohibita, ut usus carnis in die veneris; & alia sunt prohibita, quia mala, ut odium Dei, & mendacium. Item plura sunt bona, antequàm præcipiantur: nam amor Dei (v. g.) ideo præcipitur, quia est bonus: ergo non intelliguntur hæc bona, aut mala per habitudinem ad legem, sed per solam habitudinem conformitatis, aut deformitatis ad naturam rationalem.

Respondetur, eam malorum distinctionem admitti ab omnibus in hoc sensu, quòd aliqua sunt mala, quia prohibita sunt præcisè lege positiva; alia verò prohibentur lege positiva, non quia sint mala moralia formaliter ante omnem legem, sed quia sunt contra legem naturalem, & consequenter æternam. Unde non sequitur, aliquid esse malum morale formaliter, præcisè quia est contra naturam rationalem. Videatur D. Thomas infrà quæst. 71. art. 6. ad 4. Potest tamen concedi, quòd in his, & similibus actibus est aliqua malitia fundamentalis per habitudinem disconvenientiæ ad naturam rationalem, juxta dubio præcedenti. Pariformiter de actibus, qui dicuntur boni secundùm se, dicendum est, quòd formaliter tantùm sunt boni in linea physica, & fundamentaliter in linea morali. Et hoc sufficit, ut illi actus, qui sunt contra rationalem naturam, prohibeantur à lege æterna, & alii sunt juxta illam, præcipiantur.

57 Sed dices: Nam juxta D. Thomam loco proximè allegato peccatum, *ex hoc ipso quod est inordinatum, juri naturali repugnat*: ergo ante omnem prohibitionem per legem, sive æternam, sive naturalem odium Dei (v. g.) & mendacium sunt mala moraliter. Patet consequentia quia peccatum non repugnat legi æternæ, nisi quatenus repugnat legi naturali.

Respondetur sensum D. Thomæ non esse causalem, quasi inordinatio formalis in genere moris sit prior quàm prohibitio per legem naturalem; sed esse formalem, ad eum modum quo hæc propositio, *Ex eo, quòd Petrus est homo, est animal rationale*, reddit sensum formalem, in qua invenitur, quòd per idipsum, quo Petrus est homo, est etiam animal rationale. Similiter ergo per ipsum, quo peccatum est inordinatum, est oppositum legi naturali, itaut in peccato nihil aliud sit esse inordinatum, quàm esse oppositum legi naturali; sicut nihil aliud est esse hominem, quàm esse animal rationale. Vel si reddit sensum causalem, debet exponi, non de oppositione legi naturali, prout hæc exercet munus *legis*, sed prout coincidit cum natura rationali ante dictamen rectæ rationis, quo pacto peccatum tantùm dicit deordinationem in genere physico, vel fundamentalem in genere moris.

58 Arguitur *secundò* (& erit replica contra dicta) nam data hypothesi, quòd Deus non præciperet amorem sui, nec prohiberet odium sui, amor Dei esset formaliter honestus, & dignus laude, & odium Dei esset inhonestum, & dignum vituperio; sed honestas unius, & deformitas alterius non desumeretur per ordinem ad legem, nec habet, unde proximè desumatur nisi per ordinem ad naturam rationalem: ergo moralitas formalis desumitur per ordinem ad eam.

Et confirmatur *primò*: Nam si per impossibile Deus non esset, & homo existeret cum eadem natura, quàm nunc habet, adhuc in hac hypothesi mendacium esset peccatum formaliter, & dare eleemosynam esset bonum moraliter: ergo tunc sola natura rationalis esset regula moralitatis: ergo etiam nunc.

Et confirmatur *secundò*: Deus pro priori ad suam legem obligantem sive per modum *præcepti*, sive per modum *prohibitionis* cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ, quòd odium sui est aversum suæ bonitati, & amor sui est consonus illi: ergo eo ipso, quòd illis libertas contingat, sunt in genere morali. Patet consequentia: nam omnis bonitas, vel malitia moralis, suppositâ libertate, debet desumi per ordinem ad ultimum finem, qui est bonitas divina.

Ad argumentum respondetur negando majorem: Nam tunc actus amoris solùm haberet honestatem physicam, vel fundamentalem moralem, quæ desumeretur radicaliter per ordinem ad bonitatem divinam, cui congruit physicè; & proximè per ordinem ad naturam rationalem, in qua est inclinatio ad se ordinandam in prædictam bonitatem, ut est finis naturalis. Et actus odii Dei solùm haberet dehonestatem physicam, vel fundamentalem moralem desumptam per ordinem ad eandem divinam bonitatem, & naturam rationalem ex vi rationis oppositæ. ¶ Sed pro huius luce, nota (ut præcludamus quandam objectionem) in his actibus, qui dici solent *intrinsecè mali*, nulla potest cadere dispensatio: quia necessario prohibet Deus odium sui, & mendacium. Ex quo colligitur, quòd lex æterna in Deo existens sit in illo necessariò; ad quòd sufficit, quòd dicant oppositionem cum aliquo ex prædicatis divinis; v. g. mendacium cum veritate divina; & odium Dei cum bonitate divina. Unde in Deo necessariò est lex æterna prohibens illa. Cum hoc tamen cohæret, quòd huiusmodi lex non existat quoad nos, hoc est quod Deus illam non nobis manifestet per habitum synderesis: quia hic habitus est separabilis, & distinctus ab intellectu. In qua hypothesi prædicti actus tantùm essent mali fundamentaliter in linea morali, estò essent formaliter liberi: nec essent digni vituperio propriè dicto; quia hoc sicut, & laus rigorosè sumpta pendent à lege æterna, & à ratione illam applicante.

Ad primam confirmationem respondent aliqui, negando hypothesim, velut implicatoriam per locum ab intrinseco: Quia si Deus non esset, nec esset in nobis lex naturalis, quæ est participatio legis æternæ. Vel deberet dici, quòd homo esset prima lex, primaq; regula moralitatis; quod est idem, ac esse Deum; sicut si non haberet causam efficientem sui; vel non esset, vel esset ens à se & Deus. Unde de ejus operationibus idem discurrendum foret, ac de operationibus Dei, de quibus nonnihil infrà dicemus. ¶ Sed, permissa hypothesi, negamus, quòd mendacium esset futurum peccatum, nec elargitio eleemosynæ esset formaliter bona in linea morali: Quia homo non esset prima regula moralitatis, neque supponeret aliam, à qua tamquam à prima aliquam regu-

regulam moralitatis participaret. Quibus deficientibus; natura rationalis solum est principium physicum.

Ad *secundam* respondetur quod Deus sive per scientiam simplicis intelligentiæ, sive per scientiam visionis nequit cognoscere peccatum, aut bonum morale pro priori ad suam legem intimatam per dictamen rationis rectæ. Unde si cognoscatur à Deo bonum morale, aut malum morale formaliter ut possibile, ut futurum, aut ut existens, etiam cognoscenda est lex æterna, ut possibilis, aut futura, aut existens, non in seipsa, quia est æterna, & necessaria, sed prout intimata per præfatum dictamen.

59 Arguitur *tertiò:* Nam in Deo actus misericordiæ, justitiæ, & aliarum virtutum sunt actus morales formaliter, & tamen respectu Dei non est ulla lex: ergo non omnis moralitas dependet à lege. ¶ Et confirmatur *primò:* Nam plures sunt actus moraliter boni, qui nullam habent legem præcipientem, ut actus consilii: ergo idem, quod priùs. ¶ Confirmatur *secundò:* Nam per actum ex obiecto bonum, & ex circumstantia malum potest adimpleri præceptum, ut siquis audiat sacrum propter inanem gloriam; sed præceptum nequit esse regula prædicti actus, aliàs esset bonus, & malus moraliter: esset malus ob pravam circumstantiam finis: esset bonus, quia omnis actus conformis regulæ morali, & moraliter bonus: ergo.

Ad argumentum respondetur concedendo majorem; & negando minorem. Nam in Deo datur dictamen prudentiæ, quo non solùm dirigit creaturas, sed etiam suam voluntatem, ut alibi diximus. Ideoque exercet rationem *legis* respectu ipsius Dei. Absque ulla tamen imperfectione: quia cùm ejus voluntas sit formaliter ipsa lex, excludit subordinationem, & consequenter imperfectionem.

Ad primam confirmationem respondetur, quòd actus consilii licèt non cadant sub lege illos absolutè præcipiente; cadunt tamen sub lege conditionata, hoc est sub conditione, quod homo operetur: quia datur lex præceptiva, ut homo, hoc ipso quòd operetur, sive ex præcepto, sive ex consilio, operetur secundùm rectam rationem, apponendo finem honestum, & omnes circunstantias requisitas ad bonitatem operationis. Unde si homo operatur in materia consilii absque debitis circunstantiis, delinqueret contra prædictam legem, & ex vi oppositionis ad illam operatio esset peccatum; & è converso operatio huiusmodi habens omnes circunstantias bonas per conformitatem ad prædictam legem est moraliter bona. Videantur omnino N. Salmant. in hoc tract. disp. 1. à num. 77. ubi contra hanc solutionem adducunt nonnullas difficiles replicas, easque nervosè dissolvunt.

Ad secundam respondetur, legem interdum præcipere actus præcisè quoad substantiam, & entitatem, non curando de modo adimpletionis; & tunc per huiusmodi actus possunt adimpleri præcepta, licèt sint formaliter mali; & ad hunc modum est lex præcipiens auditionem sacri in die festo. Et quamvis prædicta lex sit sufficiens regula ad malitiam omissionis; non tamen est sufficiens regula moralitatis pro actu adimpletivo illius. Sic respondent communiter Theologi, inter quos videantur N. Salmant. in hoc tract. disp. 6. num. 25.

§. III.

Argumenta secundæ assertioni opposita.

60 ADversus secundam assertionem nulla datur opposita sententia: sunt tamen aliqua argumenta, quæ opus est enodare. Igitur contra primam partem illius, quatenus asserit, legem æternam esse primam regulam actuum moralium: Arguitur *primò:* Nam actus procedens ex conscientia erronea invincibili est moraliter bonus, ut accessus Jacob ad Liam; at respectu huius actus lex æterna nequit esse regula bonitatis illius moralis: ergo lex æterna non est regula omnis moralitatis. Probatur minor: nam lex æterna nequit esse regula moralitatis, nisi prout participatur, & proponitur à dictamine rationis; sed dictamen rationis dirigens prædictum actum non est participatio legis æternæ, cùm sit dictamen erroneum, quod nequit causari à Deo: ergo.

Ad hoc argumentum sunt, qui respondeant, negando majorem. Existimant enim, quòd sicut judicium rationis est falsum; ita opus ad illud sequutum est malum, licèt excusetur à culpa propter ignorantiam invincibilem. Et juxta hunc modum dicendi accessus Jacob cum Lia fuit malus, licèt non imputetur ei propter ignorantiam invincibilem. Quæ solutio videtur consentanea D. Thomæ infrà quæst. 19. art. 6. ad 1. ubi ait: *Dicendum, quòd sicut Dionys. dicit in cap. 4. de Divin. Nomin. bonum causatur ex integra causa; malum autem ex quocumque defectu. Et ideo, ad hoc quòd dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit, sive quòd secundùm suam naturam sit malum; sive quòd apprehendatur, ut malum: sed ad hoc, ut sit bonum, requiritur, quòd utroque modo sit bonum.*

Sed hanc solutionem rejiciunt communiter Theologi, & plures extra Scholam D. Thomæ. Et meritò: nam huiusmodi actus est liberè elicitus, ut supponitur; sed actus liberè elicitus & in individuo nequit esse indifferens: ergo vel est bonus, vel malus moraliter, non solùm fundamentaliter, sed etiam formaliter; sed non est malus formaliter: ergo est bonus. Neque ex prædicta doctrina D. Thomæ prædicta solutio aliquid subsidii accipit: quia loquebatur de opere facto cum conscientia erronea vincibili.

Quocircà aliter respondetur ad argumentum concedendo majorem; & negando minorem. Et ad probationem, missis pluribus expositionibus, concessa majori: neganda est minor. Pro cujus luce notandum est *primò*, in Jacob accedente ad Liam, ratione dictante esse suam uxorem, plures actus præcedere ad actum proprium prudentiæ, ex quibus quidam sunt speculativi, & quidam practici; itaut veritas illorum sumatur per conformitatem ad ipsas res; & veritas istorum per conformitatem ad appetitum rectum. Et ut rem magis declaremus, priùs habuit judicium speculativum dictans mulierem illam esse Rachelem, & uxorem suam: deinde habuit judicium practicum dictans, conveniens esse pro tunc accedere ad illam, quam suam credebat; ad quod sequitur actus prudentiæ imperans accessum; & ipsemet accessus. Inter hos actus hoc est discrimen, quod primum judicium fuit falsum, ut ex se patet: secundum fuit verum, quia solùm dictabat conveniens esse appetitui recto ita operari hìc & nunc, & hoc est perpetuò verùm, neque unquam potest apprehendi ut *falsum* adhuc speculativè.

Notandum est *secundò*, aliud discrimen esse inter prædicta judicia; & consistit in eo, quòd primum præcedit remotè ad prudentiam, & operationem externam; sed posterius præcedit proximè: unde hoc potiùs, quàm illud debet esse regula bonitatis illius operationis. Et cùm in hoc ultimo judicio semper sit veritas, potest esse participatio legis æternæ, quæ etiam dictat conveniens esse hic & nunc reddere debitum illi, quàm certò moraliter esse suam credebat. ¶ Neque hoc ultimum judicium ullo modo potest esse falsum, ex eo quòd dependeat à judicio præcedenti speculativo. Tum quia tantùm dependet ab illo tanquàm à conditione, & propositione materiæ, cui prædictum judicium practicum applicandum est: Tum etiam: quia primum illud judicium, estò sit falsum speculativè, est tamen verum practicè: quia prudentia dictat, ut credamus obiecto, seu opinioni sufficienter probabili, si facta sufficienti diligentia eius falsitas non deprehendatur; & esset manifestè imprudens, qui nisi sit certò, & evidenter verum vellet credere: & judicium posterius potius dependet ab hoc priori, ut practico, quàm ut speculativo.

Ex his jam constat quod in Deo verè existat lex æterna, quæ sit regula accessus Jacob ad Liam, & quod hæc participetur per dictamen rationis, quod est prudentiæ, non solùm prout imperantis, sed etiam ut consiliantis, & judicantis conveniens fuisse Jacob accedere ad Liam; quo pacto concurrunt Eubulia, Synesis, & Gnome, quæ sunt virtutes adiunctæ prudentiæ strictæ. Et certum est, quod omnis actus virtutis debet terminari ad verum, aliàs prædicta virtus non esset dispositio ad optimum, nec differret ab opinione. Et non minus certum est, quod actus virtutis est participatio Dei.

61 Arguitur *secundò* (& procedit contra secundam partem assertionis, quatenus asserit, dictamen rationis esse immediatam regulam moralitatis, & aliam quamcumque legem esse remotam) Nam dictamen rationis nequit

nequit dirigere actus humanos, nec potest esse lex, nisi in quantum applicat aliquam aliam legem, vel divinam, vel naturalem, vel humanam; sed hoc pacto non habet rationem legis, sed tantùm rationem applicationis illius: ergo dictamen rationes non habet rationem legis; ac proinde aliæ leges sunt regula proxima moralitatis. Minor probatur: nam actus intellectus etiam proponit, & applicat obiectum voluntatis; & tamen se habet tantùm ut conditio: ergo dictamen rationis non habet vim legis. Tum etiam: nam actus intellectus applicans legem se habet, sicut applicans combustibile igni; sed applicans combustibile igni tantùm se habet ut conditio *sine qua non*: ergo.

Ad hoc argumentum respondetur, quòd dictamen rationis, quod coincidit cum dictamine prudentiæ, adiunctis sibi virtutibus Synderesis, Eubuliæ, Synesis &c. ita applicat legem divinam, naturalem, & humanam quod simul sit ipsa lex participans legem æternam, & regulantem adhuc eos actus, qui lege humana præcipiuntur, aut prohibentur: quia dictat, parendum esse cuilibet legitimè præcipienti, hoc est potestate à Deo derivata, & participata. Ratio autem cur dictamina harum virtutum habeant rationem legis, & non tantùm conditionis, aut applicationis, est: quia præstat proximè ea omnia munera, quæ remotè præstant lex æterna. Lex enim naturalis, prout coincidit cum Synderesi, primò dictat quid faciendum sit, aut fugiendum in communi. Postea prout coincidit cum dictamine Eubuliæ; Synesis, & Gnome, benè consiliat, & judicat, dictatque, *Hoc* (in particulari) *faciendum est hic & nunc*, vel *fugiendum*. Tandem per dictamen prudentiæ imperat, dicendo, *Fac hoc*; *Non facias hoc*. Hæc autem omnia munera præstat dictamen rationis, prout est actus similium virtutum in nobis residentium, & à Deo promanantium. Et hac ratione exercet verè & propriè rationem legis, & non solùm rationem applicationis, seu conditionis *sine qua non*.

62 Ex hucusque dictis facilè quis deducere potest, in quo consistat tàm in actibus, quàm in obiectis bonitas, & malitia moralis, quæ sunt species moralitatis, ut sic. Bonitas enim ut sic in actibus consistit in quodam modo intrinseco entitati illorum superaddito per modum habitudinis ad objectum, prout hoc est consonum rectæ rationi, & legi æternæ: In quo etiam manet explicata bonitas obiectiva proxima, quæ importat etiam habitudinem conformitatis ad eandem rationem, & legem. Malitia autem formalis in actibus consistit etiam in modo superaddito per modum habitudinis ad objectum, prout dissonum rationi, & legi æternæ, quod etiam importat habitudinem deformitatis ad illas. Eodem modo discurrendum est de bonitate, aut malitia tàm formali, quàm objectiva desumptis per ordinem ad circumstantias, & finem. Hinc etiam potest quis deducere diffinitionem moralitatis tàm in communi, quàm in speciali, si dicat quod moralitas formalis: est *habitudo formalis, & actualis ad objectum, ut subjectum regulis morum*. Et moralitas objectiva: *subjectio passiva motiva; seu terminativa cum regulis morum*. Item bonitas formalis est *habitudo actualis ad objectum; ut conforme regulis morum*: Bonitas objectiva est *habitudo conformitatis cum regulis morum per modum motivi, aut termini*. Et malitia formalis est *habitudo actualis ad obiectum ut difforme regulis morum*. Et objectiva est *habitudo difformitatis motiva, seu terminativa cum regulis morum*.

DUBIUM V.

An idem actus simul, aut successivè possit esse bonus & malus moraliter?

63 DUbium hoc potest procedere tàm de actu interiori voluntatis, quàm de actu exteriori. Pro quo supponimus *primò*, eundem actum numero in *esse* moris non posse esse simul, aut successivè bonum, & malum. Et in hoc sensu accipiendus est adminùs D. Thomas, dum infrà quæst. 20. art. 6. ait: *Si ergo accipiatur unus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quòd sit bonus, & malus bonitate, & malitia morali*. Et ratio brevis est: nam bonitas, & malitia sunt differentiæ essentialiter dividentes actum in genere moris; ergo est duplex actus in genere moris specie distinctus: ergo etiam numero. Patet consequentia: nam major distinctio, qualis est specifica, supponit minorem, qualis est numerica. ¶ Et confirmatur: Nam idem actus physicè habens duplicem bonitatem moralem, aut malitiam specie distinctam, est duplex moraliter ergo potiori titulo actus affectus bonitate, & malitia morali. ¶ Confirmatur *secundò* exemplo, quo utitur D. Thomas loco relato: Nam eadem superficies, si ex una parte est alba, & ex alia nigra, nequit esse una numero, aut specie in genere colorati: ergo idem dicendum est de actu in genere moris, prout affecto bonitate, & malitia.

64 Supponimus *secundò*, eamdem numero actionem exteriorem posse esse simul bonam, & malam respectu diversorum. Et probatur nonnullis exemplis, quibus simul explicatur sensus hujus suppositionis: Nam actio, & passio sunt unus motus; sed ut proveniebat activè à Judæis, erat mala, & ut patiebatur à Christo, erat bona: ergo eadem actio exterior respectu diversorum potest simul esse bona, & mala. Quo exemplo utitur D. Thomas loco proximè relato ad 2. Item ut ait D. Thomas ibidem ad 3. actio dandi eleemosynam à servo ex mala voluntate, imperata à Domino ex recta, respectu servi est mala, & respectu Domini est bona; sed actio servi reputatur ut una cum actione Domini, sicut actio instrumenti cum actione causæ principalis: ergo idem, quod priùs. Tandem eadem actio exterior celebrandi Missam potest esse mala ex parte Sacerdotis, & bona ex parte ejus, qui obtulit stipendiũ. Verum quidem est (ut scrupulum pellamus) quod in rigore sunt diversæ actiones, sed quia una completur per aliam, accipitur ut una. Et in hoc sensu procedebat suppositio. Unde tota difficultas reducitur ad eamdem actionem in *esse* naturæ, sive interiorem, sive exteriorem, & respectu ejusdem voluntatis.

65 Pro quo supponimus *tertiò*, eamdem actionem numero externam posse esse bonam, & malam successivè. Ita communiter Theologi cum D. Thoma loco supra relato, ubi ait: *Et similiter, si in aliquo actu continuo primò feratur intentio ad bonum, & postea ad malum, sequitur, quod sit idem actus numero secundùm suam naturam*; constat autem prædictum actum esse bonum, & malum moraliter juxta mutationem intentionis: ergo idem actus numero in *esse* naturæ potest esse bonus, & malus moraliter successivè. Unde solùm remanet dubium circa actum internum, tàm simul, quàm successivè, & circa actum externum simul.

Circa primam partem duplex versatur opposita sententia. Prima est affirmativa. Pro qua referuntur Almainus, Cajetanus, Lorca, Corduba, & plures alii, tàm intra, quàm extra Scholam D. Thomæ. Secunda è regione opposita est negativa. Ita tenent ex Societate Vazquez, Suarez, Salas, Valentia, Amicus, Aversa, Arriaga. Ex Schola D. Thomæ Lezana, Montesinos, Curiel, Joannes à Sancto Thoma, N. Salmant. in præf. disp. 6. dub. 1. & alii. Et ex Schola Scoti Mastrius cum aliis.

Contra secundam partem etiam militat duplex sententia extremè opposita. Una negativa, quam docent Suarez, Amicus, Becanus, Arriaga, Joannes à Sancto Thoma, & alii. Altera est affirmativa, quam asserunt Cajetanus, Medina, Vazquez, Curiel, Lezana, N. Salmant. loco proximè relato dub 2. & Mastrius refereus pro ea suum Scotum, & D. Bonavent.

§. I.

Prior assertio negans simultatem bonitatis, & malitiæ in eodem actu.

66 DIcendum est *primò* eundem numero actum non posse esse simul bonum, & malum moraliter. Et probatur *primò* nonnullis authoritatibus D. Thomæ (missis testimoniis Scripturæ, & aliorum Patrum) Prima desumitur ex hac quæst. 18. art. 5. ad 4. ubi ait: *Quod circumstantia quandoque sumitur, ut differentia essentialis obiecti, secundum quòd ad rationem comparatur; & tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc oportet esse quandocunque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam*. Ex quo testimonio probatur nostra con-

conclusio: Nam quando actus habet objectum bonum secundùm se, & aliquam circumstantiam pravam, juxta D. Thomam circumstantia tribuit non solùm primam speciem malitiæ, sed absolute primam speciem moralitatis; sed cum hoc non potest cohærere, quòd prædictus actus sit moraliter bonus ex objecto, & moraliter malus ex circumstantia, quia circumstantia jam supponeret primam, & essentialem moralitatem desumptam ex objecto: ergo, secundùm D. Thomam, idem actus nequit esse simul bonus, & malus moraliter. ¶ Secunda desumitur ex quæst. 19. art. 2. ad 2. ubi ait, quòd velle bonum objectum, quando non debet fieri, non est velle bonum objectum: ergo objectum secundùm se bonum aliqua circumstantia vitiatum non est bonum moraliter; aliàs voluntas jam vellet bonum morale; sed objectum, quod non attingitur ut bonum morale, nequit communicare actui bonitatem moralem: ergo actus aliqua circumstantia vitiatus nequit esse simul bonus, & malus moraliter.

Tertia desumitur ex 2. dist. 38. quæst. 1. art. 4. ad 4. ubi ait: *Dicendum, quòd cùm aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, & hic actus totus est malus, licèt non ab omni eo, quod in eo est, habeat malitiam*. Quo quid clarius?

Et probatur *primò* ratione fundata in illo proloquio D. Dionys. *Bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu*: Nam actus ex aliqua parte malus, ex nulla parte est conformis rectæ rationi: ergo nequit idem actus esse simul bonus, & malus moraliter. Patet consequentia: nam actus, ex ea parte, qua est bonus, petit esse conformis regulæ moralitatis, quæ est recta ratio. Antecedens verò probatur: Nam recta ratio non dictat actum ex aliqua parte malum, immò reprobat ex omni parte talem actum; sicut reprobat ex omni parte totum hoc objectum *dare eleemosynam propter inanem gloriam, aut ex furto*: ergo actus ex aliqua parte malus ex nulla parte est conformis rectæ rationi.

67 Et confirmatur, simulque explicatur hæc ratio, præcavendo evasionem Adversariorum. Pro cujus luce notandum est *primò*, quòd proxima regula moralitatis, juxta dicta dubio præcedenti, est judicium practicum prudentiæ, quo judicat de convenientia actus hic & nunc, & imperat illum. Quo circà, si prudentia non potest judicare esse conveniens elicere hic & nunc actum ex aliqua parte vitiatum, nec illum imperare, planè sequitur, actum ex nulla parte esse consonum rectę rationi, ac proinde bonum moraliter.

Notandum est *secundò*, ad judicium prudentiæ plura requiri, sine quibus, neque potest judicare rectè de convenientia actus hìc & nunc, nec illum imperare. Primò enim requiritur rectitudo voluntatis in ordine ad bonum finem, ut tradit D. Thomas 2. 2. quæst. 47. art. 13. ad 2. Et ratio est: quia prudentia præstituit finem hic & nunc actibus omnium virtutum moralium, ad differentiam synderesis, quæ illum præstituit in communi: v. g. finis temperantiæ abstractè & in communi solùm dicit *temperatè comedere*, quem synderesis dictat, & præstituit: sed finis prudentiæ est ut comedatur tantùm, tale, tali loco, & cum reliquis circumstantiis: ergo rectitudo voluntatis in ordine ad bonum omninò requiritur ad dictamen prudentiæ. Ad quod accedit, quòd finis se habet in practicis, sicut principia in speculativis: ergo sicut nequit deduci conclusio certa, nisi ex principiis certis; ita nequit imperium, quod se habet, ut conclusio in practicis, esse rectum, nisi præstituatur finis bonus, & honestus.

Deinde requiritur bonum consilium, & judicium rectum de mediis eligendis, quæ est altera præmissa in syllogismo practico: Nam prudentia non dictat hìc & nunc esse operandum, nisi præsupponat actus Eubuliæ, & Synesis, quæ per se deserviunt prudentiæ, & per se ordinantur ad actum principalem illius, qui est imperium. Et propterea D. Thomas 2. 2. quæst. 49. art. 6. ad 3. ait: *In recta ordinatione ad finem, quæ includitur in ratione prudentiæ, importatur rectitudo consilii, judicii, & præcepti, sine quibus recta ordinatio in finem esse non potest*.

Ultimò requiritur circumspectio, quæ importat attentionem ad præcavenda mala, quæ possunt bonis admisceri. Et sic præcedere debet consideratio omnium circumstantiarum hìc & nunc occurrentium, & collatio earum cum fine, & cum mediis, juxta id quod docet D. Thomas loco proximè relato art. 7. Ideoque præcipere aliquid sine debita attentione circumstantiarum, à Div. Thoma 2. 2. quæst. 53. art. 4. computatur inter peccata opposita prudentiæ, & appellatur *inconsideratio*.

68 Ex his confirmatur præfata ratio, & simul refellitur communis evasio Adversariorum: Nam actus ex aliqua parte malus, ex nulla parte potest dictari à prudentia: ergo ex nulla parte queit esse bonus. Antecedens probatur: nam actus, vel habet bonum objectum, & malum finem, ut dum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam: vel habet objectum malum, & bonum finem, ut dum quis furatur ad dandam eleemosynam: vel habet objectum bonum, & bonum finem, sed non habet debitam circumstantiam, ut si quis redderet debitum matrimoniale ob finem præcipuum matrimonii in loco sacro; sed nullus ex his actibus ex aliqua parte potest dictari à prudentia: ergo. Minor quoad singulos actus probatur: primus actus non supponit bonitatem finis; sed prudentia nequit dictare actum, qui non habeat bonum finem, ex defectu primi requisiti proximè relati: ergo hic actus non dictatur à prudentia. Deinde secundus actus non supponit consilium Eubuliæ, & judicium Synesis, cùm sit circa malum medium; sed prudentia non dictat actum, qui non præsupponit actus prædictarum virtutum ex defectu secundi requisiti: ergo neque hic actus dictatur à prudentia. Tandem tertius actus sit absque debitis circumstantiis; sed actus factus sine debitis circumstantiis, estò habeat bonum objectum, & finem secundùm se, nequit imperari à prudentia ex defectu tertii requisiti: ergo.

Roboratur hoc: Nam ad actum prudentię supponi debet bonum consilium; sed consilium bonum, quale est Eubulię, nequit terminari sub ulla ratione ad actum ex aliqua parte pravum: ergo neque sub ulla ratione potest imperari à prudentia. Minor probatur ex D. Thoma in 2. dist. 40. quęst. 1. ad 3. ubi ait, ad rectum consilium requiri debitum finem, bonum medium, & tempus opportunum, & consequenter alias circumstantias. Et sic qui consulit bona media in ordine ad malum finem, ex nulla parte est bonus consiliator. Neque est bonus consiliator ex aliqua parte, qui consulit bonum finem, ut consequendum per pravum medium; neque qui consuleret bonum finem per medium bonum, sed indebito loco, aut tempore: ergo consilium bonum nequit esse sub aliqua ratione ad actum, qui ex aliqua parte est pravus.

Urgetur hoc: Nam in hoc objecto, aut complexo, *danda est eleemosyna propter inanem gloriam*, secundùm eam partem qua includit objectum bonum secundùm se, vel dictatur, aut consulitur cum altera comparte finis pravi per idem indivisibile judicium, vel utraque pars dictatur, & consulitur à duobus judiciis distinctis; sed nullo pacto judicium terminatum ad eleemosynam secundùm se est actus prudentię, aut Synesis: ergo non dictatur à prudentia. Minor quoad primam partem non indiget probatione, aliàs idem judicium proveniret à virtute prudentiæ, & à vitio sibi contrario: Maximè quia judicium dictans malum finem nequit non esse imprudens. Quoad secundam partem ex dictis facilè probatur: nam de ratione prudentiæ, & boni consilii est attendere in actu non solùm objectum, sed etiam finem, & reliquas circumstantias: ergo actus consulens, aut præcipiens præcisè objectum bonum, & non potens consulere finem, & circumstantias, non est actus prudentiæ.

69 Secundò arguitur à ratione: Nam eatenus idem actus numero in *esse* naturæ potest esse simul bonus, & malus moraliter, inquantùm attingit complexum secundùm se ex parte bonum, & ex parte malum, uti est hoc complexum. *Danda est eleemosyna propter inanem gloriam*: vel hoc; *Furandum est ad dandam eleemosynam*: vel hoc; *Reddendum est debitum uxori in loco sacro*; sed actus attingens indivisibiliter, & per modum unius aliquod ex his complexis, nequit ex aliqua parte esse bonus: ergo nequit esse simul bonus, & malus. Major continet genuinam mentem Adversariorum. Minor verò probatur: nam actus attingens aliquod ex his complexis non respicit illud sub aliqua ratione boni moralis: ergo ex nulla parte est bonus. Minor probatur discurrendo per singula: nam in primo complexo eleemosyna præcisè secundùm se non movet ad actum, sed ut subordinata fini pravo, aliàs idem actus consisteret etiam si non moveret finis pravus; sed eleemosyna, ut subordinata fini pravo, non est bona moraliter: ergo non attingitur ab illo actu sub

sub aliqua ratione bona moraliter. Minor probatur: nam ratio *sub qua* terminans prædictum actum, vel est ipse finis pravus, vel est ipsa bonitas objecti nō secundùm se, sed ut reduplicativè connotans finem pravum, ex quibus quælibet est mala moraliter: ergo ratio adæquata, sub qua prædictum complexum terminat prædictum actum est mala moraliter: ergo eleemosyna, ut subordinata fini pravo, ex nulla parte est bona moraliter.

Item in secundo complexo, in quo finis est secundùm se bonus, & medium pravum ratio *sub qua* est bonitas finis non secundùm se, sed ut consequibilis per medium pravum; sed ratio *sub qua* connotans malum medium nequit esse formaliter bona: ergo secundùm complexum non terminat actum sub aliqua ratione bona moraliter.

Tandem in tertio complexo, in quo objectum secundùm se est bonum, & etiam finis, ratio sub qua terminandi, tàm ex parte objecti, quàm ex parte finis formaliter connotat circumstantiam pravam; sed ratio *sub qua*, dependens essentialiter tanquàm à connotato à circumstantia prava, nequit esse bona formaliter, ut ex se liquet: ergo tertium complexum, prout terminat prædictum actum, sub nulla ratione est bonum moraliter.

70 Hucusque dicta præcipuè probant de actu interiori; sed ex consequenti etiam probant de actu exteriori, sive habeat moralitatem formalem distinctam à moralitate actus interioris, sive non: quia quocunque modo illam participat ab actu interiori: ergo si repugnat, eumdem actum interiorem esse simul bonum, & malum moraliter, etiam repugnat, actum exteriorem esse simul bonum, & malum moraliter.

§. II.

Argumenta opposita sententia.

71 ARguitur *primò* nonnullis authoritatibus D. Thomæ: Nam in hac quæst. 18. art. 4. ait: *Nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam, & secundùm hoc contingit actionem, quæ est bona secundùm speciem, vel secundùm circumstantias, ordinari ad finem malum, vel è converso.* Eundem modum loquendi, immo expressiorem habet aliis in locis, quæ omittimus tum brevitatis gratia, tum quia enodari possunt eadem solutione. Item infrà quæst. 73. artic. 2. probat, peccata suscipere magis, & minus; quia *peccatum* non dicit privationem rectitudinis *in facto esse*, sed *in fieri*: ideoque nullus actus est adeò pravus, ut non retineat aliquam rectitudinem, qua possit magis, ac magis privari. Tandem in hac 1. 2. quæst. 114. art. 10 ad 2. docet, obstetrices Ægyptias remuneratas esse saltem præmio temporali pro mendacio: quod stare non posset, nisi in illo esset aliqua bonitas moralis ex aliquo fine honesto.

Ad hoc argumentum respondetur mentem D. Thomæ satis patere ex dictis §. præcedenti immo veritatem nostræ assertionis satis deduci ex his, quæ adjecit primo testimonio proximè adducto & nobis objecto. Siquidem post verba in eo relata addit hæc: *Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit.* Ex his (inquam) verbis satis colligitur veritas nostræ assertionis, tum ob axioma D. Dionys. ad hoc allatum: Tum quia ly *simpliciter* significat, quòd in re & exercitio actio nullam habet bonitatem moralem, illam tamen haberet ex objecto, nisi advenirет defectus ex fine pravo. Unde dum in prædicta actione concedit D. Thomas aliquam bonitatem, intelligendus est tantùm de bonitate objectiva fundamentali, si sermo sit de actione externa. Et si sermo sit de actu interiori, intelligendus est etiam de bonitate formali fundamentali prout contraposita objectivè fundamentali. Vel de bonitate fundamentali objectiva, prout actus interior potest attingi, ut *objectum* ab alio actu interiori reflexo: quatenus utraque actio ex se præbet fundamentum, ut actus esset bonus, vel objectivè; vel actualiter intra lineam formalem moralem, nisi obstaret impedimentum ex aliquo capite formaliter pravo. Eodem modo exponendus est in secundo testimonio. Et liquet ex eo, quòd doctrina, seu ratio in eo contenta etiam probat in actu, qui nullum caput secundùm se bonum respicit, à quo posset bonitatem aliquam moralem desumere, ut odium Dei.

Ad tertium testimonium respondetur cum D. Thoma 2. 2. quæst. 110. art. 3. ad 2. ubi ita se explicat: *Dicendum, quòd obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei, & benevolentia, ex qua processit mendacium: Unde signanter dicitur Exod. 1. Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos: Mendacium posteà sequens non fuit meritorium.*

72 Arguitur *secundò*: Nam actus attingens objectum bonum secundùm se propter malum finem, v. g. volitio dandi eleemosynam propter vanam gloriam, recipit aliquam moralitatem ab objecto secundùm se; sed non moralitatem malitiæ: ergo bonitatis; atque ideo est simul bonus, & malus. Minor cum consequentia constat. Et major probatur: Tum quia liberè attingit objectum. Tum etiam: nam bonitas actus desumpta ex objecto non dependet ex fine, & sic quando habet finem bonum habet diversam essentialem, & specificam moralitatem ex objecto, & aliam diversam, & accidentalem à fine: ergo volitio dandi eleemosynam propter vanam gloriam etiam recipit moralitatem, ab objecto secundùm se. Tum denique: nam ille actus habet rationem *intentionis*, & *electionis*, ita ut est electio, specificetur à fine malo, vel ab objecto per modum medii; sub ratione tamen finis & ut est intentio, specificetur ab objecto secundùm se; sed ut est electio accipit moralitatem à fine, & ab objecto per modum medii: ergo etiam ut est intentio.

Confirmatur: Nam hoc objectum, *Danda est eleemosyna*, secundùm se semper est bonum moraliter, & capax tribuendi actui bonitatem moralem sicut hoc, *Bonum est faciendum*; sed ex eo, quòd volitio dandi eleemosynam ordinet eam ad malum finem, non tollit, quòd attingat illud objectum secundùm se: ergo accipit bonitatem moralem ex objecto.

Ad argumentum respondetur negando majorem: Quia reverà objectum secundùm se bonum, & attactum propter malum finem non est bonum objectivè moraliter, sed tantùm in *esse* physico, seu in linea morali fundamentali: quia non est conforme regulis morum, seu dictamini prudentiæ, quæ non dicat dandam esse eleemosynam secundùm se, sed *quando oportet, ubi oportet, & propter quid oportet.* ¶ Ad primam probationem dicimus, quòd etiam actus versans circa objectum indifferens propter bonum, aut malum finem exercetur liberè circa ipsum objectum, & non propterea recipit ex objecto aliquam moralitatem, ut infrà dicemus. Et ratio utrobique est eadem: Tum quia libertas non est ipsa moralitas, sed est separabilis ab ea saltem per accidens, ut contingeret, si quis conformetur cum opinione probabili, vel operetur ex ignorantia invincibili. Tum etiam: quia sicut prudentia non dictat objectum indifferens, ita non dictat objectum bonum secundùm se, nisi attentis omnibus circumstantiis. Et hac ratione illud objectum solùm terminat actum secundùm suam bonitatem physicam.

Ad *secundam* respondetur negando antecedens. Quia bonitas moralis, quæ desumenda est ex objecto bono secundùm se, licèt non dependeat essentialiter à fine bono, & aliis circumstantiis, tanquam à ratione formali; dependet tamen ab illis tanquam à conditione *sine qua non*, propter rationem proximè tactam. Quocircà, si non concurrunt omnes circumstantiæ bonæ, actus nullam moralitatem accipit ab objecto, sed primam, essentialem, & specificam accipit à circumstantia prava Et si objectum connotet omnes circumstantias bonas, ab objecto accipit primam bonitatem, sed semper cum dependentia ab illis tanquam à connotato, maximè à fine.

Ad *tertiam* respondetur, quòd diverso modo loquendum est de actu terminato ad objectum bonum propter malum finem in *esse* physico, ac in *esse* morali. Si enim sermo sit de eo, prout pertinet ad lineam physicam, fatemur, quòd habet rationem intentionis, & electionis, & recipit ab objecto duplicem bonitatem physicam aliam sub munere *intentionis*, desumptam ab objecto secundùm se; alteram sub munere *electionis* ab eodem objecto per bonitatem emendicatam à fine; vel ipso fine intrante in recto per modum rationis *sub qua*, aut proxima, aut radicali. At si sermo sit de eo in genere moris, tantùm habet rationem *electionis*, & nullam aliam moralitatem habet præter malitiam desumptam à fine: quia objectum hoc pacto acceptum non est conforme prudentiæ.

Ad

Ad confirmationem respondetur esse latum discrimen inter objectum hoc, *Danda est eleemosyna*, secundùm se; & hoc, *Bonum est faciendum*: quia in hoc posteriori includuntur omnes circumstantiæ, quæ requiruntur, ut actus hic & nunc honestè fiat, & hac ratione potest imperari à prudentia. In priori tamen objecto abstrahuntur circumstantiæ; & ideo deficit circumspectio prudentiæ essentialiter requisita ad ejus dictamen; & propter eandem rationem nequit dictari ab illa. Et si hoc accidit objecto præcisis circumstantiis, quid dicemus de eodem connotante hic & nunc aliquam circumstantiã pravam.

73 Arguitur *tertiò*: Nam potest quis eodem actu intentionis intendere in eodem objecto secundùm se indifferenti duos fines inadæquatos, inter se non subordinatos, alium bonum, & alium pravum; sed tunc ille actus haberet bonitatem, & malitiam moralem ab utroque fine: ergo idem actus potest simul esse bonus, & malus moraliter. Utraque præmissa probatur eleganti testimonio Div. Thomæ supram quæst. 1. art. 3. ad 3. ubi ait: *Possibile est, quòd unus actus secundùm speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis: sicut hoc ipsum, quod est occidere hominem, quod est idem secundùm speciem naturæ, potest ordinari, sicut in finem, in conservationem justitiæ, & ad satisfaciendùm iræ. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris: quia uno modo erit actus virtutis, & alio modo erit actus vitii.*

Ad hoc argumentum respondetur concedendo majorem in sensu proximè explicando; & negando minorem. Ad testimonium D. Thomæ dicendum est, non loqui de eodem numero actu, sed de eodem specie actu in linea physica, qui potest ordinari successivè ad duos fines inter se non subordinatos, alium bonum, & alterum malum, qui quidem actus numero distincti licèt in *esse* physico non distinguantur specie, distinguuntur tamen in *esse* moris. Quæ expositio colligitur ex his, quæ statim addit: *Et ideo nihil prohibet actus, qui sunt iidem secundùm speciem naturæ, esse diversos secundùm speciem moris, & è converso.* Ubi actus secundùm speciem naturæ sumuntur in eadem linea in plurali.

Sed pro hujus luce: Nota, dupliciter posse intelligi: quòd voluntas eodem numero actu ordinetur ad duos fines inadæquatos inter se non subordinatos; vel itaut subordinentur alteri tertio. Et hoc pacto nequit esse simul bonus, & malus moraliter: Nam predictus finis tertius & ultimus, vel est malus, vel est bonus, vel indifferens: si est malus, intentio utique est mala adæquatè, sicut diximus de volitione dandi eleemosynam propter malum finem. Si est bonus, etiam adæquatè est mala, sicut diximus de furto propter dandam eleemosynam. Si est indifferens, idem est, ac si esset malus: quia actus habens objectum indifferens, & sistens in eo, est adæquatè malus propter infrà dicenda.

Vel ita, quod non subordinentur alteri tertio. Et hoc nec potest dici; nec esset ex aliqua parte bonus. Ratio primi est: quia voluntas posset intendere plura ut *plura*, quod perpetuò negat D. Thomas, sicut quòd intellectus intelligat plura ut *plura*. Videantur insuper, quæ diximus tract. 8. disp. 1. num. 87. Ratio secundi est: quia prudentia non dictat actum quoad aliquam partem, fine attentione omnium quæ quomodocunque occurrunt; sicut de actu habente objectum secundùm se bonũ & bonũ finem, sine debitis verò circunstantiis suprà dictum est. Et cùm ibi occurreret finis pravus, qui non subiicitur dictamini prudentiæ, inde est, quòd ille actus ex nulla parte esset bonus.

§. III.

Reliqua argumenta.

74 Arguitur *quartò*: Nam volitio eleemosynæ propter vanam gloriam est elicita à virtute misericordiæ; sed virtus nequit elicere, nisi actum moraliter bonum: ergo ille actus est simul bonus, & malus moraliter. Minor constat: quia nequit operari, nisi circa suum obiectum specificativum, quod est bonum honestum sub ratione *honesti*. Major verò probatur: Tum quia qui habet habitum misericordiæ, facilior est ad illos actus eliciendos etiam ex pravo fine, quàm qui illo caret. Tum etiam: quia per tales actus augetur facilitas dandi eleemosynam, non solùm ob illum finem pravum, sed etiam propter propriam & intrinsecam honestatem ipsius eleemosynæ. Tum denique: quia potest contingere, quòd actus eleemosynæ inceptus ex recto fine, & elicitus ab habitu misericordiæ continuetur ex inani gloria: ergo etiam eliceretur postea ab eodem habitu misericordiæ.

Et confirmatur: Nam potest quis malè uti virtutibus moralibus. Et quidem de justitia expressè docet D. Thomas 2. 2. quæst. 57. art. 1. ubi ait: *Justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ, etiam non considerato qualiter ab agente fiat.* Et de fide satis colligitur ex his, quæ 2. 2. quæst. 47. art. 3. ad 1. ait: *Fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum*; constat autem, quòd actus virtutis, ex eo quòd talis, est moraliter bonus, & ex eo quòd illo quis utatur malè, ob pravum finem, v. g. ob vanam gloriam, est moraliter malus: ergo.

Ad argumentum respondetur negando majorem: quia nulla virtus operatur sine dictamine prudentiæ. Unde Arist. 2. Ethic. deffinit virtutem per hoc, quòd est *habitus electivus, ut prudens determinaverit.* Ad primam probationem concedo assumptum; sed negatur id, quod intenditur: quia illa major facilitas non provenit ex hoc, quòd ipsa virtus concurrat ad dandam eleemosynam propter inanem gloriam; sed quia quando acquisita fuit, remota sunt aliqua impedimenta, quæ possent talem actum retardare. Sicut qui habet habitum misericordiæ acquisitæ, facilior est ad actus infusæ; non quia virtus naturalis influat immediatè in actum supernaturalem, sed quia tollit nonnulla impedimenta occurrentia in materia misericordiæ utsic.

Ad *secundam* respondetur concedendo etiam assumptum, si intelligatur modo proximè relato: nam per actus dandi eleemosynam ob inanem gloriã auferuntur impedimenta ad veros actus misericordiæ. Sicut qui consuetus erat jejunare propter idolum, conversus facilius jejunabit propter Deum. ¶ Et si dicas, quòd tales actus eliciti propter inanem gloriam generant habitum: Dicimus, quòd generant habitum vitii præcisè, per quod inclinatur subiectum ad pravum illum finem per medium bonum, & malum; quorum diversitas se habet de materiali: sicut actus secundùm se bonus, aut indifferens, qui est causa pravæ omissionis, v. g. dandi eleemosynam, se habet de materiali in distinctione illorum quoad generationem vitii oppositi virtuti misericordiæ. ¶ Et si instes, quòd per actus eleemosynæ ob inanem gloriam destruitur vitium oppositum, vel minuitur; & hoc nequit fieri nisi per oppositam virtutem: Dicimus, quòd ad destructionem, vel diminutionem alicujus vitii sufficit, quòd auferatur materia circa quam, aut minuatur; quod fit per actus, sive moraliter, sive formaliter virtutis oppositæ.

Ad *tertiam* respondetur *primò*, quòd volitio dandi eleemosynam tunc casus esset realiter distincta à præcedenti: quia electio mutatur secundùm se totam, dum variatur intentio, à qua dependet tanquam à causa. ¶ Respondetur *secundò*, quod perseveraret eadem electio entitativè; variata tamen intentione de bona in malam etiam electio variatur secundùm se totam in genere moris; & sic non eliceretur à virtute misericordiæ, dùm continuaretur ob inanem gloriam.

75 Ad confirmationem nequit commodè responderi, nisi distinguendo inter virtutes: Nam aliter discurrendum est de virtutibus moralibus, & Theologicis, ac de purè intellectualibus, & aliter de illis sumptis per modum obiecti, ac de illis sumptis per modum principii actus. Igitur si sermo sit de virtutibus per modum obiecti, non est dubium, quòd potest omnibus illis quis malè uti: quia potest quancunque odisse, de ea velut occasione desumpta superbire, & pravè sentire: Et in hoc sensu D. August. serm. 15. *de Verbis Apost.* dicit: *Superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Sed ex hoc nihil sequitur contra nos: nam hoc pacto peccatum potest esse causa virtutis, v. g. quando sumitur ut occasio ad pœnitendum.

Si verò sermo sit de virtutibus per modum principii, itaut ipsa virtus influat, vel applicet activè ad aliquem actum: Dicimus, & supponimus *primò* quòd virtus purè intellectualis (quæ in ratione *talis* distinguitur à prudentia) potest influere in actum moraliter pravum; & sic operans potest ea malè uti: quia non ordinatur per se ad rectificandum appetitum in genere morali,

rali, neque respicit per se bonum morale, sed verum purè speculabile. Neque tunc actus esset simul bonus, & malus moraliter; & sic non est ad intentum. Idem satis probabiliter potest sustineri de fide supernaturali, propter eandem rationem, quam docet D. Thomas loco in confirmatione relato: & quia non respicit suum obiectum sub ratione *boni*, sed sub ratione *veri*; & hac ratione est per se primò speculativa; & ita non destruitur actus ejus per hoc, quòd ordinetur ad finem pravum: quia hoc non opponitur certitudini essentiali illius, sicut in alia virtute purè intellectuali contingit. Sed tunc actus fidei non esset simul bonus, & malus moraliter; & ita nihil contra nos.

Supponimus *secundò*, charitatem theologicam non posse influere in actum ex aliqua parte pravum, neque posse aliquem ea malè uti, nec ejus actum posse adhuc materialiter sumptum vitiari: quia est amor Dei super omnia respiciens essentialiter ipsum Deum per modum ultimi finis: cui si adiungeretur aliqua circunstantia prava ex hoc ipso destrueretur essentia illius, & non maneret amor Dei super omnia. Unde solùm restat stabilire, quid dicendum sit de virtutibus moralibus.

76 Dicendum est resolutoriè, quòd nullus potest eis malè uti, neque ulla ex eis potest influere in actum ex aliqua parte pravum. Et constat tum authoritate D. Thomæ infrà quæst. 55. art. 4. ubi deffiniens virtutem, maximè moralem, inquit cum D. August. quòd est, *Qua benè vivitur, qua nemo malè utitur*. Tum ratione: quia virtus moralis non influit in actum nisi præeunte dictamine prudentiæ; quæ non dictat actum ex aliqua parte pravum, ut sepè dictum est. Idem dicendum est de spe theologica: quia ordinatur per se ad perficiendam voluntatem in ordine ad bonum moraliter, non minùs propriè quàm virtus moralis. Ideoque D. Thomas 2. 6. quæst. 17. art. 1. ad 1. ait, quòd *Spe attingente Deum nullus potest malè uti; sicut nec virtute morali attingente rationem*.

Ad id, quod confirmatio tangit de justitia, respondetur, sensum D. Thomæ, & discrimen inter eam, & alias virtutes morales non stare in eo, quòd rectitudo formalis justitiæ, prout pertinet ad genus moris, non desumatur per comparationem ad operantem; & rectitudo aliarum virtutum desumatur per comparationem ad illum: nam actus justitiæ ex ratione generica virtutis etiam petit ad hoc, ut sit bona moraliter, quòd fiat ex recto fine, tempore, & aliis circunstantiis debitis. Discrimen tantùm stat in eo, quòd rectitudo materialis specifica justitiæ non desumitur per comparationem ad operantem, sed per comparationem ad aliud; & rectitudo materialis aliarum virtutum desumitur per comparationem ad operantem: v. g. rectitudo temperantiæ non est, quòd comedat tantùm determinatè, sed quantum est necessarium dispositioni, & necessitati subiecti. Sed rectitudo materialis restitutionis, quæ est actus justitiæ, sumitur per comparationem rei ad rem, id est, quòd solvat tantum, quantum abstulit. Verùm etsi servet hanc æqualitatem rei ad rem, in quo consistit ejus medium, si fiat sine recto fine, erit adæquatè vitiosus, nec proveniret sub aliqua ratione tanquam à principio elicitivo à virtute justitiæ, sicut de actibus aliarum virtutum moralium dictum est.

77 Ultimò arguitur: Nam adultus potest velle suscipere baptismum ex fine inanis gloriæ; sed talis volitio est moraliter bona, & mala: ergo idem actus potest esse bonus, & malus moraliter. Minor quoad primam, & præcipuam partem suadetur: nam est sufficiens dispositio ad recipiendam gratiam; sed per actum adæquatè malum nequit disponi ad recipiendam gratiam: ergo.

Et confirmatur in actu subeundi martyrium ob inanem gloriam, qui quidem est simul bonus, & malus moraliter: ergo. Antecedens quoad primam partem probatur: nam qui ita pateretur martyrium, etiamsi priùs esset in peccato mortali, justificaretur, & salvus fieret: quia martyrium causat gratiam ex opere operato, sicut sacramentum baptismi, ut patet in pueris Innocentibus, & reciperetur ab Ecclesia ut *martyr*: ergo esset bonus moraliter.

Ad argumentum cum confirmatione respondetur concedendo, quòd baptismus in illa hypothesi conferret gratiam; & negando quòd martyrium illam conferret. Et ratio disparitatis est: quia ad suscipiendum baptismum, & ejus effectum ex opere operato tantùm requiritur per modum dispositionis, (vel ut melius loquamur) per modum conditionis consensus physicus, formalis, vel interpretativus voluntatis, & quod non ponat obicem; quem tantùm ponit peccatum mortale, & non veniale ex inani gloria, & non requiritur, quòd sit moraliter bonus. At ad martyrium requiritur, quòd ordinetur ad bonum alicuius virtutis, quæ relatio se habet per se tum ad actum virtutis fortitudinis, ut in hac disputat. jam dictum est; tum ad proprium & verum martyrium. Unde deficiente prædicta relatione, quinimò stante ordinatione antecedenti ad pravum finem, nec est verè martyrium, nec causat gratiam ex defectu prædictæ relationis, quæ se habet ut vera dispositio. *Adde*: satis probabile esse committere peccatum mortale pertinens ad prodigalitatem, ita profundere sanguinem, ob materiam gravem circa quàm versatur. Sicut satis probabile est, committere peccatum mortale, qui accederet ad sacramentum pœnitentiæ ex affectu inanis gloriæ, supposito quòd se habeat antecedenter.

§. IV.

Posterior assertio affirmans successionem bonitatis, & malitiæ in eodem actu.

78 Dicendum est *secundò*, eundem numero actum voluntatis posse successivè transire de bono in malum moraliter. In hac assertione non determinamus circa omnes actus; quia sine controversia admittendum est dari aliquos actus, quibus ex speciali ratione hoc repugnet, ut est amor supernaturalis Dei, & odium Dei, & alii similes, sed ad veritatem assertionis sufficit, quòd possit convenire alicui actui, quia de omni actu negat opposita sententia.

Assertiò verò nostra deducitur non obscurè ex doctrina D. Thomæ: Nam quæst. 19. sequenti art. 1. ait, sic se habere ad actum voluntatis bonum, & malum, sicut ad actum intellectus verum, & falsum; sed idem numero actus intellectus potest transire de vero in falsum, & econtrà: ergo etiam idem actus voluntatis de bono in malum, & è converso. Minor constat in hac propositione mentali, *Petrus sedet*, quæ eadem numero potest perseverare sedente Petro, & non sedente; & sedente est vera; non sedente est falsa. Et infrà quæst. 88. art. 4. docet: *Peccatum veniale fieri mortale potest tripliciter intelligi. Uno modo sic, quòd idem actus numero primò sit peccatum veniale, & posteà mortale; & hoc esse non potest: quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut & quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter si voluntas mutetur, quamvis actio secundùm naturam sit continua*. Ubi, ut vides, sermo est de actu interiori voluntatis, de quo asseritur, quòd est idem numero secundùm naturam. Ex quo urgetur contra Adversarios. Si idem numero actus in *esse* naturæ non posset transire de bono in malum moraliter, nec posset transire de peccato veniali in mortale: par enim est utrobique ratio; sed hoc secundum concedit D. Thomas: ergo concedere tenemur primum ex consequentia doctrinæ.

79 Deinde probatur ratione fundamentali: Nam actus voluntatis in *esse* naturæ se habet ad bonitatem, & malitiam, sicut subiectum ad accidentia communia; sed, eodem subiecto numero permanente, possunt ei successivè advenire diversa accidentia communia, etiam contraria: ergo etiam eidem numero actui voluntatis permanenti possunt successivè advenire bonitas, & malitia moralis. Minor constat: nam de ratione accidentis communis est, quòd possit adesse, & abesse absque subiecti corruptione. Et maior satis ostensa est à nobis suprà à numer. 6.

Et confirmatur: Nam tunc actus potest manere idem numero in *esse* physico, quando manet idem numero obiectum in *esse* physico; sed potest variari obiectum in *esse* moris, quin varietur obiectum in *esse* physico: ergo potest variari actus in *esse* moris, & de bono transire in malum moraliter, quin varietur in *esse* physico. Minor probatur: nam obiectum actus interioris est actio externa, ut sæpè docet D. Thomas; sed actio externa potest variari in *esse* moris, quin varietur in *esse* physico: Actio enim vescendi carnibus ad naturalem corporis sustentationem incæpta tempore non prohibito, & continuata tempore prohibito absque interruptione variatur

in

in *esse* moris, de bona in malam, manens eadem in *esse* physico ob continuationem: ergo potest variari obiectum in *esse* moris, quin varietur in esse physico.

Explicatur hoc: Nam prædicta actio tempore non prohibito, & tempore prohibito potest proponi sub eadem ratione in *esse* physico; sed propositio prohibitionis, & non prohibitionis sunt differentiæ omnino accidentales obiecto in *esse* physico: ergo potest proponi idem obiectum formale in *esse* physico tempore prohibito, & non prohibito. Maior constat: nam vesci carnibus ad naturalem corporis sustentationem, & sub hac eadem ratione potest proponi tempore prohibito, & non prohibito. Minor etiam liquet; aliàs actio externa vescendi carnibus non posset transire de bona in malam; cuius oppositum supponimus ex dictis numer. 65.

80 Respondent communiter Adversarii, rationem cum confirmatione verum tenere, si perseveraret idem judicium practicum dictans hic & nunc, actionem prædictam prosequendam. At non est ita, quia judicium dictans hic & nunc tempore non prohibito actionem vescendi carnibus debet esse consideratum, & verum, & tempore prohibito est inconsideratum culpabiliter, aut erroneum, quæ nequeunt non entitativè, & specie distingui; quod stare non posset, nisi objecta ab eis proposita distinguerentur formaliter in *esse* obiecti. Et hoc liquet: nam primum judicium proponit obiectum sub ratione *honesti*, & secundùm sub ratione *inhonesti*. Adde: quia accedente prohibitione de novo elicitur hic actus *Volo vesci carnibus, non obstante prohibitione*.

Sed hæc evasio refellitur duplici via, & quia potest perseverare idem judicium practicum in *esse* physico, itaut, dum primò elicitur, fit à prudentia, & posteà tempore prohibito ab imprudentia; & quia, esto varietur judicium in *esse* physico, nō proptereà actus voluntatis variatur in *esse* physico. Igitur, primam viam accipiendo, refellitur sic: Nam idem numero judicium in *esse* physico potest transire de prudenti in imprudens: ergo ex hac parte non repugnat, quòd idem actus voluntatis transeat de bono in malum moraliter. Antecedens probatur: nam idem judicium potest transire de vero in falsum: nulla enim est repugnantia in eo, quòd Petro sedente, & non sedente continuet intellectus hoc numero judicium, *Petrus sedet*; quo sedente est verum; & non sedente falsum est: ergo etiam potest transire de prudenti in imprudens. Tum etiam: nam idem judicium de considerato potest transire in inconsideratum non per inconsiderationem alicuius, quod anteà considerabat, sed alterius posteà advenientis, quod tenetur considerare, ut in casu proposito prohibitionis: ergo idem, quòd priùs. Tum denique ratione: nam, ut perseveret idem judicium in *esse* physico, satis est, quòd perseveret idem obiectum formale in *esse* physico; sed ratio *honesti*, & *inhonesti* non pertinent in illa actione externa ad rationem *sub qua* in *esse* physico, sed sunt purè accidentales: neque opus est, quod honestas, aut inhonestas proponantur explicitè: ergo idem judicium in *esse* physico potest transire de prudenti in imprudens, & dirigere practicè eundem numero actum successivè bonum, & malum moraliter.

81 Ulteriùs refellitur juxta secundam viam. Nam ex eo, quòd judicia distinguantur entitativè, non infertur, actus voluntatis necessariò distingui: ergo etiam ex hac parte idem numero actus volūtatis potest successivè trāsire de bono in malum moraliter, aut è converso. Antecedens probatur *primò*: Nam idem numero actus voluntatis nunc elicitus necessariò ex imperfecta cognitione, potest continuari liberè adveniente cognitione perfecta, eò quòd libertas est prædicatum accidentale entitatis actus, ut diximus tract. præced. disp. 1. num. 12. & numer. 22. sed eadem ratio militat in actu, prout transit de bono in malum moraliter: ergo, multiplicatis judiciis, non opus est, quòd distinguantur actus voluntatis. *Secundò*: Nam amor Dei per charitatem in via regulatur per cognitionem fidei, & in patria per visionem beatam; & tamen, stantibus judiciis realiter, & specie distinctis, potest amor Dei idem numero continuari in via, & in patria: ergo idem, quod priùs. *Tertiò*: Nam quoties judicia proponunt idem objectum formale, & nulla morula intercedit inter illa, non opus est, quòd actus voluntatis discontinuentur; & hac ratione quamvis in Angelo bono pro primo, & secundo instanti darentur judicia practica realiter distincta in probabiliori sententia, amor Dei nullam discontinuationem subiit; sed judicia, quæ proponunt actionem vescendi carnibus ad naturalem sustentationem, proponunt in *esse* physico idem objectum formale: ergo non opus est, quòd actus voluntatis in *esse* physico discontinuetur, sed potest transire de bono in malum. *Maximè*: Quia si judicia, & actus voluntatis discontinuarentur, esset quia obiectum proponitur nunc sub ratione *honesti*, & posteà sub ratione *inhonesti*; sed hoc arguit distinctionem specificam non solùm accidentalem, & in genere moris, sed etiam essentialem, & in genere physico; quam non concedunt Adversarii concedentes moralitatem esse prædicatum accidentale actus: ergo nec ex illa ratione debet inferri diversitas realis in actibus, sive intellectus, sive voluntatis.

Ex dictis præoccupatæ manent satis obiectiones Adversariorum, quin opus sit eas sigillatim proponere, & enodare.

DISPUTATIO II.

De Moralitate ex circumstantiis.

OMNES Theologi distinguunt in actibus moralibus duplicem moralitatem, aliam substantialem, & primariam desumptam ex objecto, de qua egimus disput. præcedenti per totam; alteram accidentalem, & secundariam quam habere dicuntur ex circumstantiis, cui operam damus in hac secunda disputatione. Nomine tamen *circumstantiæ* hìc intelligitur id, quod circumstat objectum actus moralis, & actum ipsum jam constitutum in suo *esse* specifico, non tantùm in *esse* naturæ considerato, sed etiam in genere moris. Quare de ratione circumstantiæ moralis est, quòd afficiat actum moralem ut *talem* per modum accidentis, quòd possit adesse, & abesse, salva specifica, & essentiali moralitate desumpta ex objecto: & hac de causa *circumstare* dicitur, non verò constituere per modum partis essentialis, aut integralis, ad similitudinem accidentis physici.

Pro cujus majori luce: Nota, circumstantias actus humani esse in triplici differentia: nam aliæ sunt, quæ tantùm circumstant actum in *esse* physico, & nullo modo conducunt ad moralitatem, ut quòd occisio fiat manè, vel vesperè, & hæ non pertinent ad hunc tractatum, & disputationem. Aliæ sunt, quæ necessariò concomitantur omnem actum moralem in ratione communi actus moralis, ut in actu bono moraliter obedientia ad Deum & ad legem; & in actu malo inobedientia, ingratitudo, & alia hujusmodi; & nec de his est sermo in hac disputatione, vel quia non sunt propriè circumstantiæ, sed quædam rationes transcendentales ipsius actus; vel quia licèt sint circumstantiæ morales, sunt verò communes omnibus actibus. Aliæ tandem sunt, quę afficiunt actum moralem, & non tanquàm conditiones generales, & transcendentales, sed tanquàm accidentia specialia illius. Et de his agimus in præsenti.

Hujusmodi autem circumstantiæ, juxta communem sensum Theologorum, sunt septem, ad quas, si aliæ sint, possunt reduci: Et comprehenduntur in hoc versu: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur quomodò, quandò*. Circumstantia *quis* non significat personam ipsam, quæ est principium operationis, quia pertinet ad substantiam actus, sed tantùm denotat conditionem personæ, ut si sit publica, vel privata; Religiosus, aut sæcularis; conjugatus, vel solutus. *Quid* non significat ipsum obiectum substantiale actus, propter eandem rationem, sed significat *tantùm* v. g. magnum, vel parvum in re ablata per furtum. Ad quam reducitur circumstantia *circa quid*, cujus meminit Philos. 3. Ethicor. ut videri potest in Div. Thoma suprà quest. 7. art. 3. *Ubi* denotat circumstantiam loci, ut si sit sacer, vel prophanus; occultus, vel publicus. *Quibus auxiliis* dicit instrumenta, quibus actus exercetur; ut si percussio fuit fune, vel ense, vel ad solicitandam fœminam utitur quis mediatrice. *Cùr* significat finem extrinsecum operantis; ut dum quis furatur ad mœchandum, vel jejunat, ut satisfaciat pro peccatis. *Quomodò* significat modum actus, ut intensionem, & remissionem illius; majorem vel minorem advertentiam. Et

quan-

quando significat durationem actus; ut si duret per unam horam, aut dimidiam; significat etiam, si fiat in die festo, vel feriali.

Quoties solet assignari ab aliquibus inter circumstantias morales. Ad cujus intelligentiam nota, quòd vel significat numerum actuum, & hoc pacto non est circumstantia, sed significat ipsam substantiam plurium actuum; cujus signum est, quod tenetur quis eos in confessione aperire, etiam in suppositione quòd teneatur declarare circumstantias purè aggravantes, & non mutantes speciem. Vel significat frequentiam peccandi, ex quo subsequens peccatum videtur gravius; & hoc modo est circumstantia, sed potest reduci ad *quomodò*, vel *quandò*. Quibus scitis sit:

DUBIUM I.

Utrùm omnis actus humanus habeat aliquam moralitatem ex circumstantiis?

Plura in hoc titulo continentur, quæ ad ejus majorem claritatem resolvenda sunt pluribus conclusionibus.

§. I.

Prima assertio.

1 Dicendum est *primò*, omnem actum moralem sive internum, sive externum habere aliquam moralitatem ex circumstantiis. Ita D. Thomas in præf. art. 3. Arist. relatus ab eodem Angelico Præceptore ibidem in argum. *Sed contrà* Magister Sent. in 2. dist. 38 & 40. Scotus 2. dist. 7. quæst. unic. §. *Ad solutionem*, & quodlib. 18. §. *De primo* quos sequuntur communiter Theologi. Et habetur expresè ex Trident. sess. 14. cap. 5. & can. 7. ubi definit, explicandas esse in confessione circumstantias mutantes speciem peccati: ex quo infertur, actum virtutis etiam habere aliquam bonitatem moralem ex ipsis.

Et probatur *primò* ratione evidenti: Nam nulla est actio humana, quæ præter bonitatem, aut malitiam desumptam ex objecto, non habeat ex circumstantiis aliquam accidentalem, quæ potest adesse & abesse sine destructione bonitatis, aut malitiæ desumptæ ex objecto: ergo omnis actus moralis sive internus, sive externus desumit aliquam moralitatem ex circumstantiis. Antecedens probatur: nam omnis actus humanus ex circumstantiis redditur magis, vel minùs conformis regulis morum; magis, vel minùs difformis; magis, vel minùs meritorius, aut demeritorius; magis, vel minùs dignus laude, vel vituperio. Quis enim neget, quod est magis conformis regulis morum actus charitatis intensior quàm remissus; actus durans per unam horam, quàm per dimidiam; actus, qui fit ex voto, quàm sine illo; actus dandi eleemosynam magnam, quàm parvam? Similiter quis neget, quod est magis difformis actus peccati magis intensus, quàm remissus, & qui durat per longum tempus, quàm per brevius, homicidium Clerici, quàm Laici?

3 Deinde probatur ratione D. Thomæ suprà relati: Nam res in *esse* naturæ aliquam perfectionem recipit ex accidentibus, sive propriis, sive communibus: ergo etiam actus in *esse* morali non recipit totam bonitatem, aut malitiam ex objecto, sed aliquam recipit ex circumstantiis, quæ sunt accidentia objecti. Antecedens ut certum debet supponi. Pro quo videri potest Div. Thomas 1. part. quæst. 5. art. 1. Consequentia verò probatur: ideò enim antecedens est verum, quia substantia creata secundùm suam essentiam est finita; sed eadem ratio militat in actu morali ut *morali*: ergo si res in *esse* naturæ habet aliquam perfectionem desumptam ex accidentibus, etiam actus moralis habet aliquam bonitatem, & malitiam ex circumstantiis.

4 Respondet Durandus Princeps sententiæ contrariæ, concedendo antecedens, & negando consequentiam. Rationem disparitatis affert: quia substantia est verè subjectum accidentium, & propterea perficitur ab eis. Actus verò humanus propriè non est subjectum accidentis, quia est accidens; ideoque actus moralis non perficitur ab aliquo accidenti morali.

Contra est: Nam sicut substantia est primum subjectum in *esse* physico, ita actus moralis, secundùm ordinem quem dicit ad objectum ut *morale*, est primum subjectum in ordine morali; sed quia in ordine physico substantia est primum subjectum, est perfectibilis per accidentia: ergo etiam actus moralis respicit aliquas circumstantias accidentales, per ordinem ad quas possit desumere aliquam perfectionem moralem, sitque verè subjectum illius. *Maximè*: Quia estò unum accidens non sit verè subjectum *quod* alterius accidentis, verè tamen est subjectum *quo* illius; & ita actus in *esse* physico est verè subjectum *quo* moralitatis, juxta dicta disput. præced. ergo actus ipse ut *moralis* potest etiam esse verè subjectum alicujus moralitatis accidentalis. *Adde*: Nam aliquod subjectum *quod* debet assignari pro actu morali ut *morali*; sed hoc nequit esse (v. g.) Petrus, quia propriè non recipit denominationem *moralis*: non enim dicitur propriè *consonus*, aut *dissonus rationi*: ergo est actus humanus: ergo etiam actus, ut constitutus jam formaliter in linea morali, potest esse verè subjectum alicujus moralitatis accidentalis.

5 Respondebis, prædicta convincere de actu bono, eò quòd nequit stare bonitas actus desumpta ex objecto, nisi adsit bonitas desumpta ex pluribus occurrentibus, juxta illud, *Bonum ex integra causa*. At quia ad malum sufficit quilibet defectus, potest contingere, quod actus sit malus præcisè ex objecto, vel quia omnes circumstantiæ secundùm se sunt bonæ, vel quia præscinditur ab eis, ut contingit in hoc actu, *Volo furari*, vel in hoc, *Volo inhonestè vivere*.

Contrà est: Nam repugnat, actum malum habere malum objectum, & non habere aliquam circumstantiam pravam: ergo quamvis quilibet defectus moralis satis esset ad malum, non potest tamen reperiri solus defectus desumptus ex objecto. Antecedens probatur: nam repugnat, actum habere malū objectum sine circumstantia alicujus intensionis, & durationis, sicut repugnat actus cum sola essentia adhuc individuali sine aliqua intensione, & duratione: ergo repugnat, actum malum habere malum objectum, & non habere aliquam circumstantiam pravam.

6 Sed obiicies: Nam potest contingere, quod actus malus habeat minimam durationem, & remissionem; sed tunc casus non haberet aliquam malitiam accidentalem, sed præcisè essentialem: ergo non omnis actus habet aliquam moralitatem ex circumstantiis. Minor probatur: nam minima duratio, & remissio non sunt circumstantiæ, sed sunt per se petitæ ad consistentiam actus in rerum natura, quia actus nequit existere minùs, quàm per unum instans, & cum gradu remisso ut unum: quod est contra rationem circumstantiæ, quę potest adesse, & abesse, manente essentia actus moralis: ergo actus malus habens minimam durationem, & remissionem non haberet aliam malitiam præter substantialem.

Ad hanc objectionem respondetur, quòd minima duratio, & minimus gradus actus mali non sunt de essentia illius, aliàs non maneret idem actus, dum continuaretur, & intenderetur. Ad existentiam ergo illius sufficit duratio vagè, & gradus intensionis vagè. Hincque rectè arguitur, gradum ut unum, & durationem per unicum tantùm instans esse verè circumstantias, dareque actui moralitatem accidentalem, & distinctam realiter ab essentiali. *Maximè*: Quia actus, dum primò incipit, habet specialem difficultatem, distinctam ab ea quam habet, dum continuatur; quòd est signum, unam & aliam non convenire actui secundùm se, nec esse essentialem. Hac etiam ratione sunt propriè circumstantiæ dantes actui malitiam accidentalem.

§. II.

Durandi Argumenta.

7 Arguitur *primò* ex Div. Thoma quæst. 19. seq. art. 2. ubi expresè docet, actum interiorem voluntatis in sua bonitate tantùm dependere ex objecto, ad differentiam actus exterioris, cujus bonitas dependet etiam à circumstantiis: ergo actus interior nullam moralitatem habet ex objecto.

Circà

Circa solutionem hujus argumenti præcipuum assumptum est mentem Angelici Præceptoris contentam in prædicto articulo aperire, cujus doctrina videtur prima facie pugnare non solùm cum veritate, sed etiam cum eis, quæ nobis tradit in præsenti articulo 3. hujus quæst. 18. Et nemo tam vecors esse potest, qui, ne videatur D. Thomas sibi contrarius, non discurrat, articulum nobis objectum aliquid peculiare, & abstrusum, consonans suæ doctrinæ circà moralitatem desumptam ex objectu continere. Et propterea omnes Expositores prædicti articuli conati sunt menti D. Thomæ varias expositiones adhibere. Sed missis brevitatis gratia, cui studemus, pluribus minùs accommodatis, solùm adducemus eam, quam tradunt N. Salmant. in præf. disp. 4. num. 10.

Pro qua, nota *primò*, D. Thomam in eo articulo non loqui de omni bonitate actus voluntatis, sed de bonitate essentiali, vel de ea à qua dependet; ut hæc detur in rerum natura, ut colligitur ex contextu. ¶ Nota *secundò*, objectum actus posse sumi dupliciter, vel strictè, & est illud, à quo recipit actus bonitatem essentialem; vel largè, prout idem est, quod volitum, quo pacto comprehendit omnes circumstantias objectivas. Nomine *objecti* non sumitur à D. Thoma in prædicto articulo objectum præcisè in priori acceptione, sed etiam in posteriori. Et ratio est: quia circumstantiæ potius sunt conditiones, & accidentia objecti, quàm actus, à quibus objectum essentialiter dependet saltem tamquam à connotato, & conditione *sine qua non*. Et propterea D. Thomas in fine prædicti articuli non excludit à ratione *objecti* has circumstantias, sed præcisè eas, quæ sunt immediata accidentia actus, ut quod fiat cum tanta intensione, & tanta duratione: *Bonitas voluntatis (inquit) ex solo uno dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, & non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus*. Et ad 2. sub objecto comprehendit *ubi quando quomodò*, aliasque circunstantias, secundùm quòd sunt volitæ, excludens eas quæ afficiunt immediatè actum. Nisi velis dicere, quod etiam hæ circunstantiæ sunt etiam objectivę, inquantum sunt formaliter, aut virtualiter directè, aut reflexè volitę; sed hoc pacto licèt in *esse rei* immediatè afficiant actum, in *esse objecti* immediate afficiunt objectum actus voluntatis. Nec ab his utroque modo sumptis dependet bonitas absoluta actus interioris: quia eo ipso, quod habeat bonum objectum, & bonas circunstantias directè objectivas, necessariò infertur, quòd intensio ejus, & duratio sint bonæ.

Nota *tertiò*, hoc esse discrimen inter actum exteriorem, & interiorem voluntatis, quòd respectu actus exterioris solùm habet rationem objecti id, quod reverà est objectum formale illius, à quo recipit speciem, reliqua verò ut finis operantis; & aliæ circunstantiæ sunt propriè tales: quia actus exterior non respicit eas in ratione *volitarum*, sed aliunde circunstant illum omnino accidentaliter: v.g. quòd eleemosyna detur Sacerdoti, omnino accidit eleemosynæ. E contrà verò respectu actus interioris se tenent ex parte objecti voliti; ideoque potius dicendæ sunt conditiones objectivæ, quàm circunstantiæ actus, quia non circunstant immediatè actum, sed objectum.

Aliud discrimen est inter circũstantias utriusque actus, quod objectum actus exterioris nequit dare bonitatem actui interiori nisi dependenter à circunstantiis ipsius actus exterioris: v.g. eleemosyna, quæ est objectum exterioris elargitionis, nequit tribuere actui interiori bonitatem, nisi connotet *cur, quomodò quandò &c.* At ipsa actio exterior sumpta cum omnibus suis circunstantiis, quo pacto est objectum largè sumptùm actus interioris, non dependet à circunstantiis ipsius actus interioris, ad hoc ut tribuat bonitatem, ut quòd prædictus actus fiat cum tanta intensione, & in tanta duratione: quia eo ipso, quòd actus interior habeat objectum bonum, & alias circunstantias objectivas bonas, necessariò infertur, quòd intensio sit bona, & quòd hæc tribuat suam bonitatem accidentalem.

Hinc jam patet legitimus sensus D. Thomæ: Nam solùm intendit, quòd actus interior in sua bonitate tantùm dependeat ab objecto large sumpto, prout comprehendit circunstantias objectivas, quæ respectu illius potius habent rationem objecti, quàm circunstantiæ, & non à circunstantiis ipsius actus interioris. E contrà tamen actus exterior dependeat non solùm ab objecto, sed à suis circunstantiis, quæ verè habent rationem circunstantiæ. Cum quo rectè cohæret, quòd actus interior habeat aliquam bonitatem accidentalem à circunstantiis ipsius actus interioris, putà ab ejus intensione, duratione &c.

8 Sed contra hanc expositionem obiicies: Nam potest contingere, quòd actus interior habeat totum objectum bonum, & vitietur ex circunstantia ipsius actus: ergo non est admittenda. Antecedens probatur *primò*: In religioso volitio venandi habet totum objectum bonum, & tantùm est mala ex circunstantia personæ; sed hæc se tenet ex parte actus, & non ex parte objecti: ergo. *Secundò*: Potest Deus præcipere alicui, quod non diligat ipsum, vel quòd non diligat intensè; sed si non obediret, tota malitia desumeretur ex circunstantia se tenente præcisè ex parte actus; nam objectum, & omnes circunstantiæ objectivæ sunt bonæ: ergo. *Tertiò*: Dilectio, qua Angelus primo peccavit, solùm fuit mala ex parte modi volendi, qui est circunstantia se tenens ex parte actus.

Respondetur negando antecedens. Et ad primam probationem, concessa majori; neganda est minor: quia conditio personæ religiosæ potius attingitur à voluntate, ut circunstantia objectiva, quàm ut circunstantia se tenens ex parte actus. Et ratio hujus est: nam actus interior voluntatis respicit actum externum venationis ut objectum, & hic actus externus importat venationem ut exercendam à Religioso. Unde *Religiosum venari* est objectum actus interioris; quod est malum moraliter ex circunstantia objectiva actus exterioris.

Ad secundam probationem dicendum est, quod dupliciter potest intelligi præceptum prohibens actum amoris Dei, vel per se, vel per accidens. Tunc intelligeretur prohiberi per accidens, quando præciperetur actus incompatibilis cum eo: & tunc intelligeretur prohiberi per se, quando prohiberetur independenter ab alio actu præcepto ob exercitium obedientiæ. Supponimus, amorem Dei hoc posteriori modo non posse prohiberi: quia finis omnis præcepti est charitas, ut inquit Apostolus. Non dubitamus priori modo posse pohiberi; sed tunc non vitiaretur ex circunstantia se tenente præcisè ex parte actus, sed quia esset occasio omissionis actus pręcepti; quæ quidem omissio se teneret ex parte objecti.

Ad tertiam dicendum est, quòd dilectio, qua, Angelus primò peccavit, fuit mala, quia habuit malum objectum, nempe beatitudinem naturalem cum privatione relationis ad finem supernaturalem, instante præcepto illius. Verum quidem est, quod hoc objectum non fuit expressè & formaliter volitum; & propterea solet dici, quod Angelus non primò peccavit per dilectionem alicujus objecti secundùm se mali; & quod resultavit malitia in actu ex parte modi volendi. Sed hoc optimè componitur: quia illa non ordinatio fuit volita interpretativè & fuit modus ipsius objecti, sicut si expressè diligeretur.

§. III.

Secunda assertio.

9 Dicendum est *secundò*, nullam esse circunstantiam moralem, quæ non conferat actui morali aliquam bonitatem, aut malitiam. Pro cujus luce; nota, vel sensum esse nullum dari actum; qui omnibus circunstantiis non afficiatur: vel sensum esse, quòd actus accipiat aliquam bonitatem, aut malitiam moralem ab illis circunstantiis, quibus afficitur itaut nulla sit, quæ aliquem actum non afficiat. Assertio prædicta debet accipi in hoc posteriori sensu. ¶ Sed adhuc nota, quòd dum loquimur de omnibus circunstantiis, ly *omnes* vel supponit incomplete, scilicet pro generibus, aut speciebus singulorum; quo pacto facit hunc sensum, quòd aliqua ex omnibus speciebus confert bonitatem, aut malitiam. Vel supponit completè pro singulis generum, & specierum; & hoc modo facit hunc sensum, quòd nulla est individualis circunstantia, quæ non conferat aliquam bonitatem, vel malitiam. Assertio nostra accipienda est juxta utrunque sensum. Et eam defendunt communiter Theologi.

Et quoad posteriorem, & præcipuum sensum proba-

batur ratione efficaci: Nam actus accipit bonitatem, aut malitiam ab omni eo, ratione cujus objectum, vel actus dicit specialem conformitatem, aut difformitatem cum regulis morum; sed nulla est circumstantia moralis, ratione cujus actus, vel objectum non importet specialem conformitatem, aut difformitatem cum regulis morum: ergo nulla est circumstantia moralis in individuo, à qua actus non sumat specialem bonitatem, aut malitiam. Major est per se nota, si supponantur, quæ diximus disputatione præcedenti. Minor vero probatur: nam vel non est circumstantia moralis se tenens ex parte actus, aut objecti, vel debet importare ex se specialem conformitatem, aut difformitatem cum regulis morum; sicut non est objectum morale, quod non importet specialem conformitatem, aut difformitatem cum regulis morum, idemque dicendum est de actu: ergo nulla est circumstantia moralis, ratione cujus actus non habeat specialem conformitatem, aut difformitatem cum regulis morum. Patet consequentia: nam actus ex se est capax recipiendi effectum formalem circumstantiæ afficientis immediate actum, aut objectum: ergo si omnis circumstantia moralis se tenens ex parte actus, aut objecti affert ex se specialem conformitatem, aut difformitatem cum regulis morum, illam debet actui conferre.

10 Quoad alterum sensum suadetur eadem assertio, discurrendo per singula genera circumstantiarum, & probando non solùm conferre, seu augere bonitatem, aut malitiam intra eandem speciem, sed etiam transferre ad aliam speciem: Nam ratione *quis* actus incontinentiæ habet speciem sacrilegii in persona Deo consecrata per votum, & intra eandem speciem sacrilegii in Episcopo addit majorem malitiam, quàm in quolibet alio Sacerdote. Item ratione *ubi* furtum transit in sacrilegium, quod est species distincta ab injustitia & intra eandem speciem sæpè crescit actus difficultas, ratione cujus augetur bonitas, aut malitia. Ratione *quibus auxiliis* occidere aliquem aliquo instrumento sacro habet malitiam sacrilegii præter malitiam injustitiæ; & intra eandem speciem laudatur David ex eo, quòd percussit Philistæum in funda, & lapide, & non in gladio. Ratione *quomodò* actus magis intensus habet majorem bonitatem, aut malitiam intra eandem speciem, quam actus remissus; & ratione ejusdem actus promptè, & fiducialitèr aggrediendi magna, addit speciem fiduciæ supra magnanimitatem; & idem actus eadem exequendi solicitè, & strenuè ad constantiam addit speciem magnificentiæ. Ratione *quandò* actus durans per unam horam habet intra eandem speciem majorem bonitatem, aut malitiam, quàm idem durans per dimidiam; & actus cujuslibet virtutis durans per totam vitam addit speciem perseverantiæ. Ratione *quid* graviùs peccat, qui furatur centum, quàm viginti; & furtum rei sacræ addit ad speciem injustitiæ, speciem sacrilegii. Ratione *cùr*, qui jejunat ad satisfaciendum pro peccatis, addit bonitatem pœnitentiæ supra bonitatem abstinentiæ; & qui furatur ad mæchandum addit speciem incontinentiæ supra speciem injustitiæ: & intra eandem speciem, qui furatur fabro claves ad expoliandam domum alterius, magis peccat intra speciem furti ex circumstantia finis: ergo nulla datur circumstantia sub quolibet genere circumstantiarum, quæ non solùm augeat bonitatem, aut malitiam intra eandem speciem, sed etiam transferat ad aliam speciem.

§. IV.

Objectiones contra hanc secundam assertionem.

11 ARguitur *primò*: Nam circumstantiæ illæ, quæ minuunt moralitatem actus, afficiunt illum in genere moris; & tamen non conferunt aliquam bonitatem, aut malitiam: ergo non omnes circumstantiæ morales conferunt aliquam bonitatem, aut malitiam. Minor probatur, in eo qui furatur ad dandam eleemosynam, ubi circumstantia *cùr* diminuit malitiam: nam minùs peccat, qui sic furatur, quàm qui furatur ob solam furti delectationem.

E confirmatur in metu, ignorantia, & passione, quæ minuunt malitiam; & tamen nullam conferunt moralitatem: ergo.

Ad argumentum respondetur, quòd finis bonus respectu actus mali non est circumstantia moralis, neque attingitur ab illo prout moralis; aliàs conferret aliquam bonitatem moralem, quod est falsum juxta dicta disputatione præcedenti dubio ultimo. Idemque dicendum est de objecto bono, cui adjungitur finis malus moraliter. Neque ex eo, quòd minuat malitiam, sequitur attingi morali modo, vel quod sit circumstantia propriè moralis: quia ad hoc sufficit, quòd diminuat voluntarium, quòd ex se non est morale, quamvis sit fundamentum moralitatis. ¶ Per quod constat ad confirmationem: Nam metus, ignorantia, passio &c. non diminuunt moralitatem, nisi minuendo physicè voluntarium. Unde contingit, quòd totaliter auferant voluntarium; & quia, sublato fundamento, necesse est, quòd pereat res fundata, propterea possunt esse causa, ut actus nullam moralitatem accipiat ab objecto, & circumstantiis: & hæc eadem ratio sufficit ad hoc, ut actus ratione ignorantiæ, aut passionis de veniali transferatur in mortale, vel è converso, propter voluntarii diminutionem, vel augmentum.

12 Arguitur *secundò*: Nam potest aliquis actus attingere infinitam quantitatem objecti, ut si quis vellet erogare infinitas eleemosynas; sed tunc circumstantia *quid* non dat actui infinitam moralitatem: ergo nullam: ergo non omnis circumstantia moralis tribuit actui aliquam moralitatem. Hæc ultima consequentia patet ex prima. Et prima ex præmissis: nam prædictum objectum, vel nullam bonitatem accidentalem tribuit, vel bonitatem infinitam, ut argumento communi calculatorio deduci potest.

Similis difficultas potest fieri ex circumstantia durationis: Nam si actus bonus, quò est diuturnior, est melior, & augetur meritum, sequitur quòd durans per unam horam habeat bonitatem infinitam: nam ex eo quòd eliciatur in unico instanti, aut in brevissima parte, habet bonitatem determinatam, & per coexistentiam ad aliam partem habet majorem; sed in una hora sunt infinita instantia, & infinitæ partes temporis: ergo haberet infinitam bonitatem.

Hoc urget in hypothesi probabili, quòd Deus produceret Angelum ab æterno, & hic ex tunc continuaret (v.g.) amorem Dei usque ad hodiernum diem, vel alium actum bonum; certè, si bonitas crescit per partes durationis, in illo esset bonitas infinita, ut eodem argumento calculatorio ostendi potest.

Respondetur argumentum calculatorium non semper esse efficax; & sic vidimus, quòd actus amoris Dei, & visionis beatæ attingunt objectum infinitum, & non propterea actus habet infinitam perfectionem. Idem asserendum est de actu, qui simplici complacentia, vel affectu efficaci, vel conditionato, intenderet dare infinitas eleemosynas. Et ratio est eadem utrobique: quia actus non recipit ab objecto infinito infinitam perfectionem, nisi tendat in illud infinito modo, infinito conatu, & affectu; quod nulli actui creato competere valet. Et hac ratione, licèt objectum infinitum tribuat actui majorem perfectionem in certa quadam proportione, quàm tribuant objecta, vel finita, vel inferioris ordinis; non verò infinitam; ideoque actus terminatus ad infinitam eleemosynam solùm sumit ab ea finitam bonitatem proportionatam affectui. Quod adeo verùm est, ut actus terminatus ad eleemosynam finitam possit in bonitate illum adæquare; & contingeret, cùm prædictus actus cresceret in intensione. Neque ex hoc sequitur, quod si uterque actus est æqualis in intensione, cognitione, & conatu, habeat æqualem bonitatem: quia major quantitas, cœteris pluribus, dat majorem bonitatem.

13 Ad difficultatem desumptam ex circumstantia durationis facilè occurritur ex doctrina tradita in lib. Physicor. de compositione continui: Nam sicut duratio temporis non regulatur per partes proportionales, & instantia illas continuantia, sed per partes certas, & aliquotas; qua ratione duratio unius horæ est finita, & limitata simpliciter; similiter actus durans per unam horam tantùm potest accipere bonitatem finitam. Sicut calefactio durans per horam, licèt in ea sint infinitæ partes, & instantia, in quorum singulis aliquid caloris producitur, non tamen infinitum calorem producit. Et ratio hujus est: quia licèt cuilibet instanti, & parti proportionali debeat correspondere aliquid caloris, at prædictæ partes, & instantia sunt confusa, & indeter-

mi-

minata, atque ideo solùm debet correspondere aliquid confusum, & indeterminatum ex parte caloris: & quia partes aliquotæ sunt determinatæ, & certæ, etiam correspondet ex parte caloris aliquid certum, & determinatum. Pariformiter discurrendum est de actu bono duranti per unam horam. Hinc facilè deduces, quòd actus bonus durans continuè per unam horam potest superexcedi in bonitate ab uno actu valdè intenso, & potiori titulo à pluribus actibus repetitis per eandem horam, & magis intensis; secùs verò si cœtera sint paria, quia cœteris paribus continuatio actus boni non pejoris conditionis est.

14 Ad urgentiam respondetur sub distinctione: nam vel actus bonus est de numero successivorum, vel de numero rerum permanentium. Si est de numero successivorum, nulla est difficultas: quia nunquam verificaretur, quòd actu habet bonitatem infinitam; sicut si tempus fuisset ab æterno, non sequeretur actu esse infinitum, sed tantùm in potentia. Unde tantùm posset colligi, quòd præcessit successivè bonitas infinita, itaut pars determinata correspondeat uni anno (v.g.) & alia alteri anno, sed quælibet pars bonitatis transiret, & non permaneret transeunte anno, & sic actu tantùm existeret bonitas finita correspondens instanti præsenti. Cum quo rectè cohæret, quòd prædictus actus fuisset actu infinitè meritorius: quia ad hoc non est necesse, quòd actu tota bonitas existat, sed sufficit, quòd præcesserit, & existat in æstimatione divina. Non tamen conferretur ei præmium infinitum, quia hoc ab intrinseco est impossibile.

Si autem prædictus actus esset de numero permanentium habentium simul totum suum *esse*, tunc bonitas ejus non augeretur tractu temporis, sed perseveraret indivisibilis cum eadem bonitate, quam haberet ab æterno. Et ratio est: quia bonitas, quæ sumitur ex duratione, pendet ab ea in *fieri*, *augeri*, & *conservari*. Prædictus autem actus mensuraretur ævo, aut æternitate participata, quæ habet simul totum suum *esse*, & non addit per coexistentiam ad infinitum tempus majorem perfectionem, quam habet in quolibet instanti. Unde idem dicendum foret de actu moraliter bono per ævum mensurato. Neque aliquid deducitur contra nostram assertionem: quia in ea est sermo de actibus mensuratis duratione successiva in quibus sicut duratio augetur, & illorum difficultas, etiam augeri debet bonitas moralis; quæ ratio non habet locum in ævo, nec in actu per illud mensurato.

DUBIUM II.

An, accedente bonitate finis, maneat bonitas quæ est ex objecto?

15 Quia finis est præcipua circunstantia actus, propterea circa illam hoc dubium movemus, ex cujus resolutione facilè quis deducere poterit, quid de aliis circunstantiis dicendum sit. Et ut detur locus disputationi, oportet loqui de fine, qui secundùm se est bonus, & de objecto, quod etiam secundùm se est bonum, ut contingit in actu eleemosynæ ad satisfaciendum pro peccatis; & de hoc actu inquirimus, an præter bonitatem pœnitentiæ habeat bonitatem misericordiæ. In quo supponitur ut omnino certum, prædictum actum sumere à prædicto fine bonitatem moralem specie distinctam à bonitate misericordiæ; & tantùm dubium est, an detur in eo bonitas moralis misericordiæ.

Pro cujus luce, habenda est præ oculis celebris illa divisio finis, in finem operantis, qui dicitur *remotus*, & *extrinsecus*; & finem operis, qui appellatur *proximus*, & *intrinsecus*. Finis operis est ille, qui coincidit cum objecto; & dicitur finis *operis*, quia competit actui ex natura rei, & non ex extrinseca operantis ordinatione; dicitur etiam *intrinsecus*, quia ab intrinseco convenit actui, & non ab extrinseco; & tandem dicitur *proximus*, quia immediatè respicitur, & attingitur ab operatione. Finis verò operantis est ille, qui distinguitur ab objecto, eique accidit; & propterea solet à Theologis appellari prima circunstantia actus humani. Dicitur autem *extrinsecus*, quia non competit actui ex rei natura, sed omnino accidentaliter; dicitur *remotus*, quia non respicitur ab actu immediatè, sed medio objecto; & tandem dicitur *operantis*, quia adjungitur actui ex mera voluntate operantis. Omnia cernere licèt in prædicto actu dandi eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis: cujus finis proximus, & intrinsecus est sublevatio miseriæ, quę est proprium objectum illius; & satisfactio est finis extrinsecus, & remotus, qui accidentaliter advenit actui; & loco illius potest alter finis extrinsecus bonus substitui manente specifica tendentia ad objectum. Ex ipsis terminis constat, titulum quæstionis debere intelligi de fine operantis.

§. I.

Sententiæ Divi Thomæ electio.

16 Dicendum est, actum habentem obiectum secundùm se bonum, & bonum finem, ut actum dandi eleemosynam ad satisfaciendum, habere duplicem speciem bonitatis moralis. Hæc assertio est communis Theologorum, uno excepto Vazquez, eamque expressè tradit D. Thomas in præf. quæst. 18. art. 4. 6. & 7. Et 3. Contra gent. cap. 138. 2. 2. quæst. 19. art. 4. aliisque in locis.

Et probatur ratione: Nam non repugnat, idem objectum per eundem numero actum amari propter seipsum & remotè propter alium finem, imò verosimile est talem modum operandi esse frequentem in ordine humanorum actuum: ergo si objectum secundùm se est bonum in linea morali, & finis item est bonus, actus prædictus habebit bonitatem moralem desumptam ab objecto, distinctamque à bonitate finis: ergo supposito, quòd objectum secundùm se, & finis pertineant ad diversas species moralitatis, proculdubiò actus habebit duplicem speciem bonitatis moralis, ut volitio dandi eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis. Hæc ultima consequentia legitimè deducitur ex prima; & prima ex antecedenti. Antecedens potius debet supponi, quàm probari ex dictis tractatu 8. disp. 1. dub. 4. ubi obstendimus, dari fines intermedios, eundemque actum habere respectu ejusdem objecti rationem intentionis, & electionis; sed de ratione cujuscunque finis est, quòd ametur propter se; & de ratione intentionis est, quod terminetur ad finem sub ratione *finis*: ergo non repugnat idem objectum per eundem actum amari propter se, & remotè propter alium finem.

Et confirmatur: Nam actus eleemosynæ ad satisfaciendum pro peccatis habet specialem conformitatem cum regulis morum, & distinctam ab ea, quàm habet ratione finis: ergo etiam habet bonitatem distinctam specie à bonitate desumpta ex fine. Antecedens probatur: nam non potest negari, quòd actus jejunii, & eleemosynæ ad satisfaciendum pro peccatis habeant diversas conformitates cum regulis morum: ergo quilibet habet distinctam conformitatem cum regulis morum à conformitate, quam habet ex fine Antecedens probatur: nam unus ex illis actibus est altero melior, tàm secundùm se, quàm in ordine ad prædictum finem: ergo habent diversas conformitates, adhuc dum eliciuntur ad satisfaciendum pro peccatis.

17 Probatur *secundò* ratione: Nam actus eleemosynæ ad satisfaciendum pro peccatis procedit non solùm à virtute pœnitentiæ imperativè, sed etiam elicitivè à virtute misericordiæ; sed implicat, virtutem aliquam influere in actum, & non communicare suam propriam bonitatem: ergo prædictus actus non solùm habet bonitatem pœnitentiæ, sed etiam bonitatem moralem misericordiæ. Minor constat: quia nulla causa influit effectivè in actum, nisi communicet id, ratione cujus influit; & virtus moralis ratione propriæ perfectionis influit in talem actum, etsi ordinetur ad aliquem finem remotum. Antecedens probatur tum ex D. Thoma 2. 2. quæst. 4. art. 3. ad 1. ubi ait: *Nihil prohibet, unum actum à diversis habitibus informari, & secundùm hoc ad diversas species reduci*. Clariùs id docet 3. Contra gent. cap. 138. ubi inquit: *Eodem modo & in virtutibus contingit, quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinetur; sicut cùm quis dat sua, ut cum altero amicitiam habeat charitatis: actus quidem ex sua specie est liberalitatis; ex fine autem charitatis.* Quo quid clariùs.

Tum etiam: Nam prædictus actus habet specialem difficultatem, distinctam ab ea quæ desumitur ex fine: ergo requiritur diversa virtus. Antecedens est certum: nam

nam quis negabit, quòd præter difficultatem ortam ex fine satisfactionis habet alius majorem difficultatem in jejunio, quàm in eleemosyna, & alter in eleemosyna magis quàm in jejunio? Signum ergo est, quòd etiamsi ordinetur ad satisfaciendum, habet difficultatem distinctam à difficultate desumpta ex fine.

Tum denique: nam actus prædictus ex frequentatione producit, & auget habitum misericordiæ, aliàs qui per totam vitam erogaret eleemosynam propter Deum, vel jejunaret, non acquireret virtutem misericordiæ, & abstinentiæ: quo quid absurdius? ergo procedit elicitivè à virtute.

18 Denique probatur ab inconvenientibus, quæ sequuntur ex opposita sententia. Sequitur enim *primò*, quod qui semel retulit se, & omnia sua in Deum, quandiu durat illa relatio, vel formaliter vel virtualiter, non possit exercere nisi actum charitatis: quia juxta oppositam sententiam non habet aliam bonitatem, nisi ex fine, & à virtute imperante. ¶ Sequitur *secundò*, Christum Dominum non habere aliam virtutem, sive acquisitam, sive infusam præter charitatem: quia ex charitate omnia formaliter ordinabat in Deum. ¶ Sequitur *tertiò*, actum perfectum contritionis nunquam procedere à virtute pœnitentiæ; & sic pro hoc actu superfluam esse hanc virtutem: quia semper ordinatur actualiter in finem charitatis. Idemque colligitur de actu fidei propter Deum, & de actu martyrii, qui est actus fortitudinis, de quo inquit D Thomas 2. 2. quæst. 124. art. 3. quod non est laudabilis, nisi imperetur à charitate, vel ab alia virtute. ¶ Sequitur *quartò*, in justificatione impii extra Sacramentum non intervenire actus fidei, spei, & pœnitentiæ, sed actum præcisè charitatis, per quem prædicti actus in instanti justificationis ordinantur ad Deum. Quod non solùm est contra D. Thomam, sed etiam contra Trident. sess. 6. cap. 6. & can. 3. ¶ Sequitur *quintò*, charitatem non esse formam aliarum virtutum: quia per eius informationem ordinantur ad Deum, & nulla bonitas alicuius virtutis est compatibilis cum bonitate charitatis juxta Adversarium.

19 Nec dissimulare possumus aliam rationem desumptam ex actu malo: Nam actus habens malum obiectum secundùm se, & pravum finem, ut actus furti ad mæchandum habet duplicem speciem malitiæ moralis: ergo etiam actus bonus habens obiectum bonum secundùm se, & bonum finem habet etiam duplicem speciem bonitatis moralis. Antecedens admittitur à Vazquio. Et meritò: Tum quia est D Thomæ 3 Contra gentes cap. 138. ubi ait: *Contingit, unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius ordinatur; ut cùm quis furatur, ut fornicetur: actus quidem secundum suam speciem est avaritiæ; secundùm intentionem verò luxuriæ.* Tum quia aliàs non teneremur utrumque aperire in confessione. Consequentia verò constat à paritate rationis.

20 Respondet Vazquez disp. 51. cap. 3. §. *Postremò negandum est*, esse notam disparitatem inter actum bonum, & malum desumptam ex illo axiomate D. Dionys. *Bonum ex integra causa, & malum ex quocumque defectu.* Ex quo colligitur, quod ut actio desumat malitiam ab obiecto malo, sufficit, quod sit volitum quacunque ratione, sivè propter se, sivè propter aliud. Sed ut actio sumat bonitatem ex obiecto bono, non sufficit, quòd objectum sit secundùm se bonum, sed requiritur, quòd ametur propter se.

Sed hæc evasio videtur omnino voluntaria: Nam non minùs obiectum malum ordinatur ad finem pravum per modum medii, quàm obiectum bonum ad finem bonum; sed quia obiectum bonum assumitur per modum medii, aut utilis ad finem bonum, asserit Vazquez, actum non desumere bonitatem ab obiecto, sed præcisè à fine: ergo vel actus malus non accipit malitiam ab objecto pravo: vel actus bonus desumit bonitatem ab obiecto bono. Patet consequentia: nam non apparet ratio discriminis, quòd in eius sententia medium ut *medium* habeat intrinsecam malitiam, & non habeat intrinsecam bonitatem. Prærerquamquòd utriusque generis actus habet rationem intentionis, & electionis, prout terminatur ad obiectum proximum, & hac ratione hoc amatur propter se.

21 Sed inquires: An assertio nostra possit sustineri de actu illo, non solùm prout habet rationem intentionis, quo pacto amatur obiectum propter se, sed etiam prout sumitur in vi electionis, per quam obiectum non amatur, nisi propter aliud? ¶ Ad quod respondetur affirmativè. Ratio est: quia electio, ut electio est, in nostra sententia specificatur à medio sub expressione *medii*: ergo si medium ut *medium* habet specialem honestatem, actus debet ab illo accipere specialem bonitatem. Probatur consequentia: nam non stat, quod obiectum specificativum alicujus actionis attingatur ab ea sub aliqua perfectione, & quòd eam non participet ab illo: ergo si medium, ut medium est, habet specialem honestatem, & electio specificatur ab illo, opus est, quòd accipiat ab eo aliquam bonitatem.

Explicatur hoc: Nam honestas obiecti prout talis potest fundare utilitatem; & sic videmus, quod unum objectum honestum est utilius ad finem satisfactionis, vel ad Deum, quàm aliud objectum honestum: v. g. utilius est martyrium, quod est actus, vel obiectum fortitudinis, ad amandum Deum, quàm modicus actus abstinentiæ; & utilius est jejunium in pane, & aqua ad satisfaciendum pro peccatis, quàm modica abstinentia: ergo prædicta honestas dilecta ut utilis ad bonum finem, non est cur non præstet actui aliquam bonitatem. Patet consequentia: quia si utilitas medii physici præstat electioni perfectionem physicam, & maior utilitas maiorem perfectionem; cur utilitas medii moralis fundata in honestate, non præstabit bonitatem moralem, & maior utilitas moralis maiorem bonitatem moralem? Hæc autem intelligenda sunt itaut honestas, in qua utilitas fundatur, sit cognita: nam, hoc cognitione deficiente solùm assumeretur in ratione medii physici.

§. II.

Vazquezii argumenta.

22 Adversus nostram sententiam sentit Vazquez, asserens in actu jejunii propter pœnitentiam non dari aliam bonitatem, præter eam quæ desumitur ab honestate pœnitentiæ. Et arguitur *primò* ex Divo Thoma in hac quæst. 18 art. 6. ubi expresè docet, actum interiorem voluntatis habere speciem ex fine, sicut ex proprio obiecto; sed hoc stare non potest, si habet aliquam bonitatem ex obiecto proximo: ergo actus voluntatis non habet aliam bonitatem, præter eam quæ desumitur ex fine. Minor constat: nam bonitas desumpta ex obiecto esset essentialis, & actus specificaretur ab obiecto, & non à fine, juxta dicta disput. præced. Idem colligitur ex his, quæ ait ad 2. nempè quod licèt actui exteriori accidat ordinari in finem, secus vero actui interiori: ergo licèt bonitas desumpta ex fine in actu exteriori non sit prima, & specifica, benè vero in actu interiori; ac proinde non supponitur in eo aliqua bonitas desumpta ex obiecto. ¶ Et confirmatur ex eodem D. Thoma suprà quæst. 13. art. 1. ubi ait: *Si aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter verò charitatis*: ergo sentit, non habere bonitatem aliam, nisi charitatis.

Hoc argumentum sinistrè assumitur in favorem Vazquii; siquidem vel nihil probat; vel suadet, in actu interiori voluntatis malo non posse reperiri aliam malitiam moralem, nisi eam quæ desumitur ex fine operantis; quod negat Vazquez. ¶ Ad explicandum vero sensum genuinum D. Thomæ contentum in primo loco, notandum est, nomine *actus interioris* non intelligi à D. Thoma omnem actum elicitum à voluntate, sed tantùm intelligi actum imperantem. Quæ expositio est communis Theologorum. De ratione autem prædicti actus imperantis est, quod specificetur à fine operantis; ad differentiam actus imperati, qui specificatur ab obiecto, & non à fine operantis. Sed hinc sinistrè colligitur, quod actus imperatus non habeat duplicem speciem bonitatis, aut malitiæ; aliam desumptam ex obiecto, alteram desumptam ex fine. Infertur etiam malè, quòd actus imperantis non habeat duplicem bonitatem specie distinctam; ut cùm intendit expresè satisfactionem pro peccatis per eleemosynam Cum hoc tamen discrimine, quod respectu actus imperantis bonitas pœnitentiæ est essentialis & specifica, & bonitas misericordiæ est accidentalis, & secundaria; è converso tamen in actu imperato bonitas misericordiæ est essentialis, & specifica, & alia accidentalis. Et hoc tantùm discrimen intendit Di-

vus

vus Thomas in prædicto loco, & ita nihil contra nos.

Secundus locus desumptus ex quæst. 13. planè fatetur nostram sententiam, dùm expressè concedit, prædictum actum esse absolutè fortitudinis. Idemque docet pluribus aliis in locis dicens, virtutem fortitudinis concurrere ad prædictum actum; quod stare non potest, nisi habeat speciem, & bonitatem illius. Dicit tamen, quòd talis species est materialis, & species charitatis imperantis est formalis; ad eum modum quo charitas dicitur forma omnium virtutum, inquantùm per suum imperium informat illas; sed hoc non tollit, quòd quælibet virtus habeat suam speciem essentialem in genere moris distinctam specie à bonitate charitatis.

23 Arguitur *secundò*: Nam electio ut *electio* specificatur à fine in genere moris: ergo non habet aliam bonitatem distinctam à fine. Antecedens sæpissimè traditur à N. Salmant. Consequentia verò probatur: Nam si haberet aliam bonitatem ab objecto ab hoc potiùs specificaretur, quàm à fine; cùm bonitas desumpta ex objecto esset primaria: ergo si specificatur à fine non habet aliam bonitatem, nisi desumptam ex fine.

Ad hoc argumentum facilè respondetur, si in eodem met actu distinguimus munus *electionis*, & munus *intentionis*. Unde quamvis prædictus actus sub expressione *electionis* non habeat, nisi unicam bonitatem moralem desumptam à fine, & nullam à medio, semper remanet in illo actu munus *intentionis*, sub quo accipit primam, & essentialem bonitatem moralem à medio, seu objecto, prout habet rationem finis intermedii, & à quo specificatur in genere moris. Et hoc sufficit ad salvandam nostram assertionem, & ut doctrina Salmant. maneat semper eadem, quam etiam nos alibi tradidimus.

24 Sed circà electionem sumptam sub munere *electionis* certè urgent dicta num. 21. Et solùm restat illa conciliare cum doctrina prædictorum PP. quæ in duobus dictis consistit, & quòd electio, ut electio est specificatur à fine; & quòd sit ejusdem speciei in genere moris cum intentione. Ad quorum intelligentiam notandum est, quòd prædicti PP. ita docent prædictam doctrinam, quòd problematicè sustineant oppositam, ut videri possunt in hoc tractatu disp. 6. num. 54. in illis verbis: *Diximus, etiamsi admittamus omnes actus voluntatis &c. propter ea, quæ circa specificativum electionis in esse physico tradidimus suprà* tract. 8. disp. 1. dub. 4. quibus verbis satis innunt, quòd sicut electio in *esse* physico specificatur à medio, à quo habet suam bonitatem physicam; ita in *esse* morali specificatur à medio morali, à quo accipit etiam bonitatem moralem. Et num. 77. ab illis verbis: *Quamvis concederemus, electionem in esse morali specificari à medio &c.* Juxta quam doctrinam necessario fatendum est, quod electio ut *electio* habet honestatem, & bonitatem desumptam à medio, prout pertinet ad virtutem distinctam ab imperante, quamvis hæc bonitas dependeat essentialiter à bonitate finis tanquàm à ratione *sub qua* radicali, eo modo quo diximus, & dicunt prædicti PP. de electione sumpta in *esse* physico.

25 Solùm obstat contra hanc doctrinam testimonium Arist. desumptum ex 2. Ethic. cap. 4. ubi asserit, quòd ut aliquod opus sit alicujus virtutis, & habeat ejus speciem requiritur, quod fiat propter bonum sui objecti; sed hoc repugnat electioni ut *electioni*, ut supponimus: ergo electio ut *electio*, non recipit aliquam bonitatem ab objecto, prout habet rationem *medii*.

Sed ad hoc facilè respondetur, quòd licèt virtus per se primò petat attingere proprium suum objectum propter se ipsum, quo pacto ejus actus exprimit munus *intentionis*, non tamen ei repugnat, quòd idem objectum attingat secundario propter alium finem. ¶ Et hinc deducitur major confirmatio doctrinæ num. 21. Nam virtus misericordiæ elicitivè producit suum actum tàm sub munere *intentionis*, quàm sub munere *electionis*, dum illum ordinat ad objectum proprium pœnitentiæ: ergo habet honestatem, & bonitatem misericordiæ actus sub utroque munere. Antecedens quoad secundam partem probatur: nam prædictus actus sub munere *electionis* debet produci elicitivè ab aliquo habitu: nam si sub ejus munere primario producitur, non est ratio, cur non producatur sub munere secundariò; sed non est assignabilis virtus, à qua elicitivè procedat, nisi virtus misericordiæ: ergo sub munere *electionis* producitur ab ea. *Præsertim*: Quia si tota bonitas electionis: ut electio est, sumeretur ex fine, omnia media moralia, quatenus talia, essent æqualis bonitatis ex vi ejusdem intentionis, & frustrà eligeretur unum præ alio: quia finis bonitas est eadem. *Adde*: Quia intentio satisfaciendi pro peccatis per eleemosynam habet bonitatem pœnitentiæ, & misericordiæ: ergo etiam electio, ut electio est eleemosynæ ad satisfaciendum, habet utranque bonitatem.

§. III.

Dubia incidentia, & eorum resolutio.

26 Sed pro complemento præcipuæ, & primæ circunstantiæ, quæ est finis operantis: Inquires *primò*, an finis bonus diminuat bonitatem, quam actus habet ex objecto? ¶ Supponimus, finem bonum augere absolutè, & simplicitèr bonitatem actus, qui habet objectum bonum, ut satis constat ex hucusque dictis in hoc dubio; difficultas tamen est, an minuat bonitatem, quæ sumitur ex objecto? Et respondetur affirmativè: Nam eò actus habet minorem bonitatem ab objecto, quò est minùs voluntarius circa illud; sed finis operantis est ratio diminuendi rationem voluntarii circa objectum: ergo diminuit bonitatem, quam actus habet ex objecto. Minor probatur: nam dum voluntas rapitur à fine, affectus remmittitur erga objectum, juxta illud, *Pluribus intentus minor est ad singula sensus*: ergo est minùs voluntarius erga illud. Unde qui dat eleemosynam intendens solùm honestatem illius majorem bonitatem misericordiæ habet, quam qui daret eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis.

27 Sed ab hac regula excipiendus est finis absolutè ultimus, vel in communi, vel in particulari. Et ratio est: quia objectum proprium misericordiæ essentialiter subordinatur, vel formalitèr, vel virtualitèr alicui fini ultimo: ergo finis ultimus nequit esse ratio diminuendi bonitatem, quam actus habet ex objecto. Antecedens est certum: nam sicut nulla est causa creata, quæ actualiter non dependeat in operando à causa prima, ita nullus est finis proximus, qui non dependeat in movendo ab aliquo fine ultimo in particulari. Consequentia verò probatur: nam implicat, quòd finis ultimus sit ratio formalis diligendi honestatem eleemosynæ, & quòd sit ratio diminuendi bonitatem actus per ordinem ad illam.

28 Sed obiicies *primò* ex Div. Thoma 3. Contra gentes cap. 138. ubi docet, finem charitatis, qui est ultimus, minuere bonitatem liberalitatis assumptam per modum medii. Unde ait: *Et sic remittatur in eo, quòd liberalitatis est: ex eo quòd ad charitatem ordinatur; laudabilior, & majori mercede dignus est, quàm si liberalitas ageretur non in ordine ad charitatem.* Secundò: nam etiam ratione ultimi finis minuitur voluntarium in ordine ad eleemosynam, propter eandem rationem: ergo etiam minuit bonitatem ex objecto. *Adde*: Quia non est de ratione objecti honesti, quòd ordinetur ad aliquem finem ultimum in particulari, v. g. ad Deum: ergo per se non illi subordinatur: ergo ratio nostra non probat de hoc fine; & sic Deus ut ultimus finis diminuit bonitatem desumptam ex objecto.

Ad primam objectionem respondetur, D Thomam non loqui in eo testimonio de ultimo fine, qui est Deus, sed de fine secundario, qui est proximus; ut liquet ex verbis præcedentibus, nempe, *Cùm quis dat sua, ut cum altero amicitiam habeat charitatis*: Et sic nihil contra nos. ¶ Nec refert, si dicas cum N. Salmant. in hoc tract. disp. 5. num. 23. §. *Advertendum est*, quòd nec finis secundarius diminuit bonitatem ex objecto: ergo prædicta solutio saltem non est ad mentem horum PP. ¶ Respondetur; sensum eorum esse, quando finis secundarius non sumitur per modum finis intermedii; & sensum Div. Thomæ esse, quando proximus ex charitate amatur, ut finis intermedius respectu liberalitatis.

Ad secundam respondetur, verum esse, quòd finis ultimus minuit voluntarium per ordinem ab objectum proximum; sed est in eo specialis ratio suprà adducta, quæ non urget in aliis finibus. ¶ Ad additamentum respondetur, quòd licèt de ratione objecti honesti non sit, per se ordinari ad Deum tanquàm ad ultimum finem particularem, nec actos ex defectu talis subordinationis reddatur malus moraliter; est tamen de ratione illius, quòd actualiter subordinetur ultimo fini in communi, ut applicato alicui fini ultimo in particulari, ex quibus inte-

integratur unicus finis ultimus totalis; & de hoc procedit doctrina prædicta, & si ultimus finis in communi applicetur Deo, de eo militat eadem doctrina.

29 Ex dictis infertur *primò*, idem dicendum esse de actu habente malum objectū, & malum finem: Nam malus finis etiam diminuit malitiam ex objecto, quia diminuit rationem voluntarii. Quod intelligendum est, etiamsi finis extrinsecus, seu operantis non extrahat actum ad aliam speciem malitiæ: nam licèt ex additione hujusmodì finis augeatur malitia absolutè; minuitur tamen ea, quæ desumitur præcisè ex objecto; sicut qui furatur claves ab uno, ut expoliet domum alterius. ¶ Infertur *secundò*, etiam dum objectum est malum, & finis bonus, minui malitiam ex objecto, propter eamdem rationem.

30 Inquires *secundò*: An hujusmodì finis totaliter à peccato excuset? ¶ Affirmativè respondet Cassianus collat. 17. asserens mendacium aliquando reddi honestum ob bonum finem. Et fundatur in illo Matt. 6. *Si oculus tuus*, idest intentio, *fuerit simplex*, idest recta &c. Sed hęc sententia ab omnibus reiicitur ut erronea. Et probatur ratione evidenti. Nam bonitas moralis debet consurgere ex integritate eorum, quæ ad actionem hominis concurrunt, juxta illud, *Bonum ex integra causa*: ergo solùm potest excusari à culpa, vel quia intercederet ignorantia invincibilis, qua stante nullum est dubium; vel quia affectus in bonum finem tollit rationem voluntarii in objectum; sed seclusa ignorantia invincibili, quantuncunque affectuosè appetatur finis, non tollit rationem voluntarii erga objectum: ergo nec aufert omnem malitiam. Minor probatur: nam nullus malus finis totaliter aufert voluntarium: ergo nec bonus finis.

Neque textus suprà adductus est contra nos: quia eo ipso, quòd intentio influat in electionem malam, non est recta. Verum quidem est, quod potest dari intentio de fine bono non determinando media, & hoc pacto intentio poterit esse bona, & electio mala, ut si intenderet dare eleemosynam non determinando, an debeat fieri per furtum, vel per medium licitum. Sed nunc quamvis talis intentio esset bona, non tamen influeret in furtum, nisi per accidens, & remotè (quod idem est, ac verè non influere) & tunc alia intentio positivè mala superveniens influeret verè, propriè, & immediatè in talem malam electionem.

31 Inquires *tertiò*: Quomodò actus debeat referri in finem, ut ab eo recipiat bonitatem? ¶ Respondetur, non sufficere habitualem relationem, aut interpretativam? nec requiri formalem, sed necessariam esse relationem aliquam actualem virtualem. Ita docet quoad omnes, & singulas partes expressè Div. Thomas 2. dist. 40. quæst. 1. art. 5. ad 6. aliisque in locis.

Et quoad primam suadetur ratione: Nam ut finis bonus det suam bonitatem actui, debet actu in illum influere; sed finis non influit actu in actum, qui tantùm refertur in eum habitualiter: ergo non sufficit relatio habitualis, ad hoc ut actus habeat bonitatem ex fine. Major videtur per se nota: Tum quia implicat, causam finalem actu communicare suam perfectionem sine influxu actuali; sicut implicat, causam efficientem communicare actualiter suam perfectionem sine influxu actuali. Tum etiam: nam habitus (v. g.) pœnitentiæ non communicat suam bonitatem actui, in quem actu non influit: idem ergo dicendum est de fine intrinseco pœnitentiæ: principium enim efficiens, & finis mutuò sibi correspondent. Minor etiam liquet; nam si actualiter influeret, in actum, non tantùm habitualiter, sed actualiter ordinaretur ad illum: nam actus eodem modo refertur ad finem, quo finis influit in illum.

Et confirmatur absurdis, quæ sequuntur ex opposito modo dicendi. Nempe quod peccata venialia sint bona & meritoria in homine gratia affecto: quia ut alibi probavimus, habitualiter ordinantur ad Deum ultimum finem, & charitas habitualiter influit in ea. ¶ Sequitur etiam (dato, quòd possit dari actus indifferens in individuo, vel per se, vel per accidens) quod in homine existente in gratia esset bonus & meritorius. ¶ Sequitur tandem, quod bonus actus habeat tot species bonitatis, quot sunt habitus boni in homine existentes; & quòd actus malus habeat tot species mali, quot sunt in homine habitus mali: quia homo habitualiter est ordinatus ad eorum objecta. Nec contra hoc est argumentum alicujus ponderis, neque vix invenitur Author, qui oppositum teneat.

32 Quoad secundam partem suadetur: Nam eo ipso, quod finis influat actualiter virtualiter, potest communicare suam perfectionem; sed finis potest influere virtualiter in actum, quin influat formaliter: ergo sufficit virtualis ordinatio in finem ut actus recipiat ab eo bonitatem. Major, & minor simul probantur ex paritate causæ efficientis: Nam hæc ad producendum effectum tàm in *esse* physico, quàm in *esse morali* non petit actu existentem influxum formalem, dum actu producitur effectus, sed tantùm petit, quod præcesserit influxus formalis, & quòd dum producitur effectus, præstet influxum virtualem; ut liquet in instrumentis physicis, & sacramentis. Et in moralibus liquet in eo, qui ex intentione adimplendi votum facit peregrinationem, & in eo qui recitare incipit ex intentione adimplendi præceptum recitandi: in quibus estò non recordentur successu operis voti, aut præcepti, aut detur aliqua distractio involuntaria, manet tamen influxus virtualis. Et propterea D. Thomas lib. 3. Contra gent. cap. 138. ait: *Voluntas precedens actum manet virtute in tota consequtione actus, & ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis propter quod actum incipit, in exequtione operis non cogitabat.* In quo, quia est omninò certum, non immoramur.

33 Ex his facilè colligitur veritas prædictæ resolutionis circa voluntatem interpretativam. Pro cujus luce, nota hanc esse duplicem: Aliam esse puram habitualem, quæ consistit in eo, quod aliquis sit totaliter dispositus ad hoc, vel illud facturum, quod si recordaretur, illud faceret, & tunc non possumus rectè judicare, quod id defactò velit, sed ex dispositione illa habituali judicamus tantùm, quod illud faceret, si recordaretur. Et de hac intentione, aut voluntate interpretativa, quæ propriè est conditionalis, procedit resolutio, & manet satis probata ex dictis pro voluntate habituali. Quibus addimus, quod in Tyris, & Sydonis cordatè interpretamur ex verbis Christi voluntatem agendi pœnitentiam; & tamen non habuerunt bonitatem illius. Similiter in Enoch interpretamur hoc modo malitiam ex illis verbis Sap. 4. *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus*; & non propterea defactò habuit malitiam: ergo prædicta voluntas, aut ordinatio interpretativa non sufficit ad bonitatem actus.

Alteram esse actualem, quæ consistit in eo, quòd quis possit, teneatur ad aliquid, & non faciat, & propter hoc divertit se ad aliud incompatibile cum eo: ut cum quis tenetur ad audiendum sacrum, & tempore, quo instat preceptum, vult studere; tunc licèt expressè, aut implicitè non tendat in non auditionem sacri, cordatè interpretamur velle illam non auditionem. Fatemur quidem, hanc relationem sufficere ad malitiam moralem, ut patet in exemplo adducto, & in primo peccato Angeli. Sed hæc relatio actualis interpretativè adhuc non habet locum in ordine ad bonum: quia fundatur in obligatione ad oppositum, & nulla est obligatio ad malum.

34 Inquires *quartò, & ultimò*: Qualis debeat esse finis, ut conferat actibus bonitatem, aut malitiam? ¶ Respondetur *primò*, quòd licèt finis objectivè malus conferat malitiam, sufficit, quòd sit improportionatus. Et ratio est: nam contra rectam rationem est, quod talis actus ad illum finem ordinetur: v. g. contra rectam rationem est, quod quis celebret missam propter temporalia, tamquàm propter finem principalem; quòd quis oret principaliter propter aliquem finem indifferentem: quamvis enim prædicti fines secundùm se non sint mali, connotativè tamen sunt objectivè mali: ergo sufficit ad hoc, ut finis tribuat malitiam, quod sit improportionatus.

Et confirmatur: Nam eo ipso, quod quis intenderet constituere suum ultimum finem in objecto secundùm se honesto, peccat mortaliter, eo quòd est finis improportionatus totius hominis: ergo.

35 Sed obiicies: Nam potest quis actum charitatis ordinare ad satisfaciendum, vel ad cultum Dei; & tamen finis operantis est improportionatus, quia est imperfectior: ergo finis improportionatus non confert malitiam, si secundùm se est honestus, sed potius confert boni-

bonitatem, ut patet in hoc exemplo. ¶ Confirmatur: Nam sæpè objecta superiorum virtutum ordinantur ad objecta inferiorum, ut objectum fortitudinis ad objectum castitatis: ergo tunc finis operantis est improportionatus, eò quòd est imperfectior; & tamen confert propriam bonitatem: ergo.

Ad objectionem respondetur, quòd non inconvenit quòd actus charitatis ordinetur tamquam ad finem ad objectum inferioris virtutis, dummodò objectum charitatis qui est Deus, non ordinetur: quia prædictus actus, & objectum inferioris virtutis semper manent ordinata tamquam ad finem ultimum, & principalem ad Deum per quandam reflexionem virtualem. Neque inconvenit, quod objectum superioris virtutis, exceptis Theologicis, ordinetur tamquam ad finem operis ad objectum inferioris, dummodò hoc non intendatur ut finis ultimus, qui est principalis. *Adde*: quod in utroque casu finis: qui aliàs videtur operantis, potius est finis secundarius operis, quàm finis primarius operantis. Et huic non repugnat, quòd præstet bonitatem propriã actui. Per quod constat ad confirmationem.

DUBIUM III.

Utrum actus externus addat aliquid bonitatis, aut malitiæ actui interno?

36 Meritò hanc controversiam annectimus huic disputationi: quia circa actus externos non instituenda est specialis disputatio, & nullus est aptior locus ad illam. Nomine autem *actus externi* sæpè sumitur à D. Thoma actus elicitus ab aliis potentiis distinctis à voluntate, ab eaque imperatis, ut alibi monuimus. Unde dubium est, an prædictus actus addat aliquid bonitatis, vel malitiæ supra actum elicitum à voluntare? Quod aliis terminis soler excitari, an nimirum in actibus externis reperiatur intrinsecè bonitas, aut malitia moralis.

Sed nota, bonitatem, aut malitiam esse duplicem: aliam formalem, & alteram objectivam, de quibus latè pertractavimus disp. 1. Juxta quæ certum est omninò, actum exteriorem pro priori ad bonitatem, vel malitiam voluntatis habere suam bonitatem, aut malitiam objectivam modo ibi explicato. Et ideò difficultas tantùm procedit circa bonitatem formalem. ¶ Pro qua supponimus tamquam quid ab omnibus indubitatum, præcipuam bonitatem, aut malitiam residere in voluntate: quia omnis moralitas fundatur in libertate; & hæc præcipuè residet in voluntate; à qua velut à prima causa formali libera dependent cœteræ potentiæ in sua libertate, sive intrinseca, sive extrinseca; & consequenter in sua bonitate, vel malitia formali. Unde sensus hujus dubii est, an aliæ potentiæ distinctæ à voluntate sint subjectum intrinsecum bonitatis, vel malitiæ ratione cujus addant aliquam bonitatem, vel malitiam bonitati, vel malitiæ voluntatis? Vel an sint tantùm subjectum extrinsecum bonitatis, & malitiæ formalis, denominatione desumpta ab actu voluntatis.

37 Circa quam controversiam tres reperio præcipuas sententias: duas extremas, & aliam mediam. Prima extrema docet, in solo actu elicito à voluntate reperiri intrinsecè bonitatem, aut malitiam; in actibus verò aliarum potentiarum, etiamsi sint intellectus, & appetitus sensitivi, tantùm reperiri extrinsecè, denominatione proveniente ab actu voluntatis. Ita Curiel, Alvarez, & alii. ¶ Secunda extrema concedit actibus elicitis ab aliis potentiis, nec non actionibus membrorum externorum bonitatem, aut malitiam intrinsecam, ratione cujus addunt aliquid bonitatis, aut malitiæ actibus voluntatis. Ita Scotus quodlib. 18. art. 3. quem sequuntur omnes ejus discipuli tàm veteres, quàm recentiores, ut refert Mastrius in hoc tract. quæst. 5. Pro qua etiam adducit Ripaldam, Amicum, Granados & alios extra Scholam D. Thomæ. ¶ Tertia, & media defendit, in actibus elicitis ab omnibus potentiis internis, sive pertineant ad partem affectivam, sive ad partem cognoscitivam dari intrinsecè bonitatem, vel malitiam, illamque addere actui voluntatis, secùs verò in actibus sensuum externorum, nec in actionibus membrorum externorum v. g. manus, pedis, &c. Hanc defendit quoad ultimam partem universa Thomistarum Schola cum suo Angelico Præceptore, quem sequuntur plures Recentiores Societatis, Suarez, Vazquez, Salas, Oviedo, & alii. Et quoad primam partem omnes Thomistæ, exceptis his quos pro prima sententia retulimus. Et hanc ultimam sententiam quoad omnes suas partes docent N. Salmant. tract. de peccatis disp. 10. dub. 1. quorum mentem sequentibus assertionibus explicabimus.

§. I.

Prima assertio circa membra externa.

38 Dicendum est *primò*, actiones externas non esse intrinsecè formaliter bonas, aut malas, sed denominari tales à bonitate existente in voluntate, & aliis potentiis. Hæc assertio procul dubio est D. Thomæ infra quæst. 74. art. 2. Nam in corpore docet, omne id, quod est principium intrinsecum actus voluntarii, esse subjectum peccati; sed membra externa non sunt principium actionis voluntariæ, ut docet ibidem ad 3. ergo juxta D. Thomam actiones externæ non sunt intrinsecè bonæ, aut malæ moraliter, sed tantùm extrinsecè, denominatione proveniente à bonitate aut malitia alterius potentiæ interioris. ¶ Et confirmatur: Nam juxta D. Thomam ibid. sola illa potentia est principium actus intrinsecè boni, aut mali, quæ potest esse subjectum virtutis, aut vitii; sed membra externa non sunt subjectum virtutis, aut vitii, cum hoc neget D. Thomas sensibus exterioribus infra quæst. 50. art. 3. ad 3. ut infrà referemus: ergo ex doctrina D. Thomæ evidenter colligitur, actiones externas non esse intrinsecè bonas, aut malas, neque addere bonitatem, aut malitiam actui interiori.

39 Et probatur *primò* ab authoritate: Nam si actio exterior esset intrinsecè bona, aut mala, adderetque aliquid bonitatis, aut malitiæ supra actum interiorem, sequeretur, quòd eleemosyna magna esset majoris bonitatis, maiorisque meriti, quàm eleemosyna parva, stante æqualitate ex parte voluntatis; & ita eleemosyna à divite, qui plus potest dare, & eleemosyna à paupere qui parùm potest dare, cœteris paribus non essent æquales in bonitate; sed hoc est contra Glossam ordinariam 2. ad Corinth. cap. 8. num. 11. ubi ait: *Qui multum dat dives, & qui parùm pauper, si æqua voluntas est, æqualem habent mercedem*: ergo actio exterior non addit bonitatem, aut malitiam actui interiori; neque est intrinsecè bona, aut mala. Et missis pluribus authoritatibus SS. PP. apud quos voluntas pro facto reputatur.

40 Probatur ratione deducta ex testimoniis D. Thomæ suprà relatis: Nam solus ille actus est intrinsecè bonus, aut malus moraliter, qui est intrinsecè voluntarius, & liber; sed actio externa non est intrinsecè voluntaria, & libera: ergo nec est intrinsecè bona, aut mala moraliter; ac proinde non addit aliquid bonitatis, aut malitiæ supra actum interiorem. Major continet perpetuam mentem Div. Thomæ, & omnium Theologorum. Minor verò probatur: Tum quia actio exterior comparatur ad voluntatem, sicut actiones nostræ respectu voluntatis divinæ; proindeque potius sunt effectus, quàm actiones; sed effectus extrinseci voluntatis non sunt intrinsecè voluntarii; sed tantùm extrinsecè à voluntate illos eliciente, seu imperante, quia de ratione voluntarii est, quòd procedat intrinsecè à potentia per modum exercitii illius: ergo actio exterior non est intrinsecè voluntaria & libera. Tum etiam, & urgentius: nam de ratione actionis liberæ est, quòd sit vitalis, recipiaturque intrinsecè in ejus principio; sed actio exterior non recipitur in agente, sed in passo, cùm sit formaliter transiens: ergo.

41 Respondet *primò* Mastrius nobilis Scotista loco suprà allegato num. 286. negando majorem: Nam ad hoc, ut aliquis actus sit intrinsecè bonus, aut malus, satis est libertas voluntatis, cui subjicitur: quia libertas se habet tantùm, ut conditio, seu fundamentum moralitatis; & potest multiplicari moralitas intrinseca, quin libertas multiplicetur. Et in hoc sensu, inquit, quòd actus imperatus, & simul elicitus à voluntate non habet aliam libertatem distinctam à libertate actus imperantis; & tamen

men actus imperatus hujusmodi habet intrinsecam bonitatem, aut malitiam, & sæpè specie distinctam.

Hæc tamen evasio, re benè perpensa ex ipso exemplo quod adducit, non tangit vim nostræ rationis. Nam vel datur intelligi, quòd eadem numero libertas sit intrinsecè in actu imperante, & imperato, elicito tamen à voluntate: vel quòd à libertate, quæ intrinsecè est in actu imperante, denominatur actus imperatus extrinsecè? Primum dici non valet: quia in ejus sententia, & aliorum Scotistarum libertas est accidens respectu entitatis actus; sed idem numero accidens nequit esse in diversis subiectis: ergo idem modus libertatis nequit esse intrinsecè in actu imperante, & imperato. Unde hoc modo eadem libertas nequit esse intrinsecè in actu interiori, & exteriori.

Si dicatur secundum, eo ipso ratio nostra manet in suo robore: nam non stat, quòd libertas sit conditio necessaria; & fundamentum moralitatis, & quod non detur in actione externa intrinseca libertas, & detur intrinseca bonitas, aut malitia: ergo si actio exterior tantùm est libera extrinsecè à libertate intrinsecè tantum existente in voluntate, nequit habere aliquam bonitatem, aut malitiam intrinsecam. Antecedens probatur ad hominem: nam in sententia hujus Authoris moralitas non afficit actum immediatè, sed libertatem; & propterea tract. *de Peccatis* quæst. 5. docet, voluntarium tantùm in causa non posse esse in se intrinsecè peccatum: ergo non stat, quòd libertas sit fundamentum moralitatis, & quòd non detur intrinsecè libertas, & detur intrinsecè moralitas.

42 Dices: in nostra sententia ad malitiam intrinsecam sufficit libertas extrinseca, & in causa; & ita si omissio alicujus præcepti est voluntaria in causa, in se & intrinsecè est peccatum, etiamsi ponatur, dum quis caret libertate formali, ut ebrius, aut dormiens: ergo etiam libertas extrinseca voluntatis, cui subiicitur actio externa, sufficit, ut hæc sit intrinsecè bona, aut mala.

Respondetur, duplicem esse omissionem præcepti in dormiente: aliam correspondentem, & oppositam actui externo adimpletivo præcepti; & alteram oppositam actui interno. De priori omissione idem dicendum est, ac de actione exteriori. Quo circà si actio exterior exercita à rationis compote non est bona, aut mala intrinsecè, pariformiter dicendum est, omissionem præcepti externam ab ebrio, vel dormiente non esse in se formaliter peccatum. Posterior verò omissio, quamvis non sit formaliter libera, est tamen virtualiter, & interpretativè, libertate distincta à libertate formali existente in causa; & ad malitiam formalem intrinsecam sufficit, quælibet libertas intrinseca. ¶ Restat tamen explicare, cur actiones membrorum externorum non gaudeant hujusmodi libertate intrinseca virtuali, & interpretativa, cùm etiam videantur voluntariæ in causa. Ad quod sciendum est, quòd solæ illæ actiones, & omissiones afficiuntur prædicta libertate intrinseca virtuali, quæ secundùm se capaces sunt libertatis: formalis intrinsecę, ut si exercerentur ab homine sui compote. Actiones verò externæ non sunt hujusmodi, quia potius sunt effectus potentiæ loco motivæ, quàm exercitia illius, & quia recipiuntur in passo, & non agente. Dicuntur tamen voluntariæ in causa, in quantùm applicatio materiæ, & potentiæ exterioris subjacet extrinsecè nostro dominio, & hoc tantùm deservire potest, ut extrinsecè tantùm denominentur *bonæ*, aut *malæ* à causa applicante.

43 Respondet *secundò* præcitatus Author num. 287. concedendo majorem; & negando minorem: Quia eo ipso, quod actio externa sit imperata à voluntate, participat ab ea libertatem intrinsecam, & distinctam à libertate intrinseca voluntatis, quamvis membra externa necessariò subdantur voluntati ad nutum: quia hæc subiectio tantùm arguit necessitatem ex suppositione, quę non officit libertati; ut constat in pluribus actibus imperatis à voluntate, sive eliciantur ab ea, sive ab aliis potentiis internis. Ratio verò, cur hæc necessitas non tollit libertatem intrinsecam ab actibus imperatis, est (inquit num. 288) quia actus imperans non infert imperatum per modum causæ, sed tantùm se habent per modum prioris, & posterioris cum subordinatione quadam proveniente immediatè ab ipsa voluntate per modum causæ unicę.

Hęc evasio plura involvit falsa. Nam in primis falsum est, quòd actus imperatus non dependeat ab imperante tanquam à causa: nam actus intentionis imperat actui electionis; sed actus intentionis est causa actus electionis, sicut assensus præmissarum assensus conclusionis, cùm intentio determinet voluntatem ad electionem, sicut unus assensus ad alium: ergo actus imperatus dependet ab imperante tanquam à causa. Hoc præcipuè urget in actibus elicitis ab aliis potentiis: quia non sunt exercitia voluntatis; sed aliarum potentiarum, & hę non aliter eliciunt suos actus, nisi prout ipsæ potentię moventur à voluntate, sed ab ipsis potentiis elicitivis pendent tanquàm à causa: ergo etiam ab actu imperante.

Deinde falsum est; quòd omnis actio, quæcunque illa sit, eo ipso quòd subdatur imperio voluntatis, debeat participare ab ea libertatem intrinsecam: nam ea tantùm operatio est capax libertatis intrinsecæ, quæ verè comparatur per modum actionis, & non per modum effectus, vel est actio immanens, & vitalis: hæc enim tantùm est capax libertatis, sicut & voluntarii intrinseci; sed actio externa vel tantùm habet rationem effectus, vel est actio formaliter transiens: ergo ut actio sit libera intrinsecè, non sufficit, quòd subdatur imperio voluntatis. Unde nulla ex prædictis evasionibus tangit vim nostræ rationis.

§. II.

Alia duplex assertio circa potentias internas, & sensus externos.

44 Dicendum est *secundò*, in sensibus externis, v.g in visu, non reperiri bonitatem, aut malitiam intrinsecam. Hæc assertio evidenter colligitur ex doctrina D. Thomę infrà quæst. 50. art. 3. ad 3. ubi docet, prędictos sensus non esse susceptivos habituum: *Quia secundùm dispositionem suæ naturæ ordinantur ad actus determinatos: sicut & membra corporis in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.*

Et probatur ratione: Nam actus sensuum externorum non sunt intrinsecè liberi: ergo nec intrinsecè boni, aut mali. Consequentia ex dictis §. pręced liquet. Antecedens verò probatur: nam sensus externi solùm subduntur imperio voluntatis quoad applicationem materię: ergo non sunt intrinsecè liberi. Antecedens est certum: nam visus (v. g.) non dependet à voluntate, nisi in applicatione sensibilis ad ipsum, vel ipsius sensus ad sensibile, scilicet, aperiendo oculos, vel claudendo; quę actiones sunt omnino externę, & de illis habenda est eadem ratio, ac de cœteris actionibus externis: his tamen actionibus externis suppositis, non est in potestate voluntatis, quod videat, vel non videat; quod est ingens argumentum ad suadendum, quod hujusmodi actiones non subjacent in se dominio voluntatis. Consequentia vero probatur: nam nihil, quod non cadit sub dominio voluntatis, est intrinsecè liberum, & unumquodque eo modo est liberum, quo subjacet ejus dominio, ut ex se liquet: ergo si visus in suis operationibus non subditur dominio voluntatis, sed pręcisè quoad applicationem materię, & hęc applicatio extrinseca adhuc non est intrinsecè libera, à fortiori visio non est intrinsecè libera.

45 Ex his duabus assertionibus infertur *primò*, actiones partis vegetativæ non esse intrinsecè bonas, aut malas, sicut nec intrinsecè liberas: nam in eis militat ipsissima ratio, ac in sensibus externis, & fortè ac in cœteris actionibus externis. ¶ Infertur *secundò*, quid dicendum sit de sensu communi: nam vel necessariò immutatur à sensationibus externis, itaut necessariò sentiat sentientibus externis, & non sentientibus sentire non possit: vel non dependet necessariò à sensibus externis, ad hunc sensum, quòd quamvis isti non sentiant, ille potest sentire; & quamvis isti sentiant, potest ille non sentire? Si dicatur primum, idem asserendum est de suis operationibus quoad bonitatem, vel malitiam, ac de sensibus externis, ut ex se liquet. Si dicatur secundum, applicandum est illis quidquid in assertione proximè sequenti de sensibus internis resolvendum est.

46 Dicendum est *tertiò*, actus appetitus sensitivi, intellectus, & aliorum sensuum internorum, phantasiæ, æstimativæ, & memoriæ, esse capaces bonitatis, & malitiæ intrinsecæ, quibus affectis addunt actui voluntatis aliquid bonitatis vel malitiæ. Hæc conclusio quoad omnes

omnes suas partes colligitur apertè ex doctrina D. Thomæ: Nam de intellectu, & appetitu sensitivo docet, quòd sunt subjectum virtutis, & vitii: v. g. intellectus est subjectum fidei, & infidelitatis; prudentiæ, & imprudentiæ: in irascibili sunt timiditas, iracundia, temeritas, & virtutes eis oppositæ: in concupiscibili castitas, & luxuria, temperantia, & intemperantia. Pro quo videri potest pluribus in locis ex 1. 2. & ex 2. 2. Item de sensibus internis memoratis id docet infrà quæst. 50. art. 3. ad 3. ubi ait: *In ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus::: quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis.* Idem docet quæst. 56. art. 5.

Ex quibus deducitur ratio probativa hujus assertionis: Nam omnes prædictæ potentiæ subduntur imperio voluntatis: ergo omnes sunt capaces bonitatis, & malitiæ in suis actibus. Antecedens, in quo tantùm est difficultas, suadetur: nam nulla est potentia ex prædictis, quæ in aliquibus actibus non dependeat à motione voluntatis, itaut, positis omnibus prærequisitis ex parte actus primi, intellectus (v. g.) possit intelligere & non intelligere, juxta diversam motionem voluntatis; appetitus possit concupiscere, & non concupiscere, irasci, & non irasci; & sensus interior possit immaginari, & non immaginari, cogitare, & non cogitare, reminisci, & non reminisci: ergo omnes prædictæ potentiæ subduntur imperio voluntatis.

Et confirmatur: Nam in omnibus prædictis potentiis sunt tanquàm in subjecto intrinseco, vel virtutes, & vitia; vel aliqui habitus quodammodò virtuosi, aut vitiosi, ut suprà vidimus ex D. Thoma: ergo & actus earum possunt esse intrinsecè boni, aut mali, & habent libertatem intrinsecam. Consequentia quoad primam partem probatur: nam habitus virtuosus potest influere in actum virtuosum, & habitus vitiosus in actum vitiosum, ut ex se patet; sed habitus, & actus sunt ejusdem potentiæ, ut expressè docet D. Thomas infrà quæst. 73. art. 2. in corpore ubi ait. *Ejusdem* (idest potentiæ) *est actus, & habitus*: ergo si omnes prædictæ potentiæ possunt esse subjectum habitus virtuosi, & vitiosi, etiam possunt elicere actus virtuosos, aut vitiosos. ¶ Nec refert, quòd religio est in voluntate, & oratio, quæ est ejus actus, est ab intellectu. Non (inquam) refert: quia potentia, in qua est religio, elicitivè debet influere in aliquem actum intrinsecum ipsius potentiæ: ¶ Quoad secundam partem probatur eadem consequentia: Tum ex dictis, quia omnis actus virtuosus, & vitiosus habet intrinsecam libertatem. Tum etiam: quia habitibus utimur cùm volumus, maximè virtuosis, aut vitiosis: ergo actus sunt intrinsecè liberi.

46 Diximus suprà, *Vel aliqui habitus quodammodò virtuosi, aut vitiosi*: ad innuendum, quòd in sensibus internis non possunt recipi habitus, qui sint propriè virtutes, ut tradit Div. Thomas infrà quæst. 56. art. 5. nam virtus propriè talis solùm est in eo subiecto, in quo consumatur actus virtutis: idemque dicendum est de vitio propriè tali; & actus prædictorum, ut sunt virtuosi, aut vitiosi, non consumantur in ipsis, sed in intellectu; eò quòd tendunt ad verum, vel ad falsum, quorum cognitio per se ad intellectum attinet; quamvis inchoativè etiam pertineat ad hujusmodi sensus; quòd sufficit, ut in eorum actibus sit aliqua vera, & formalis bonitas, aut malitia. Videatur omnino D. Thomas loco citato: ubi, his non obstantibus, absolutè concedit in his sensibus aliquos habitus virtuosos: ex quo deducitur, posse esse in illis habitus vitiosos; quia idem est subiectum contrariorum, & nullus est habitus virtuosus, qui non habeat aliquem habitum malum contrarium.

47 Ex dictis pro hac assertione ultima apertè colligitur, quid dicendum sit de potentia loco motiva: Nam hæc vel non distinguitur ab intellectu, & voluntate, vel ab æstimativa, & appetitu. Quocircà idem dicendum de ejus operationibus, ac de operationibus prædictarum potentiarum; siquidem ejus operationes sunt formaliter immanentes, & virtualiter transeuntes. Si verò in membris externis collocetur hujusmodi potentia, illi applicandum est, quidquid de actionibus externis dictum est.

§. III.

Argumenta Scoti contra primam, & secundam assertionem.

48 Adversus primam conclusionem arguitur *primò* cum Scoto expresso testimonio D. Augustini 13. *de Trinit.* cap. 5. ubi ait: *Mala voluntate vel sola quisque miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur.* Sed hoc, inquit Scotus loco suprà relato, non potest intelligi de miseria pœnæ: quia desiderans, & non potens habere quod desiderat, plus habet de pœna, quàm ille, cujus desiderium adimpletur: ergo debet intelligi de miseria culpæ: atque ideo actus exterior malus addit malitiam moralem actui interiori, & idem erit de actu exteriori bono à paritate rationis.

Ad hoc argumentum respondetur ex doctrina D. Thomæ quæst. 20. art. 4. quod licèt homo, regulariter loquendo, fiat miserior reducendo ad opus malam voluntatem; non tamen sequitur inde, quod actus exterior addat aliquid malitiæ actui interiori malo, sed tantùm sequitur, quod actus exterior sit causa aut occasio, ut actus interior fiat pejor, vel quia usque ad exequtionem multiplicantur actus interiores; vel quia actus interior habet majorem durationem; vel quia posita exequtione actus interior est magis intensus. Et his de causis optimè potuit dicere D. Augustinus, quòd voluntas mala fit miserior, dum desiderium pravum adimpletur. *Maximè*: Quia ad veritatem loqutionis D Augustini sufficit, quòd actus exterior addat novam malitiam objectivam, quam habet ex se, quo pacto est terminus & complementum peccati, & novam extensionem malitiæ formalis per denominationem extrinsecam provenientem ab actu interiori malo; quod aliquod incrementum miseriæ est etiam culpæ, siquidem miseria est intra genus culpæ, quòd actus exterior denominetur malus formaliter, licèt à malitia existente in voluntate.

49 Arguitur *secundò*. Nam si actus externus non adderet specialem malitiam actui interno, non teneretur quis illum explicare in confessione, hoc est contra praxim communem Ecclesiæ: ergo addit aliquid malitiæ. Sequela patet: nam tantùm tenemur confiteri peccata.

Ad hoc argumentum respondetur, negando sequelam. Et ad ejus probationem dicendum est, quòd ideo tenemur confiteri actionem externam pravam, quamvis in se, & intrinsecè non sit peccatum, quia præceptum Domini est, & hoc sufficit. Nec quærenda est ratio, cur Christus præcepit confessionem actionis externæ, si semel non est intrinsecè peccatum; sicut nec quærenda est ratio de aliis præceptis, vel dispositionibus. Est tamen inter aliàs una congruentissima, nimirum quia talis actio reipsà est mala, & peccatum grave, licèt denominetur tale à malitia existente in voluntate; & congruum fuit, quòd præceptum extenderetur ad id, quod formaliter est peccatum mortale. Et instatur argumentum contra Mastrium, qui docet, voluntarium in causa non esse in se formaliter peccatum; & tamen esset contra praxim communem Ecclesiæ illud non confiteri.

50 Arguitur *tertiò*: Nam actui externo correspondet aliquod præmium saltem accidentale: ergo habet intrinsecam bonitatem. Patet consequentia: nam præmium, sive essentiale, sive accidentale correspondet bonitati morali. Antecedens vero ostendit D Bernardus epist. 77. de martyrio, de virginitate, de actibus externis Doctorum, quibus, & non præcisè actibus internis, correspondet Aureola: ergo.

Et confirmatur: Nam actibus externis imponuntur pœnæ censurarum, quæ non debentur internis; sed censuræ non imponuntur, nisi actibus, qui sunt intrinsecè peccata, neque hujusmodi pœnæ incurruntur præcisè per actus internos: ergo.

Ad hoc argumentum cum confirmatione respondetur, quòd nullum præmium adhuc accidentale correspondet actibus externis, neque Ecclesia infligit censuras actibus externis; sed tàm præmium accidentale, quàm pœna, quæcunque illa sit, correspondet actibus internis, non solitarie acceptis, sed dependenter ab externis tanquàm conditione, sine qua Deus non conferret Martyribus, Virginibus, Doctoribus aureolam, quæ consistit in gaudio accidentali; neque sine illa Ecclesia potest con-

conferre actibus internis pœnas, neque quis potest lucrari indulgentias concessas à Papa.

51 Arguitur *quartò*: Nam bonitas moralis est integritas omnium, quæ secundùm rectam rationem debentur actui; & malitia est carentia alicujus eorum; sed alia est integritas actus externi, & interni: ergo etiam est alia bonitas, aut malitia utriusque actus. Minor probatur: nam actus externi sunt subjecti legi, & regulis morum; sed habent diversam conformitatem, aut difformitatem cum illis, ac actus interni: ergo alia est integritas moralis actus externi, & actus interni.

Confirmatur: Nam illa actio potest habere propriam bonitatem, aut malitiam, quæ per se potest cadere sub præcepto; sed actio exterior est hujusmodi: ergo. Major constat: nam, ut diximus disput. præcedenti, præceptum supponit aliquam bonitatem, aut malitiam fundamentalem in actu, quem præcipit, aut prohibet. Minor verò probatur: nam actus interior, & exterior prohibentur diversis præceptis in Decalogo: nam illo præcepto, *Non concupisces bona proximi tui*, prohibetur actus interior; & illo præcepto, *Non furtum facies*, actus exterior: ergo actio exterior per se potest cadere sub præcepto.

Ad argumentum respondetur, concedendo majorem; & negando minorem. Ad cujus probationem dicendum est, quòd dupliciter subiicitur actus exterior regulis morum; vel quatenus est objectum actus interioris; vel quatenus est actus dependens, & procedens à voluntate. Aliter tamen, & aliter: nã prout est objectum, subiicitur per se, & immediatè regulis morum, sed ex hoc tantùm arguitur conformitas, aut difformitas obiectiva, & pariter bonitas aut malitia obiectiva, quæ distinguitur à formali, sicut quilibet actus à suo objecto; & hanc bonitatem, aut malitiam obiectivam intrinsecam nunquam negavimus, quin potius declaratam reliquimus disput. præced. At, prout est actus procedens à voluntate, non subiicitur per se regulis morum, sed tantùm ratione actus voluntatis: sicut nec est voluntarius, & liber nisi extrinsecè ab actu interiori.

Per quod patet ad confirmationem: Nam nullum potest esse dubium, quod, dum prohibetur furtum, prohibetur eodem præcepto voluntas furandi; & dum prohibetur voluntas furandi, prohibetur eodem præcepto actus exterior furandi, neque ex his præceptis aliquid speciale invenitur, ac in præceptis prohibentibus voluntatem homicidii, & ipsum homicidium, & voluntatem dicendi falsum testimonium, & ipsum testimonium falsum, pro quibus non assignantur in Decalogo diversa præcepta. Ratio verò, cur Deus id specialiter explicat in luxuria, & furto, cum sit eadem de aliis præceptis; est: quia, ut docet D. Thomas infra quæst. 100. art. 5. ad 5. materia prohibita in his præceptis est magis appetibilis ab homine, quàm materia prohibita in aliis præceptis. Unde potest dici, quod à quolibet ex his præceptis prohibetur directè actus interior, & exterior; aliter tamen, & aliter: nam per præceptum prohibens furtum, actio exterior prohibetur directè ut *objectum*, & actus interior, ut *actus*: item per præceptum prohibens voluntatem furandi prohibetur directè ipsum furtum ut *objectum*, & actus interior ut *actus*; sed actus exterior ut *actus* à nullo ex his præceptis prohibetur directè. Et ratio est: quia lex ut *actum* solùm directè & per se præcipit, & prohibet illum, qui per se & ratione sui est voluntarius, & liber, ut supponimus; & liquet in actu exteriori, qui quamtumvis ex se sit prohibitus, ut *occidere*, nisi supponatur libertas formalis ex parte voluntatis, non manet prohibitus ut *actus*. Actus autem exterior non habet libertatem intrinsecam, adhuc supposito imperio voluntatis, sed tantùm denominatur *liber* extrinsecè à libertate intrinseca voluntatis; & hac ratione hic actus à nullo præcepto prohibetur, ut *actus* per se, sed ratione actus interioris.

§. IV.

Argumenta adversus tertiam assertionem.

52 Adversus tertiam assertionem arguitur *primò*: Nam actus aliarum potentiarum, quæ distinguuntur à voluntate, non sunt intrinsecè voluntarii: ergo non sunt intrinsecè boni, aut mali. Consequentia ex hucusque dictis in hoc dubio, & disp. 1. satis liquet. Antecedens vero probatur: Tum ex Div. Thoma infra quæst. 74. art. 1. ubi docet, esse de ratione peccati in quantùm peccatum, & voluntarium est, quòd recipiatur in voluntate: ergo sentit, solos actus voluntatis esse intrinsecè voluntarios. Tum etiam: nam principium voluntarium est voluntas; sed de ratione voluntarii est, quod sit in principio, à quo elicitur: ergo soli actus voluntatis sunt intrinsecè voluntarii.

Et confirmatur: Nam soli actus voluntatis sunt intrinsecè liberi: ergo soli illi sunt intrinsecè boni, aut mali. Antecedens probatur: Nam soli actus voluntatis possunt supponere judicium indifferens: appetitus enim sensitivus solùm supponit judicium sensus, quod est determinatum: & intellectus non supponit, sed elicit ipsum judicium indifferens: ergo soli actus voluntatis sunt intrinsecè liberi. Patet consequentia: nam ad actum liberum omninò prærequiritur judicium indifferens regulans illum.

Ad argumentum respondetur, negando antecedens. Ad primam ejus probationem satis constat mens Div. Thomæ ex aliis articulis sequentibus, in quibus absolutè suadet, peccatum non esse tantùm in voluntate, sed etiam in sensualitate, & ratione; & locis citatis num. 45. docet, in prædictis potentiis esse virtutes tamquam in subjecto intrinseco. Unde hæc probatio potius debet retorqueri in Adversarios. ¶ Ad secundam probationem dicendum est, quod id, quod est voluntarium elicitivè, prout est subjectum peccati, tantùm debet esse in voluntate; sed imperativè etiam potest esse in aliis potentiis, ut expressè tradit D. Thomas loco proximè citato art. 2. Hæc enim, prout imperantur à voluntate participant ab ea aliquid intrinsecum, ratione cujus eliciunt actus intrinsecè voluntarios, quibus competit recipi in suo principio intrinseco voluntario, non imperante, sed imperato.

Ad confirmationem respondetur negando antecedens. Ad cujus probationem dicendum est, quod ad libertatem actualem intrinsecam actus sensitivi appetitus non requiritur, quod judicium sensus regulans illum immediatè sit indifferens, sed sufficit, quod voluntas possit illum inferre, & prohibere, stantibus omnibus requisitis ex parte actus primi. ¶ Nec refert, quòd judicium determinatum sensus est unum ex requisitis ex parte actus primi, & hoc posito voluntas non potest prohibere talem actum. Non (inquam) refert: Nam voluntas potest inferre, aut prohibere tale judicium, & ex consequenti actum ipsius appetitus. Et per hoc constat discrimen inter actus sensuum externorum, & actus sensuum internorum, & ex consequenti inter actus appetitus sensitivi; quod voluntas potest prohibere actus istorum, positis prærequisitis ex parte actus primi, v. g. speciebus, & applicatione materiæ secùs verò actus sensuum externorum. Etiam patet discrimen inter actus appetitus sensitivi, & actus membrorum externorum: quia hi, estò subjaceant dominio voluntatis, comparantur ad illam præcisè per modum effectus, & actionis transeuntis, secus verò actus appetitus sensitivi.

53 Arguitur *secundò*: Nam si in prædictis potentiis esset intrinsecè moralitas, malitia actus esset diversa à malitia actus voluntatis: ergo constituerent duplex peccatum; sed hoc communiter reiicitur. ergo non est alia malitia intrinseca, præter eam quę residet in actu voluntatis.

Ad hoc argumentum facilè respondetur, quòd licèt in actibus aliarum potentiarum sit formalis malitia distincta realiter à malitia existente in voluntate, solùm potest inferri, quod est duplex peccatum metaphysicè, secùs vero moraliter, prout necesse est declarari in confessione. Et instatur in actibus elicitis à voluntate, v. g. in intentione, & electione, de quibus nullus cordatè dubitabit, aut negabit, quod unusquisque actus importet suam malitiam intrinsecam, sicut nec negabit, quòd habeat intrinsecam libertatem, & tamen solùm constituunt duo peccata metaphysica, non moralia.

54 Arguitur *tertiò*: Nam si actus appetitus sensitivi esset capax bonitatis, & malitiæ, posset esse peccatum mortale; sed hoc est falsum: ergo non est capax boni-

bonitatis, & malitiæ intrinsecæ. Major patet: quia malitia illius esset eiusdem speciei cum malitia voluntatis, quæ potest esse peccatum mortale. Minor verò probatur ex Divo Thoma infrà quæst. 74. art. 4. ubi docet, peccatum mortale non posse esse in sensualitate; eò quòd hoc consistit in deordinatione circa ultimum finem, ad quem sensualitas non potest ordinari: ergo actus appetitus sensitivi nequit esse peccatum mortale.

Ad hoc argumentum respondetur, sensum D. Thomæ tantùm esse, quòd sensualitas secundùm se, & prout præscindit ab imperio voluntatis, non est capax peccati mortalis; quod verissimum est. Sed per hoc non tollitur, quòd, prout ab ea imperatur, non possit esse subjectum peccati mortalis. Neque ratio adducta ex Div. Thoma aliud convincit: nam quamvis sensualitas adhuc ex participatione voluntatis non versetur immediatè circa ultimum finem, quia hoc est proprium voluntatis; versari tamen potest, ex participatione illius circa media connexa cum illo, & à voluntate electa; & tunc eadem malitia moralis reperitur in actu voluntatis, & appetitus.

55 Ultimò arguitur ex Div. Thoma infrà quæst. 20. art. 3. ubi docet, ita se habere bonum respectu voluntatis, & actus exterioris, sicut se habet sanum comparativè ad animal, ad medicinam, & urinam; sed sanum solùm convenit intrinsecè animali, medicinæ verò & urinæ extrinsecè: ergo bonitas solùm convenit intrinsecè actui voluntatis; actibus verò exterioribus extrinsecè à bonitate existente in actu voluntatis. Jam sic; sed nomine *actus exterioris* accipit D. Thomas omnes actus imperatos: ergo in actibus intellectus, & appetitus sensitivi non reperitur bonitas, aut malitia intrinseca.

Ex hoc argumento infertur, bonitatem non reperiri intrinsecè in actibus imperatis à voluntate, & simul elicitis, puta in electione: quia nomine *actus exterioris* etiam intelligitur à D. Thoma actus imperatus, etiamsi sit elicitus à voluntate; quod non concedent Adversarii. Igitur D. Thomas in loco supra relato solùm agit de actu propriè exteriori, qui procedit à sensibus, & membris externis, ut rectè suadent nostri Salmant. tract. 13. disp. 10. num. 20. Unde prædictum testimonium multum roboris præstat primæ, & secundæ assertioni, sed ex eo nihil potest concludi contra tertiam.

DISPUTATIO III.

De indifferentia actus humani.

PRO complemento huius Tractatus addimus hanc tertiam & ultimam disputationem de actibus indifferentibus; de quibus ex professò agit D. Thomas in hac quæst. 18. art. 8. & sequenti, aliisque in locis. Indifferentia autem actus humani potest esse duplex, alia in ordine ad bonum, & malum; altera in ordine ad meritum, vel demeritum. Et hæc ulterius potest esse duplex, vel in ordine ad præmium vitæ æternæ, vel in ordine ad aliquod præmium temporale. Si ergo loquamur de indifferentia in ordine ad præmium vitæ æternæ, planum est, dari plures actus indifferentes tàm secundùm speciem, quàm secundùm individuum, ut sunt omnes actus boni moraliter eliciti à peccatore, qui non sunt meritorii vitæ æternæ; eo quod meritum illius dependet essentialiter à gratia, ut trademus tractatu de *Merito justi*: neque demeritorii, ut ex se liquet. Si loquamur de merito, aut demerito secundùm quid, seu in ordine ad præmium temporale; hoc pacto idem dicendum est de indifferentia ad meritum, & demeritum, ac de indifferentia ad bonum, & malum moraliter; siquidem condignitas ad præmium, vel supplicium est passio quarto modo propria bonitatis, aut malitiæ moralis. Unde ad hanc disputationem tantùm spectat agere de indifferentia prima ad bonum, & malum moraliter.

DUBIUM I.

An detur aliquis actus indifferens secundùm speciem?

LIcèt præcipuus scopus hujus disputationis sit indifferentia actus humani prout in individuo; oportet tamen nonnulla prælibare circa eum, sumptum secundùm suam speciem, seu secundùm id, quod habet ex suo objecto, essentiali. Pro quibus deserviunt hoc, & sequens dubium. Pro resolutione tamen hujus dubii aliqua supponenda sunt.

§. I.

Nonnullæ suppositiones.

1 SUpponendum est *primò* contra nonnullos (quos, suppressis nominibus referunt Mag. in 2. dist. 41. & D Thomas ibidem dist. 40. quæst. 1. art. 5. & ibidem ad Annibald. quæst. unica art. 3. & quæst. 2. *de Malo* art. 57. non omnes actus humanos ex specie sua esse indifferentes. Ita communiter Theologi. Et colligitur apertè ex scriptura, ubi plures actus secundùm se sumptos commendat, & alios vituperat; ut liquet in illo Tobiæ 12. *Bona est oratio cum jejunio, & eleemosyna*. Et in illo Apost. 1. ad Corinth. 7. *Bonum est homini mulierem non tangere*. In aliis locis vituperantur mendacium, fornicatio, odium Dei, perjurium, quæ non referimus ob prolixitatem vitandam. Accedit, quòd plures operationes lege naturali, & absolutè præcipiuntur, ut cultus Dei, honor Parentum, & aliæ prohibentur, ut homicidium, adulterium; sed quæ lege naturali absolutè prohibentur, secundùm se & ex sua specie sunt mala, & quæ præcipiuntur bona: ergo non omnes actus humani sunt ex sua specie indifferentes. *Adde*: Nam dantur habitus ex sua specie boni, & ex sua specie mali: ergo etiam actus: nam habitus inclinant ad actus ejusdem rationis.

Nec refert, quod nullus est actus, qui ex circunstantiis non possit fieri bonus, aut malus; ut liquet in actu habente objectum bonum, si adsit circunstantia mala; & in actu habente objectum malum si adsit ignorantia invincibilis. Non (inquam) refert: Nam saltem actus amoris Dei ex nulla circunstantia potest vitiari per se loquendo. *Adde*: quòd dato, quòd omnis actus possit vitiari, jam supponitur, quòd habeat objectum bonum, & ex hac parte nequit esse ex objecto indifferens. Et si supponitur habere objectum malum, necessariò infertur, quod vel non sit humanus; vel quòd absolutè sit malus. *Maximè*: quia jam supponitur, habere objectum secundùm se malum & ita ex objecto nequit esse indifferens.

2 Supponendum est *secundò* contra alios (quos etiam suppresso nomine refert D. Thomas locis relatis) quòd si dantur opera, quæ ex objecto sint indifferentia, etiam verba. Et ita sicut quædam opera sunt ex se bona, & alia ex se mala, & alia ex se indifferentia, ita dicendum est de verbis. Et ratio est: quia eadem ratio est de verbis, ac de operibus: siquidem verba sunt signa rerum, & conceptuum: ergo si ex operibus quædam sunt ex se bona, & alia mala, & alia indifferentia; etiam ex verbis quædam debent esse ex se bona, ut laudare Deum, dicere veritatem; alia mala, ut verba his opposita, & alia indifferentia, ut canere, vocare Petrum &c. Unde difficultas est cum Scoto, an possint dari actus humani, qui ex sua specie sint indifferentes. Negativam sententiam tuetur expressè Subtilis Doctor in 2. dist. 7. quæst. unica art. 1. quem sequuntur aliqui ejus discipuli, ut Vulpes disp. 69. art. 9. & 10. & alii, quamvis Mastrius in hoc tract. num. 305. illum explicet, & trahat ad sententiam communem, referens pro ea nonnulla loca, in quibus concedit actus indifferentes secundùm suam speciem, quibus (ut inquit, standum est: quia sine evidenti contradictione defendi non valet, quod detur actus indifferens in individuo, & non ex sua specie. Affirmativam defendit Div. Thomas in præs. art. 8. quem sequuntur omnes ejus discipuli, necnon communiter Authores ex Schola Jesuitica, & Scotica.

Difficultas etiam est, an detur actus indifferens ex genere,

genere, & non ex specie? Affirmativam tenent Salas tract. 2. disp. 4. sect. 1. in princip. Idelphonsus Baptista disp. 189. dub. 2. & alii, quibus suff. agantur N. Salmant. ut infrà dicemus. Negativam defendit Montesinos in præsent. disp. 25. quæst. 1. §. *Mihi tamen videtur.*

§. II.

Quadruplex assertio pro veritate aperienda.

3 Dicendum est *primò*, dari aliquos actus indifferentes ex suo objecto specificante. Hæc assertio potest probari ex authoritate SS. PP. nam lib. 2. *de Serm. Domini in monte* cap. 18. inquit D. Augustinus: *Sunt quædam facta media, quæ possunt bono, vel malo animo fieri, de quibus judicare temerarium est.* Ex quibus verbis probatur assertio: nam aliqui actus sunt, de quibus liberè factis est temerarium judicare, eò quod possunt fieri ex bona, vel mala intentione: ergo necessariò fatendum est, quòd prædicti actus ex sua specie sunt indifferentes. Probatur consequentia: nam de actibus ex suo obiecto bonis licitum est nobis judicare, & etiam de actibus ex suo obiecto pravis; & sic non est temerarium judicare de accessu viri ad non suam, nec de eleemosyna: de primo actu rectè judicamus, quòd est malus, quamvis ex bona intentione fieret; & de secundo rectè judicamus, quòd sit bonus saltem secundùm se, quidquid sit de intentione: ergo illi actus, de quibus rectè non possumus judicare, eo quòd possint fieri ex bona, vel mala intentione, sunt ex se indifferentes.

Et confirmatur tum ex D. Hieronymo in epist. 89. ad Sanct. August. ubi ait: *Bonum est continentia, malum luxuria; inter hæc datur medium, ut ambulare:* Ergo hic actus est ex se indifferens. Tum etiam ex D. Thoma in præs. ubi ait: *Contingit autem, quòd objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, & hujusmodi: & tales actus secundùm speciem suam sunt indifferentes.* Similia verba habet pluribus aliis in locis. Ex quibus.

4 Probatur *secundò* ratione: Nam species actus sumitur ab objecto; sed dantur plura obiecta, quæ ex se neque sunt bona moraliter, neque mala, sed indifferentia: ergo dantur plures actus indifferentes secundùm speciem. Minor probatur: tum quia objecta, quæ non cadunt sub præcepto præcipiente, aut prohibente, ex se neque sunt determinatè mala; neque bona moraliter; sed plura sunt objecta, ut levare festucam, ire ad campum, & similia, quæ non cadunt sub præcepto præcipiente, aut prohibente; quia lex aut dictamen rationis non dictat ea esse facienda, nec non facienda: ergo plura sunt objecta, quæ ex se neque sunt determinatè mala, neque determinatè bona, sed indifferentia. Patet consequentia: nam lex solùm præcipit actus bonos, & prohibet actus malos, ut rectè tradit D. Thomas infra quæst. 92. art. 2. Tum etiam: nam si esset determinatè mala, ob nullum finem possent rectè appeti: quia non sunt facienda mala, unde eveniant bona. Et si essent determinatè bona, possent in individuo rectè appeti absque applicatione alterius finis honesti; sicut bonum est dare eleemosynam ob intrinsecam bonitatem, quam habet ex se, & absque applicatione alterius finis honesti; atque actus levandi festucam esset meritorius, aut demeritorius juxta superiùs dicta; hoc nullus admittit: ergo dantur plura objecta, quæ ex se non sunt determinatè bona, aut mala moraliter.

5 Dicendum est *secundò*, dari actus indifferentes ex genere, qui non sint indifferentes ex sua specie. Hæc assertio est consentanea doctrinæ D. Thomæ in 2. ad Annibald. dist. 40 art. 3. ubi ait: *Actus aliquis potest tripliciter considerari. Uno modo ratione sui generis, & sic omnis actus est indifferens, quia ex hoc, quòd est actus, non habet, quòd sit bonus, vel malus*; sed plures actus ex sua specie sunt mali: ergo juxta Div. Thomam plures actus sunt indifferentes secundùm genus, qui non sunt indifferentes secundùm speciem. ¶ Et confirmatur: Nam accessus ad mulierem ex genere neque est bonus, neque malus, sed indifferens, ut expressè tradit Div. Thomas in 2. dist. 40. quæst. 1. art. 5. ad 4. sed consideratus secundùm suam speciem determinatè est bonus, si est ad suam, & determinatè malus, si est ad non suam: ergo idem, quod priùs.

Est etiam consentanea N. Salmant. pluribus in locis præcipuè tract. 13. disp. 6. num. 9. ubi docent, plures dari actus, qui secundùm genus non præcipiantur, aut prohibeantur, licèt, eo ipso quod eliciendi sunt, præcipiantur, quòd sint in determinata specie virtutis, & prohibeantur secundùm speciem determinatam vitii. V. g. Deus determinatè non præcipit, nos sæpè illum amare, sed præcisè, sub conditione quod operemur circa Deum, ut est in se bonus, præcipit, quòd apponamus actui rectitudinem charitatis & prohibet, ne apponamus dehonestatem odii Dei: ergo tales actus sunt indifferentes secundùm genus, & boni, aut mali secundùm speciem. Patet consequentia: nam actus, secundùm id quo non cadit sub præcepro, non est bonus, aut malus moraliter, sed indifferens. Ex quibus satis manet prædicta assertio probata.

6 Dicendum est *tertiò*, repugnare, quòd actus aliquis supernaturalis sit indifferens ex objecto. Hæc est communis inter Theologos. Et suadetur ratione: nam nullum objectum supernaturale est indifferens, sed ex se determinatè bonum moraliter: ergo nullus actus supernaturalis potest ex suo objecto, seu secundùm suam speciem esse indifferens. Consequentia est bona: Et antecedens probatur: nam omne objectum supernaturale est quædam participatio specialis Dei; sed Deus sub nulla ratione est objectum indifferens, sed determinatè bonum: ergo nullum objectum supernaturale est indifferens.

Confirmatur: Nam omnis actus supernaturalis ex se ordinatur ad salutem supernaturalem propriam, vel alienam: ergo ex se non est indifferens, sed determinatè bonus. Antecedens probatur: nam omnis actus supernaturalis ex se petit procedere vel à virtute supernaturali, vel ab auxilio supernaturali, ut supponimus; sed omnis virtus supernaturalis, & auxilium ordinantur per se ad salutem propriam, vel alienam, ut docent communiter Theologi: ergo.

7 Dicendum est *quartò*, nullum dari habitum sive naturalem, sive infusum ex sua specie indifferentem. Ita communiter Theologi, contra nonnullos Recentiores. Et colligitur apertè ex D. Thoma infrà quæst. 54 art. 3. ubi habitum operativum, & conducentem ad humanos actus distinguit adæquatè in bonum, & malum. Colligitur etiam ex Philosopho cap. *de Qualitate*, ubi habitum ex genere deffinit per hoc, quòd est, *Qualitas disponens subjectum benè, vel malè ad suam naturam:* Et in 2. Ethic. dicit, quòd *habitus sunt, secundùm quos ad passiones habemus benè, vel malè*; sed, si disponit benè, est habitus bonus; si malè, est habitus malus: ergo non datur habitus humanus ex sua specie indifferens.

Et probatur ratione desumpta ex D. Thoma quæst. 49. art. 2. & quæst 50. per tot. Nam proprium subjectum habitus est potentia rationalis, ut rationalis est, vel quæ subiicitur imperio rationis; sed potentia rationalis non est capax habitus indifferentis: ergo nullus habitus datur indifferens. Minor probatur: nam omnis habitus est dispositio potentiæ rationalis in ordine ad propriam naturam rationalem ut *rationalem*; sed nullus est habitus indifferens, qui disponat potentiam rationalem in ordine ad propriam naturam rationalem ut *rationalem*: ergo nullus habitus indifferens recipitur in potentia rationali ut *rationali*. Probatur minor: nam omnis dispositio naturæ rationalis ut *rationalis* debet disponere benè, vel malè, sicut omnis alia qualitas; sed si disponit benè in ordinem ad naturam rationalem, est bonus ex se; si disponit malè: est malus: ergo nullus habitus ex se indifferens datur, qui disponat potentiam rationalem ut *rationalem*. Quæ ratio communis est habitui naturali, & supernaturali, sed pro hoc adhuc urgent dicta num. præced.

8 Sed ut præoccupetur quidam scrupulus: Notandum est sensum harum duarum assertionum non esse, quòd habitus, & actus illorum, non possit vitiari ex aliqua circumstantia prava: nam fortassis fides, & charactere possunt elicere actus malos moraliter, ut de charactere expressè docet D. Thomas 3. part. quæst. 63. art. 2. & de habitu fidei alibi permisimus. Circa quod judicium ultimum, & determinatum suspensum relinquimus usque ad tract. *de Fide*. Sed hinc non infertur, quòd ex se sint indifferentes; siquidem actus eleemosynæ est ex se bonus, & potest vitiari ex aliqua circumstantia mala. Cum hoc tamen discrimine, quòd habitus misericordiæ non potest concurrere ad suum actum ex aliqua

parte

parte pravum, eò quod est habitus rectificans appetitum; sed prædicti habitus, cùm per se primo ordinentur ad verum, possunt, manente sua essentia, ordinari ad pravum finem, & concurrere ad actus malos moraliter; sed tunc adhuc non concurrunt, prout sunt mali moraliter, sed præcisè secundum suam entitatem, quæ ellò ex se tendat ad objectum bonum, non vero determinat ad bonum usum sui; & propterea possunt earum actus vitiari moraliter.

§. III.

Argumenta contra primam conclusionem.

9 Contra primam, & præcipuam assertionem arguitur *primò*: Nam inter privativè opposita non datur medium; sed bonum, & malum opponuntur privativè: ergo inter actum bonum, & malum moraliter non datur actus medius idest indifferens.

Ad hoc argumentum respondetur cum D. Thoma quæst. 2. *de Malo* art. 5. ad 3. ubi ait: *Dicendum, quòd bonum, & malum in moralibus opponuntur, contrariè, & non secundùm privationem, & habitum: malum enim ponit aliquid, inquantùm consequitur quendam ordinem, vel modum, vel speciem, ut suprà dictum est. Unde nihil prohibet ea apponi mediatè sicut Philosophus ponit*. Perpende verba contra eos, qui negant malitiam positivam in peccato commissionis.

Sed quia est satis probabile in via D. Thomæ, actum malum essentialiter consistere in privatione, & juxta omnem opinionem importare saltem ex consequenti privationem boni: Respondetur *secundò*, quòd si illam dicit ex consequenti, non tollit medium, quia est privatio extremi contrarii: sicut in omnibus contrariis unum affert privationem alterius, & tamen datur medium inter ea. Si verò illam dicit essentialiter juxta alteram opinionem, dicendum est cum D. Thoma in præf. quod *duplex est privatio: quedam, que consistit in privatum esse; & hec nihil relinquit, sed totum aufert, ut cæcitas totaliter aufert visum, & mors vitam: & inter hanc privationem, & habitum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, que consistit in privari, sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quòd tota sanitas sit sublata, sed quòd est quasi quedam via ad totalem ablationem sanitatis, que fit per mortem; & ideo talis privatio, cùm aliquid relinquat, non est semper immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum & malum*. Quod testimonium, quia continet doctrinam scitu dignissimam, de verbo ad verbum transcripsimus.

10 Neque ex eo inferas, quòd si malum morale tantum bonum non aufert, actus malus partim sit bonus, & partim malus moraliter. Nam intentum D. Thomæ non est, quòd malum morale relinquat aliquid bonitatis moralis in actu; sed quod actus, esto sit malus moraliter secundùm se totum, non habet malitiam ex omni capite; atque ideo ita potest esse malus ex aliqua circunstantia, quòd maneat bonus quantùm est ex se, ex objecto. Ex quo rectè deducit, quod relinquat actum ex sua specie indifferentem propter eandem rationem.

11 Arguitur *secundò*: Nam bonum, & malum se habent respectu actus voluntatis, sicut verum, & falsum respectu actus intellectus; sed nulla est propositio, quæ determinatè non sit vera, vel falsa: ergo nullus est actus voluntatis, qui ex objecto non sit determinatè bonus, aut malus moralis: ergo non datur actus indifferens ex specie.

Ad hoc argumentum respondetur cum D. Thoma loco relato *de Malo* ad 9. ubi ait: *Dicendum, quòd verum, & falsum opponuntur secundùm ens, & non ens: verum enim est, cùm dicitur esse, quod est; falsum autem, cùm dicitur esse, quod non est, vel non esse, quod est. Unde sicut nec inter esse, & non esse est medium; ita neque inter verum, & falsum*. Bonum autem, & malum non sic opponuntur: nam ad hoc, ut actus sit malus moraliter, non sufficit, quòd non sit consonus rationi, sed requiritur, quòd sit dissonus; & ita potest dari actus medius, qui est indifferens, qui neque ex objecto est consonus, neque dissonus rationi. *Maximè*: Quia ante decretum divinæ voluntatis propositio de futuro contingenti neque est vera, neque falsa formaliter saltem, ex parte objecti: cum qua indifferentia potest comparari indifferentia actus voluntatis.

12 Arguitur *tertiò*: Nullus actus respicit objectum sub ratione indifferentis: ergo nullus datur actus indifferens ex objecto. Antecedens probatur: Tum quia omnis actus respicit suum objectum, vel sub ratione honesti, vel sub ratione delectabilis, sed si respicit illud sub ratione honesti, respicit illud determinatè sub ratione *boni*; si sub ratione delectabilis, respicit illud sub ratione mali, quia bonum præcisè delectabile est malum moraliter: ergo nullus actus respicit suum objectum sub ratione indifferentis. Tum etiam: nam omnis actus humanus respicit suum objectum sub ratione convenientis, aut disconvenientis naturæ rationali: ergo non sub ratione indifferentis. Tum denique: nam omnis actus humanus, vel ordinatur ad bonum finem; & sic jam respicit suum objectum sub ratione boni moralis; vel non ordinatur, & sic est sub ratione mali moralis, sicut quilibet actus otiosus, ut infrà ostendemus: ergo.

Respondetur negando antecedens. Ad primam ejus probationem, concessa majori, neganda est minor: nam bonum delectabile ex sua specie non est malum morale, cùm non semper opponatur bono morali, aliàs non posset appeti in ordine ad bonum finem. Per quod constat, ad secundam probationem: Nam plures actus sunt, qui tantùm respiciunt suum objectum sub ratione convenientis, aut disconvenientis naturæ sensitivæ, & hi ex se sunt indifferentes. Ad *tertiam* respondetur, ex ea tantùm inferri, quòd actus non relatus ad bonum finem sit malus moraliter in individuo. Cum quo rectè cohæret, quòd sit indifferens ex specie aut objecto, quia ex suo objecto est indifferens, ut ordinetur, vel non ordinetur ad bonum finem, ex quo arguitur esse indifferentem ex illo.

13 Arguitur *quartò*: Nam omnis actus humanus respicit objectum ut morale; sed moralitas dividitur adæquatè in bonitatem, & malitiam: ergo nullus actus datur indifferens ex objecto.

Et confirmatur: Nam implicat, dari speciem, cujus non possit dari aliquod individuum; sed non potest dari actus indifferens in individuo: ergo nec potest dari actus indifferens secundùm speciem.

Hoc argumentum, & confirmatio tangunt duas difficultates satis graves, & præcipuas hujus disputationis, quæ petunt sigillatim exagitari. Quod duobus dubiis immediatè sequentibus præstamus.

DUBIUM II.

Utrùm indifferentia, quam habet actus ex objecto, sit tertia species moralitatis distincta à bonitate, & malitia.

HOC dubium aliis terminis excitant N. Salmant. disp. 2. dub. 1. & alii, *An*, nimirum, *Moralitas adæquatè dividatur in bonitatem, & malitiam?* Sed reipsâ in idem coincidunt, ut cuilibet consideranti constabit. ¶ Circa quod duplex versatur ex diametro opposita sententia. Prima defendit, indifferentiam humanorum actuum esse veram speciem moralitatis. Ita plures tàm intra, quàm extra Scholam D. Thomæ, Martinez in præf. dub. unico post primam conclus. Arauxo dub. unico num. 50. Serra, Contenson, Joannes à S. Thoma, Mastrius dup. 5. *de Actibus humanis* quæst. 2. à num. 34. & quæst. 6. art. 1. Vazquez disp. 52. cap. 4. & alii. Est tamen inter eos aliquod discrimen, quibusdam asserentibus esse speciem negativam; aliis affirmantibus esse positivam.

Secunda negat, nullo pacto esse speciem moralitatis. Ita Curiel hic dub unico conclus. 2. & 3. Lorca disp. 29. dub. ult. Montes disp. 25. quæst. 1. num. 11. N. Cornejo disp. 6 dub. 3. N. Salmant. loco suprà relato, & alii Recentiores tàm intra, quàm extra Scholam D. Thomæ. Pro qua sit.

§. I.

Sententia negativa prælatio.

14 Dicendum est, indifferentiam actus humani non esse veram speciem moralitatis. Et probatur

batur *primò* ex D. Thoma in præl. art. 5. ad 4. ubi ait: *Circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundùm quòd ad rationem comparatur: & tunc potest dare speciem actui morali. Et hoc oportet esse, quandocunque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam.* Ex quibus verbis arguitur ita: Nam si actus humani indifferentia esset vera species moralitatis, nunquam circunstantia tribueret differentiam essentialem actui ex objecto indifferenti, cùm supponeret aliam speciem moralitatis; sed juxta Div. Thomam circumstantia multoties transit in conditionem objecti dantis primam speciem moralitatis: ergo juxta Div. Thomam indifferentia actus humani, non est species moralitatis.

Confirmatur: Nam art. 8. ait: *Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium humanorum actuum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit bonus secundùm suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundùm speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem, quòd objectum actus non includat aliquid pertinens ad ordinem rationis sicut levare festucam de terra, ire ad campum, & hujusmodi, & tales actus secundùm speciem suam sunt indifferentes.*

Ex quibus formatur ratio probativa conclusionis: Nam indifferentia ex se non habet aliquod esse morale, sed solùm esse naturale: ergo indifferentia non est species moralitatis. Antecedens probatur: nam objectum, vel actus non pertinet ad genus moris, nisi quatenus dicit relationem ad rationem; sed indifferentia actus, vel objecti ex se non dicit ordinem ad rationem: ergo non importat aliquod esse morale. Minor probatur: tum ex D. Thoma loco proximè relato. Tum etiam: nam omnis ordo ad rationem est per conformitatem, vel difformitatem ad illam; sed indifferentia non dicit ordinem conformitatis, aut difformitatis ad ratione͂: ergo non dicit ordine͂ ad rationem. Major constat: nam ordo ad artem est per conformitatem, aut difformitatem ad illam: ergo etiam ordo ad rationem. Minor verò probatur: nam si dicit ordinem per conformitatem, est actus bonus; si per difformitatem, est actus malus: ergo indifferentia ex se non dicit ordinem conformitatis, aut difformitatis ad rationem.

15 Respondent communiter Adversarii, quòd ratio, & lex, prout in ea relucet, habet triplicem actum, nempè præcipere, prohibere, & permittere. Licet ergo actus indifferens ex se non conformetur cum ratione ut præcipiente, aut prohibente, conformatur tamen cum illa, ut permittente, & hoc sufficit, ut indifferentia sit propria species moralitatis.

Sed contrà est *primò*: Nam juxta D. Thomam infrà quæst. 90. art. 1. *Lex quædam regula est, & mensura actuum, secundùm quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahit. Dicitur autem lex à ligando, quia obligat ad agendum: regula autem & mensura humanorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum*; sed nullus inducitur ad agendum actus indifferentes, prout indifferentes, nec ab eis retrahitur: ergo nulla datur lex circa actus indifferentes. ¶ *Secundò*: Nam lex eterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum, ut docet D. Thomas infrà quæst. 71 art. 2. ad 4. sed ars non dictat nisi de actibus bonis, aut malis in ordine artificiali, itaut id, quod non participiat aliquam ex his speciebus, solùm pertineat ad ordinem naturæ, & nullo modo ad ordinem artis: ergo nec actus indifferentes dicunt ordinem ad legem æternam, ac proinde nec ad rationem prout est proxima regula moralitatis. ¶ *Tertiò*: Nam lex, quæ non curat de actibus, non est propriè lex moralis; sed lex non curat de actibus indifferentibus ut talibus, & propterea Adversarii legem permittentem appellant simul *non curantem*, ut videri potest Mastrius locis suprà relatis: ergo non datur vera lex de actibus indifferentibus, ut talibus.

Quartò & principaliter: Nam immediata regula moralitatis est dictamen synderesis, & prudentiæ, prout habet conjunctas virtutes Eubuliæ, & Sinesis, ut alibi diximus; sed synderesis, aut prudentia non dictat de actibus indifferentibus secundùm se: ergo nulla est lex de illis. Minor probatur: nam prudentia, aut synderesis habet pro objecto id, quod dictat; sed actus indifferentes ut tales nequeunt esse objectum prudentiæ, aut synderesis: ergo non dictat de illis. Minor probatur: Tum quia objectum virtutis debet esse honestum: ergo actus indifferens ut *talis* nequit esse objectum prudentiæ aut synderesis: Tum etiam: nam prudentia non dictat nisi in ordine ad bonum finem, ut diximus ex D. Thoma disp. 1. numer. 67. ergo actus indifferens ut *talis*, nequit esse objectum prudentiæ.

16 Probatur *secundò* ratione: Nam si indifferentia esset species atoma moralitatis, fundaret aliquas proprietates morales; sed hoc est falsum: ergo indifferentia non est species atoma moralitatis. Major constat: nam nulla est res constituta in aliquo ordine, quæ non habeat aliquas proprietates consecutas ad essentiam costitutivam talis rei in illo ordine. Minor verò probatur: nam proprietates morales sunt tantùm meritum, & demeritum, laudabilitas, & vituperabilitas; sed hæ proprietates non conveniunt actui indifferenti, ut tali, sed actui bono, vel malo: ergo.

17 Respondet Mastrius, etiam actum indifferentem habere suas proprietates, nempe esse laudabilem, quia non tantùm laudabilis est, qui conformatur rectæ rationi præcipienti, sed etiam qui operando legem non violat, quæ laus minima est in genere moris. Et ad hunc sensum potest accipi illud Eccles. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit.*

Sed contrà est: Nam apud omnes solùm opera virtutum sunt laudabilia, & vituperabilia opera contraria, laudabilitate, & vituperabilitate propriè dicta de genere moris: quis enim laude, vel mercede aliqua dignum aliquem putet, eò præcisè quia spuat, vel manus fricet? *Tum etiam*: Quia actus indifferentes ex se non minùs sunt vituperabiles, quia ex se non sunt ordinati ad finem honestum, quàm laudabiles, quia non violant legem: ergo cum utrunque nequeat eis simul competere, nec debent esse aliquomodò laudabiles. *Maximè*: Quia meritum non competit actibus indifferentibus, neque apud homines, neque apud Deum: eò quod meritum dicitur in ordine ad retributionem, quæ fit alicui secundùm justitiam, ad quod requiritur, quod agat in profectum alterius, ut tradit D. Thomas infrà quæst. 21. art. 3. & 4. & propterea præcitatus Author in sui evasione illius non meminit: & si actibus indifferentibus ex se non competit ratio meriti non est cur eis competat laudabilitas. Neque illud Eccles. est alicujus roboris: quia loquitur de illo, qui non est trangressus ex motivo alicujus virtutis.

§. II.

Argumentorum solutio.

18 Arguitur *primò* ex Div. Thoma quæst. 2. *de Malo* art. 5. ubi ait: *Si loquamur de actu morali secundùm speciem suam, sic non omnis actus moralis est bonus, vel malus, sed aliquis est indifferens.* En ubi actus indifferens appellatur *moralis*: ergo juxtà D. Thomam indifferentia est species moralitatis. ¶ Urgetur hoc ex alio testimonio satis perspicuo infrà quæst. 92 art. 2. ubi assignans ex D. Isidoro lib. 2. Ethymolog. cap. 19 actus legis postquàm dixit, quod respectu boni præcipere est actus legis, & respectu actus mali prohibere, statim addit: *Quidam verò ex genere suo sunt indifferentes; & respectu horum lex habet permittere*: ergo actus ex sua specie indifferens cadit sub lege: ergo est moralis.

Ad hoc argumentum respondetur, mentem D. Thomæ satis constare ex locis adductis §. præcedenti. Ad primum testimonium dicimus, quod D. Thomas ibi non sumit actum moralem formaliter ut *moralem*, sed materialiter, prout est idem, quod humanus & liber: quo pacto solùm consideratur secundùm suam entitatem physicam, & actus indifferens cōtradistinguitur ab actu bono, & malo fundamentaliter sumptis. ¶ Ad *secundum* dicimus, quòd actus indifferentes dicuntur à lege permitti, non quia actu dictet, aut disponat de illis, sed quia lex nolens prædictos actus secundùm se præcipere, aut prohibere, cùm posset, permittit eos manere in eo statu, quem habent in *esse* physico. Et hoc constat ex his, quæ D. Thomas art. 1. prædictæ quæstionis cum Philosopho generaliter docet de omni lege; videlicet, proprium effectum legis esse homines, quibus datur, facere bonos; quod de lege permittente verificari non valet.

19 Sed dices: Nihil est in rerum natura, quod non cadat

dat sub divina providentia; sed actus divinę providētię est lex æterna ∴ ergo actus indifferens cadit sub lege æterna. ¶ Et confirmatur: Deus non permittit prædictum actum merè suspensivè inquantùm non præcipit, aut prohibet eum, sed etiam positivè; sed prædicta permissio positiva non est, cur non habeat rationem legis, cùm sit dictamen divinæ providentiæ, seu prudentiæ ∴ ergo.

Ad hanc replicam respondetur, concedendo majorem; & negando minorem ∴ Nam dupliciter potest aliquid cadere sub lege æterna, vel ut affectus illius, vel prout participatur à nobis per dictamen rationis, & applicatur ad regulandos nostros actus ut *liberos*. Verum quidem est, quòd actus indifferens cadit sub divina lege priori modo, quia est effectus omnipotentiæ & gubernationis Dei, sicut omnia necessaria; sed non propterea est ex se moralis, sicut nec omnes effectus Dei. Posteriori autem modo nec cadunt sub lege æterna, nec hoc potest facilè ostendi. Potest tamen dici, quòd prædicta lex habet vim legis respectu actus voluntatis divinæ, quia voluntas Dei dicitur rationabilis, ut operans omnia per conformitatem ad prædictam legem. *Adde*: quòd actus indifferentes non cadunt sub divina lege, nisi prout ordinantur ad aliquem finem honestum præintentum à divina voluntate; & hoc modo non sumuntur actus indifferentes.

Ad confirmationem respondetur, quod Deus etiam habet actum, quo permittit peccata, sed non propterea prędictus actus habet vim legis respectu peccati, aliàs vel esset honestum, vel indifferens. Ipsa autem permissio peccati est bona moraliter per ordinem ad legem divinam quia hæc dictat actum permittendi per ordinem ad honestum finem. Pariformiter ergo dicimus, quòd licèt dictamen divinæ providentiæ dictet de actu permittente actus ex se indifferentes: non verò de ipsis actibus, prout à nobis fiunt, si considerentur secundùm se.

20 Arguitur *secundò*: Nam actus indifferens ex objecto est in genere moris: ergo indifferentia est vera species moralitatis. Antecedens probatur: Tum quia omnis actus liber, & humanus est in genere moris; sed actus indifferens, præcisùs aliis, potest esse liber, & humanus: ergo est in genere moris. Tum etiam: quia actus ut *moralis*, solùm addit suprà seipsum ut *liberum*, & *humanum* relationem ad principium humanorum actuum, quod est ratio; sed talis actus dicit relationem ad rationem: ergo est in genere moris.

Respondetur negando antecedens. Et ad primam probationem dicendum, quòd licèt omnis actus liber, & humanus, prout in individuo, sit etiam moralis, secus verò ex sua specie: quia omnis moralitas est accidens respectu actus liberi, & humani. ¶ Ad *secundam* respondetur, quòd *ratio* dupliciter potest sumi vel prout est quædam cognitio physica dirigens quempiam actum voluntatis vel prout est regula moralis. Actus autem liber, & humanus solùm priori modo dicit relationem ad rationem; & hoc non sufficit ad hoc, ut sit in genere moris, sed debet dicere relationem ad ipsam, prout est regula moralis; cujus rationem non exercet, prout est mera propositio, & directio in *esse* physico, sed prout dictat actum esse faciendum, vel non esse faciendum.

21 Arguitur *tertiò*: Nam plura objecta sunt ex se indifferentia, quæ ex se sunt moralia: ergo indifferentia est species moralitatis. Antecedens probatur: nam plura objecta ex se indifferentia spectant ad aliquam inclinationem humanæ naturæ, ut cibus, & potus, ire in agrum, & alia hujusmodi, quæ pertinent ad conservationem individui; sed hæc sunt objecta moralia, juxta dicta disput. 1. num. 48. ergo.

Ad hoc argumentum respondetur, negando majorem. Ad ejus probationem dicendum est, quòd prædicta objecta non sunt ex se indifferentia, sed determinatè bona moraliter; eò quòd per se sunt regulabilia per rationem, propter rationem tactam loco in argumento citato. Verum quidem est, quòd non habent moralitatem completam ob sui imperfectionem intra genus moris, & propterà petunt determinari per aliam moralitatem perfectiorem, sed utraque constituit unam speciem adæquatam moralitatis. Ex quo arguitur rectè, in se habere aliquam bonitatem fundamentalem, ratione cujus sunt objecta moralia, & non tantùm indifferentia.

22 Ultimò arguitur: Nam species essentialis actus moralis sumitur ab objecto: ergo species, quam actus indifferens sumit ab objecto, est moralis. Patet consequentia; aliàs prima species non sumeretur ab objecto actus, sed à circunstantia.

Ad hoc argumentum satis constat ex dictis num. 14. ubi vidimus ex D. Thoma, circunstantiam quandoque transire in rationem objecti. Et in hoc sensu omnes, qui negant eundem actum esse simul bonum, & malum moraliter, tenentur concedere actum habentem objectum secundùm se bonum, & malum finem habere aliquam primam, & essentialem moralitatem, non ex objecto, sed ex fine, seu circunstantia. Ex dictis constat ad argumentum adductum num. 13.

§. III.

Dubiolum quoddam.

23 Inquires, quid dicendum sit de actibus benè, vel malè sonantibus? Pro cujus luce; observa, *actus malè*, & *benè sonantes* intelligi eos, qui ex se non sunt determinatè consoni, aut dissoni rationi, inclinant tamen magis ad actum conformem, aut difformem; & propterea appellantur *benè*, vel *malè sonantes*. Et juxta hanc expositionem occidere hominem, accipere rem alienam, & alia hujusmodi sunt actus malè sonantes: nam licèt ex suo conceptu generico non sint determinatè mali, & aliquando sint boni, ut occidere hominem authoritate publica ob bonum commune, & accipere rem alienam in extrema necessitate; ex se tamen potius videntur declinare in malum, quàm in bonum; eò quòd ex se deformitatem important, nisi addatur circunstantia, à qua excusentur. Econversò salvare vitam hominis est actus benè sonans: nam licèt secundùm se abstrahat à bono, & malo, & quandoque possit esse malum, ut salvare nocentem; ex propria tamen significatione magis inclinat in bonum, quàm in malum ob similem rationem. De his ergo meritò inquiritur, an ex se constituant aliquam speciem moralitatis? ¶ Circa quod triplex datur sententia. Prima tenet, actus malè sonantes pertinere ad speciem moralem diversam à moralitate actus mali, & actus indifferentis: Ita Ildephonsus Baptista in præf. disp. 191. pro qua refert Medinam in hoc art. conc. 4. Bannez 2. 2. quæst. 4. art. 1. dub. 1. §. *In hujus rei explicationem*. ¶ Secunda dicit, quòd pertinent ad speciem boni, aut indifferentis. Ita Martinez hìc dub. unico §. *Ex dictis*, & alii. ¶ Tertia asserit, ad nullam speciem moralem pertinere, sed esse simpliciter actus indifferentes. Ita N. Salmantic. in hoc tract. disp. 2. num. 7. & disp. 7. à num. 11.

24 Huic tertiæ sententiæ adhæremus: quia est magis consentanea doctrinæ traditæ in hoc, & præcedenti dubio. Et probatur breviter ratione: Nam prædicti actus non afferunt ex objecto, præcisis circunstantiis, determinatè bonitatem, aut malitiam ergo sunt ex se absolutè & simpliciter indifferentes; sed actus indifferens non constituit propriam speciem moralitatis: ergo actus benè, vel malè sonantes, non pertinent ad aliquam speciem moralitatis. ¶ Et confirmatur: nam occidere hominem est quid genericum abstrahens ab occisione juxta formam justitiæ, & ab occisione ex vindicta: ergo ex suo conceptu generico præscindit à bonitate, & malitia: ergo est indifferens secundùm prædictum conceptum ad bonum, & ad malum; sed actus secundùm illam rationem, qua est indifferens ad bonum, & malum, non pertinet ad aliquam speciem moralitatis, sicut nec actus ex sua specie indifferens: ergo.

25 Sed obiicies: Nam actus hujusmodi non sunt indifferentes ex suo objecto: ergo constituunt aliquam speciem moralitatis; non bonitatis, aut malitiæ, ut ex se liquet: ergo aliam tertiam. Antecedens probatur: nam actus indifferens non inclinat magis ad bonum, quàm ad malum, sed in medio consistit; sed actus prædicti declinant magis ad bonum, quàm ad malum, vel è converso: ergo non sunt indifferentes ex objecto. Quæ objectio potest desumi ex doctrina D. Thomæ quodlib. 9. art. 15. ubi ait: *Quædam sunt actiones, quæ de se sunt indifferentes ad bonum, vel ad malum, ut levare festucam de terra, vel aliquid hujusmodi, inter quarum numerum quidam computant habere plures præbendas, sicut habere plura poma. Sed hoc non videtur esse verum*; sed hic actus tantùm est malè sonans, propter rationem quam ibi adducit D. Thomas,

 nempè

nempe quia *in nullo casu dispensationem recipere posset*; *quod nullus dicit*: ergo juxta D. Thomam actus malè sonans non est indifferens.

Ad hanc objectionem respondetur negando antecedens. Ad cujus probationem dicimus, ex ea tantùm inferri quandam differentiam secundum quid inter actum indifferentem & actum benè, vel malè sonantem, quam tantùm intendit D. Thomas loco proximè relato. Unde absolutè & simpliciter prædicti actus sunt indifferentes ex objecto, propter rationem suprà traditam.

26 Nota tamen, quòd sunt quædam nomina actus benè, vel malè sonantis, quæ non significant eum cum prædicta præcisione, sed ut assotiatum cum circunstantia quæ reddit ipsum absolutè bonum, aut malum ex objecto, ut *furtum*, *fornicatio*, *homicidium*; & tunc actus significatus non est præcisè benè, vel malè sonans, sed absolutè est malus ex objecto; sicut visitare Ecclesiam, visitare infirmos sunt actus ex sua specie boni: quia actus, ut significatus per *furtum* (v. g.) habet pro objecto specificativo adæquato non præcisè acceptionem rei alienæ, sed invito Domino, idemque contingit in actibus significatis per alia nomina proximè relata.

Nec refert, quòd Judæi furati sunt licitè vasa Ægyptiorum: ergo *furtum* non extrahitur à nominibus præcisè malè sonantibus. Non (inquam) refert: Nam illa acceptio ibi non habet rationem *furti*, nec significat aliud, quàm accipere rem alienam. Tum quia Deus præcepit Judæis, ut tollerent vasa Ægyptiorum; & hac ratione illa acceptio non meretur nomen *furti*, eò quod non fuit facta invito Domino, quod significat *furtum*, cùm Deus sit supremus Dominus omnium rerum; sicut nec meretur nomen *fornicationis*, qui ex dispensatione divina accederet ad non suam, quia ex vi illius esset in sua potestate. Tum etiam: quia servierunt Judæi Ægyptiis sine mercede ob evitanda majora damna, & hac ratione potuerunt uti licita compensatione, & sic ablatio illa non fuit absolutè invito Domino, nec habuit rationem *furti*.

DUBIUM III.

An detur actus indifferens in individuo?

27 Accedimus jam ad præcipuam hujus disputationis controversiam, quæ procedit de actibus liberis, deliberatis, & humanis, non de his qui defectu libertatis nullam bonitatem, aut malitiam habent. Pro ejus tamen intelligentia: Nota, actum humanum indifferentem posse sumi dupliciter adhuc in individuo, vel essentialiter; vel prout hic est nùnc exercetur, ut vestitus à parte rei omnibus suis circunstantiis. Certùm omnino est, actum humanum indifferentem sumptum in priori acceptione esse etiam indifferentem in individuo: quia omnis species petit determinari per aliquod individuum intra ordinem illius speciei; sed datur actus indifferens ex sua specie, ut dubio primo ostensum est: ergo etiam datur actus indifferens in individuo, prout individuatio sumitur pro determinativo (ut sic dicamus) essentiali prædictæ speciei. In quo sensu sicut actus dandi eleemosynam ob inanem gloriam ex sua specie est fundamentaliter bonus, etiam in individuo individuatione correspondente directè suæ speciei. Unde difficultas hæc satis gravis tantùm habet locum de actu indifferenti in posteriori sensu; & inquirit, an detur actus humanus, idest deliberatus, qui hìc & nunc, & à parte rei exercitus non habeat aliquam bonitatem, aut malitiam moralem, sed maneat ex omni capite indifferens?

Pro quo etiam nota, quòd de prædicto actu possumus loqui dupliciter, vel per se, vel per accidens: nam per se sumitur quando attenditur præcisè id, quod habet actus ex objecto, & circunstantiis, per accidens verò dum adjungitur aliqua ignorantia invincibilis, vel opinio probabilis, ex qua operans movetur ad operandum: sicut actus furandi ad dandam eleemosynam considератur per se, dum sumitur secundùm id, quod habet ex objecto & circunstantiis, quo pacto est absolutè malus: consideratur verò per accidens, dum exercetur cum ignorantia invincibili, aut conscientia erronea dictante esse furandum propter talem finem, imò & esse licitum. Et in utroque sensu procedit difficultas.

Circa quam triplex versatur sententia, duæ extremæ, & alia media. Prima extrema docet, dari actum indifferentem in individuo non solùm per accidens, sed etiam per se. Ita Scotus 2. dist. 41. aliisque in locis, quem sequuntur communiter ejus discipuli, Div. Bonav. ibidem art. 1. quæst. 3. Alens. 3. part. quæst. 35. Vazquez hic disp. 52. Arriaga disp. 21. sect. 4. Oviedo controv. 7. punct. 5. Aversa quæst. 18. sect. 26. & alii. ¶ Secunda extrema asserit, nullum dari actum indifferentem in individuo aut per se, aut per accidens. Ita Joan. à Sanct. Thoma, Ferre, Contenson, & alii, ¶ Tertia media concedit actus indifferentes in individuo per accidens, sed negat actus per se indifferentes. Ita D. Thomas quoad secundam partem, & omnes Thomistæ, quibus adhærent Lorca, Granados, Amicus, Valentia, Sanchez, Suarez & alii. Et à fortiori Authores pro secunda sententia. Quoad primam partem Nostri Salmant. in hoc tract. disp. 7. dub. 2. num. 46. pro qua referunt Curielem N. Cornejo, Valentiam, Granados, Suarez, & alios. Ex quibus hanc ultimam amplectimur & explicamus duabus assertionibus.

§. I.

Prima, & potissima assertio.

28 Dicendum est *primò*, nullum dari actum per se indifferentem in individuo. Hanc assertionem esse juxta mentem D. August. D. Prosperi, D. Fulgentii, & aliorum Augustini discipulorum, apertè fatetur Vazquez cap. 1. 6. *His rationibus*. Eamque docent alii PP. ut Basilius, Greg. Orig. Chrysost. Bernardus, & alii, quorum nonnulla testimonia inter disputandum adducemus.

Et probatur ratione fundamentali D. Thomæ. Nam homo operans ex ratione deliberata tenetur omnem suum actum ad finem honestum ordinare: ergo actus sistens in objecto, seu fine indifferenti est positivè malus. Antecedens, in quo est præcipua difficultas, probatur: nam homo operans ex ratione deliberata operatur ut *rationalis*; sed homo operans ut *rationalis* tenetur omnem suum actum ad finem honestum ordinare: ergo homo operans ex ratione deliberata tenetur omnem suum actum ad finem honestum ordinare. Major est certa. Et minor probatur: nam homo operans ut *rationalis*, tenetur operari conformiter ad finem proprium naturæ rationalis ut *rationalis*; sed finis proprius naturæ rationalis ut *rationalis* est finis honestus: ergo homo operans ut *rationalis* tenetur omnem suum actum ad finem honestum ordinare.

29 Respondent communiter Adversarii, talem obligationem operandi in omni actu ob finem honestum non satis probari ex prædicta ratione: quia, ut homo operetur ut *rationalis*, non requiritur, quod omnem suum actum ordinet ad finem honestum, seu ad finem propriissimum naturæ rationalis, ut rationalis est, sed sufficit, quòd operetur in ordine ad finem à lege permissum, per quod sufficienter distinguitur à brutis. Unde prædictum præceptum est prorsùs voluntarium.

Sed hæc evasio efficaciter refellitur, instaurando prædictam rationem. Nam homo ut *rationalis*, vel operans ex ratione deliberata, eo ipso quòd non operetur in ordine ad finem honestum, non operatur juxta primam inclinationem naturæ rationalis ut *rationalis*; sed operatio procedens ab aliqua natura, & non iuxta primam ejus inclinationem eo ipso est defectuosa: ergo operatio procedens ex ratione deliberata, & non ordinata ad finem honestum nequit non esse mala. Major patet: quia natura rationalis suam primam inclinationem dicit ad finem honestum, ut docet D. Thomas infrà quæst. 91. art. 2. & non negant Adversarii. Minor verò probatur: Tum quia in causis naturalibus, eò ipso quod natura operetur, & non juxta inclinationem talis naturæ, operatio est absolutè defectuosa; v. g. si calor operetur, & non calefaceret, eo ipso operatio illius censeretur defectuosa, seu monstruosa: item eo ipso, quòd quis utatur arte ad operandum, & operatio non evadat juxta inclinationem artis, operatio est defectuosa in ordine artificiali: ergo pariter si operatio procedit à natura rationali ut tali, & operatio non exit juxta inclinationem illius, positivè debet esse defectuosa in ordine morali.

Tum

Tum etiam: Quia sicut in ordine speculativo, & physico sunt quædam prima principia pertinentia ad intelligentiam, ita in ordine practico, & morali debent supponi quædam prima principia pertinentia ad synderesim: ergo sicut intellectus nequit in ordine speculativo procedere ad conclusiones nisi motus ex cognitione principiorum; ita voluntas nequit procedere ad conclusiones practicas nisi ut mota ex principiis practicis: Jam sic; sed intellectus vitiosè deduceret conclusionem, nisi ex principiis veris deduceret determinatè verum, & ex principiis necessariis conclusionem necessariam: ergo pariter vitiosè operatur, qui non utitur synderesi, & non deducit operationem positivè illi consonam.

30 Probatur *secundò* ratione: Nam actus otiosus est positivè malus moraliter; sed actus sistens in fine seu objecto indifferenti est omninò otiosus: ergo est positivè malus. Major constat: nam verbum otiosum est positivè malum, & propterea reddituri sumus de eo rationem in die Judicii ut dicitur Matth. 12. ergo etiam actus otiosus. Minor verò probatur: Illud opus, aut verbum est otiosum, quod caret objecto bono, & bono fine: hoc enim modo deffinit verbum otiosum D. Gregorius hom. 6. ex Evãg. ubi ait: *Otiosum quippe verbum est, quod aut utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis caret*. Orig. hom. 1. in Psalm. 38. ubi inquit: *Est sermo otiosus, quod neque boni, neque mali aliquid agit*. Idem docet Div. Hieronym. in cap. 12. Matth. D. Bernardus, & frequenter Patres: ergo actus sistens in objecto, seu fine indifferenti est omnino otiosus.

31 Huic rationi respondent communiter Adversarii, fatendo verbum, & actum otiosum esse positivè mala; sed negant, actus indifferentes esse otiosos, quando habent aliquam utilitatem physicam, & naturalem. Unde fricare manus, vel deambulare propter aliquam recreationem, vel levem commoditatem non sunt actus otiosi.

Sed contrà est: Nam ex hac solutione apertè sequitur, actus elicitos propter aliquam utilitatem physicam, vel esse determinatè bonos, vel determinatè malos: ergo non sunt indifferentes. Antecedens probatur: nam vel tales actus dictantur à prudentia, vel non dictantur? Si dicatur primum: ergo sunt absolutè boni; quia sunt conformes rectæ rationi. Si dicatur secundum: ergo sunt positivè mali. Probatur hæc ultima consequentia ex dictis pro prima ratione: nam actus naturæ rationalis, qui non est juxta inclinationem rectæ rationis, eo ipso est positivè malus.

Et confirmatur: Nam prædicta utilitas vel est parva, vel est magna? Et similiter, vel tenet modum, vel non tenet, ut si per totum diem fricaret manus? Si utilitas est magna, & tenens modum, eo ipso est actus virtutis: quia est consonus rationi, & propterea Arist. 4. Ethic. cap. 8. & D. Thomas 2. 2. quæst. 168. art. 2. 3. & 4. constituunt quandam virtutem, quam Arist. vocat *Eutropeliam*, & D. Thomas *Jucunditatem*, cujus virtutis munus est ponere modum in ludis, & delectationibus. Si autem est adeo parva, ut non egrediatur limites actus indifferentis, vel non teneat modum, ex utroque capite fit actus positivè malus: quia neutro modo est conformis rationi.

32 Et confirmatur *secundò*: Nam omnis utilitas debet ex se ordinari ad bonum delectabile, vel ad bonum honestum; sed neutro modo manet in linea indifferentis: ergo actus habens aliquam utilitatem non est in individuo indifferens. Major est certa: nam bonum utile ut tale non quæritur propter se, sed in ordine ad finem, qui adæquatè dividitur in delectabile, & honestum. Minor quoad secundam partem ex se patet. Quoad primam verò suadetur: nam actus elicitus præcisè propter delectationem est positivè malus: ergo non est in individuo indifferens. Antecedens probatur *primò* aliquibus exemplis: nam actus conjugalis exercitus propter delectationem præcisè est positivè malus, ut tradit D. August. lib. *de Bono* conjugali cap. 10. & 11. Et oppositum ab Innoc. XI. propos. 9. fuit damnatum. Item delectatio de cognitione creaturarum non ordinando illam ad finem honestum est positivè mala, ut ex D. Augustino expressè tradit D. Thomas 2. 2. quæst. 167. art. 1. Rursùs appetere ludos ponendo finem in delectatione, ex hoc ipso est positivè malum, ut etiam docet D. Thomas 2. 2. quæst. 168. art. 2. ad 2. Tandem sumere cibum, & potum præcisè propter delectationem, ferè apud omnes est peccatum veniale: ergo actus elicitus præcisè propter delectationem est positivè malus.

Probatur *secundò* idem antecedens ratione: Nam actus sistens in bono delectabili, prout ab honesto distincto, non est actus naturæ rationalis, ut rationalis, ordinatus tanquàm ad finem ad bonum, prout commune homini, & brutis, sive ad bonum naturæ sensitivæ; sed actus hujusmodi nequit non esse positivè malus moraliter: ergo actus præcisè elicitus propter delectationem est positivè malus. Major liquet: nam natura rationalis ut *rationalis*, non inclinat nisi in bonum honestum; & bonum delectabile est præter ejus inclinationem, ut concedunt Adversarii. Minor verò probatur: nam actus superioris naturæ ordinatus ad bonum inferioris naturæ nequit non esse positivè malus, & contra legem naturalem: lex enim naturalis præcipit, ne actus ex se inclinans ad finem proprium superioris naturæ, ex eo quòd ortum habet ab ipsa natura, fiat propter finem inferioris naturæ: ob quam rationem celebrare ob lucrum temporale sistendo ibi est positivè malum: ergo actus naturæ rationalis sistens in bono delectabili est positivè malus.

§. II.

Assertio secunda, & minùs principalis.

33 Dicendum est *secundò*, posse dari actus indifferentes in individuo per accidens. Pro quo supponendum est, hujusmodi actus esse in individuo fundamentaliter malos ex defectu circumstantiæ boni finis per se exacti, ex vi legis proximè explicatæ. Dicitur tamen *per accidens* indifferens: quia procedens ex ignorantia invincibili, aut opinione probabili neque est positivè bonus, neque positivè malus.

Et probatur ratione: Nam casu, quo quis existimans opinionem Scoti esse valde probabilem, & volens in operando se conformare cum illa, vel casu quo laboraret ignorantia invincibili teneri ad apponendum finem honestum actui indifferenti ex objecto, & operaretur sistendo in illo, hic in tali casu non operaretur malè moraliter; aliàs neque benè: ergo prædictus actus esset indifferens in individuo. Maior in primis probatur: nam ignorantia invincibilis, & opinio probabilis excusant à peccato: ergo non operaretur malè moraliter. Deinde probatur minor: nam tunc in tali obiecto nullam honestatem amaret, imo nec apprehenderet: ergo neque operaretur benè moraliter.

34 Huic rationi satis efficaci multipliciter respondent Adversarii. Primò respondet Medina, negando suppositum, nempè quod possit dari ignorantia invincibilis circa præceptum obligans ad apponendum bonum finem: atque ideo licèt ignorare possit speculativè hunc actum esse peccatum; evidenter tamen cognoscit, actum non ordinatum ad bonum finem, sed ad otiosum, esse peccatum.

Sed hæc evasio nullius momenti est: Tum quia negari non valet, sententiam oppositam esse probabilem: ergo practicè non peccat, qui illi se accomodat in operando, ut in aliis contingit. Tum etiam: nam Authores oppositæ sententiæ ignorant, prædictum præceptum, vel probabilius censent non dari tale præceptum: ergo non est, cur plures rustici illud invincibiliter non ignorent; sed in omnium sententia actus elicitus ex ignorantia invincibili, vel opinione probabiliori in existimatione operantis non est practicè malus moraliter: ergo. Tum denique: nam prædictus Author jam concedit ignorantiam invincibilem circa aliquem actum in particulari, videlicet quòd sit otiosus, & peccaminosus: ergo talis actus nequit esse malus moraliter, seu practicè. Patet consequentia: nam repugnat, actum aliquem hìc & nùnc esse peccaminosum formaliter, præcedente ignorantia invincibili circa illum; aliàs quis ignorans invincibiliter esse licitum furari ad dandam eleemosynam, peccaret furando. ¶ Nec valet dicere, ignorantiam non liberare à malitia, sed tantùm excusare, ne illi imputetur. Non (inquam) valet: Quia est inauditum, quòd ignorantia sit sufficiens ad excusandum, & non ad tollendam totaliter malitiam formalem.

35 Secundò respondent alii, talem actum fore bonum moraliter: quia operatur licitè; quod idem est, ac operari honestè.

Nec hæc evasio, & motivum, cui fidit, est alicujus momenti. Tum quia operans nullam videt honestatem moralem in obiecto indifferenti: ergo nequit esse bonus moraliter. Patet consequentia: nam implicatorius est actus bonus moraliter, si non respicit objectum moraliter bonum, vel secundùm se, vel in apprehensione. ¶ *Tum etiam*: Nam tunc operari licitè est bonum moraliter, quando actus est licitus ex vi legis non solùm permittentis, sed etiam proponentis honestatem moralem; sed qui operaretur circa obiectum indifferens, sistendo ibi, ex ignorantia invincibili, aut opinione probabili, solùm operaretur licitè ex vi legis permittentis in existimatione ita operantis, & non in vi legis proponentis honestatem moralem: ergo nequit esse bonus moraliter. ¶ *Tum denique*: Nam omnis actus bonus moraliter debet pertinere ad aliquam virtutem, vel ad aliquid altius virtute; sed virtus non concurrit ad actum præcisè licitum, hoc est permissum à lege, sed etiam ad actum habentem positivè, & formaliter obiectum moraliter bonum: ergo.

36 Propter hæc alii addunt aliud motivum, propter quod prædictus actus esset bonus moraliter, videlicet quia sequi opinionem probabilem est conforme dictamini prudentiæ; & certum est, actum conformem dictamini prudentiæ esse honestum.

Sed hoc motivum ex proximè dictis manet præclusum: Nam opinio probabilis talem relinquit actum, qualem eum proponit; sed opinio probabilis circa actum ex obiecto indifferentem non proponit actum, seu obiectum moraliter bonum; aliàs non esset hujusmodi opinio circa indifferentiam illius, sed circa aliquam bonitatem, sicut dum quis existimat esse bonum furari ad dandam eleemosynam: ergo ex vi prædictæ rationis non sequitur, actum indifferentem ductum ex opinione probabili esse moraliter bonum.

Neque verum est, prudentiam positivè dictare quamlibet opinionem rationabiliter probabilem, sed tantùm eam, quæ simul cum ea proponit obiectum positivè moraliter bonum: quia eius obiectum est prædictum bonum, prout est obiectum virtutum moralium, quarum præcipua regula est prudentia. Unde opinionem probabilem solùm dictat quoddam judicium practicum à prudentia tantùm permissum, & non elicitum. Si autem cum simili opinione probabili simul judicaretur cum conscientia erronea invincibili esse bonum illam sequi, tunc actus ex ductu talis conscientię esset honestus, & dictatus positivè à prudentia, juxta alibi dicta. Sed omnino chimericum putamus, quod actus ex ductu prædictæ opinionis, & sine apprehensione alicuius bonitatis sit honestus moraliter, & dictatus à prudentia.

37 Sed obiicies contrà dicta: Nam obiectum indifferens tunc assumitur ut *finis*: ergo vel ut finis honestus, vel delectabilis? Si dicatur primum: ergo actus est honestus. Si dicatur secundum: ergo actus est malus.

Et confirmatur: Nam si daretur talis actus indifferens in individuo, ex repetitione illius generaretur aliquis habitus indifferens; sed non datur hujusmodi habitus, ut vidimus supra num. 7. ergo.

Ad obiectionem respondetur concedendo Enthymema. Et ad id, quod infertur, dicendum est, quod talis finis esset delectabilis, sed non propterea esset obiectivè malus formaliter, sed tantùm fundamentaliter, seu materialiter: quia ignorantia invincibilis seu opinio probabilis est ratio, ut finis, aliàs materialiter malus, maneat in ratione præcisè indifferentis.

Ad confirmationem respondetur, quòd non ex repetitione cujuslibet actus generatur habitus, ut diximus disp. 1. de hoc actu, *Volo honestè vivere*, & de pluribus actibus honestis, ad quos voluntas non indiget speciali virtute, & de actibus furandi ad dandam eleemosynam procedentibus ex ignorantia invincibili, quibus non producitur habitus inclinans ad furtum. Et hoc maximè urget in actibus per accidens indifferentibus propter dicta num 7. relato.

Quibus adde *primò*, quod habitus non producitur nisi ab actibus, qui ex obiecto habent difficultatem formalem; quam non important actus ex obiecto indifferentes. Adde *secundò*: Nam habitus non generatur, nisi ex repetitione actuum; & si aliquis nimis frequentaret opus indifferens, ex hoc ipso esset malum apud omnes.

§. III.

Argumenta contra primam, & præcipuam assertionem.

38 Arguitur *primò* ex D. Hieronymo relato num. 3. ubi non tantùm admittit actus indifferentes ex objecto, sed etiam in individuo, propter ea quæ addit, videlicèt, *sive illa feceris, sive non feceris nec justitiam habebis, neque injustitiam*: ubi D. Hieronymus haud potuit expressioribus verbis explicare actionis indifferentis exercitium in individuo: dantur ergo actus indifferentes in individuo.

Respondetur, hoc testimonio, & similibus aliorum PP. tantùm probari, quòd actus indifferentes secundùm speciem per ordinem ad obiectum præcisivè consideratum, etiam in individuo, neque esse bonos, neque malos moraliter. Sed cum hoc stat, quòd si fiant cum bono fine, & aliis circunstantiis rectis, sint boni; & si non apponatur eis bonus finis, fiat mali, & non indifferentes; juxta dicta in limine dubii. Et quòd hoc sit intentum S Doctoris constat; aliàs etiam dum fiunt ex fine honesto, non essent boni.

39 Arguitur *secundò*: Nam omnis natura specifica petit ad sui conservationem alquod individuum; sed dantur actus indifferentes secundùm speciem: ergo etiam in individuo.

Ad hoc argumentum facilè respondetur ex dictis loco proximè relato, quod species indifferentię ita habet indifferentiam ex objecto, quod adhuc individuata intra illam petit compleri ex fine honesto. Sicut homo secundùm se, & intrà propriam speciem individuatum, neque est albus, neque niger (ut utamur exemplo Angelici Præceptoris) in re tamen non invenitur cum hac præcisione, sed semper est albus, vel niger. ¶ Et ut apperiatur allucinatio Adversariorum; retorqueo argumentum contra eos, dum actus ex objecto indifferens elicitur ex pravo fine: aut demus hypothesim possibilem, quod Deus præcipiat talem actum, ut referatur in finem honestum; vel talis actus in individuo est indifferens, vel non? Si dicatur secundum, corruit totum argumentum. Si dicatur primum, tenentur fateri, quod talis actus sumptus secundùm individuationem præcisivam ab accidentibus est indifferens licèt ex fine, & accidentaliter fit malus. Pariter nos dicimus quod talis actus in individuo est indifferens, sumpta individuatione per ordinem ad speciem; sed ulterius addimus, hominem, dum talem actum exercet, teneri ad ordinandum illum ad finem honestum, quem si non apponit, ex defectu hujus circumstantiæ præceptæ redditur malus moraliter. Neque contra hanc solutionem potest esse aliqua replica, quæ non possit retorqueri ex dictis contra Adversarios.

40 Arguitur *tertiò* (& erit replica contra præcedentem solutionem) Nam nullum est præceptum referendi in finem honestum omnes actus ex ratione deliberata provenientes: ergo sunt in individuo completè indifferentes. Antecedens probatur *primò*: nam vix ullus est, qui, quando faciem lavat, ac spuit, cogitet se teneri ad apponendum semper finem bonum: ergo signum est non dari tale præceptum. Tum etiam: nam si daretur tale præceptum, esset in vi alicujus virtutis, & violatio pertineret ad aliquod vitium; sed non est assignabilis hujusmodi virtus, aut vitium ergo.

Et confirmatur *primò*: Nam si daretur tale præceptum, levare festucam absque fine aliquo honesto esset sufficiens materia pœnitentiæ; sed hoc est falsum, ut experientia constat, quod nullus de hoc, aut similibus actibus se accusat; nec Sacerdos de illis præcisè absolveret: ergo. ¶ Confirmatur *secundò*: nam etiam essent materia voti ad hunc sensum, ut apponatur finis honestus; sed hoc nullus admittit: ergo.

Ad argumentum respondetur, negando antecedens. Ad primam probationem dicendum est, quòd qui callent, & tenent nostram sententiam, adstricti præcepto reputantur. Et si aliquando exercent hujusmodi operationes, & propter oblivionem moralem, quæ facilior est in his rebus, quàm in aliis majoris ponderis, non cogitant de illo, per accidens erunt indifferentes in individuo. ¶ Ad *secundam* respondetur, missis aliis solutionibus, prædictum præceptum obligare non ex aliqua virtute determinatè, sed ex hac vel illa: quia hujusmodi

dì præceptum tantùm præcipit apponere finem honestum, prout est obiectum alicujus virtutis, vel ex synderesi, quæ altior est omni virtute. Nisi velis dicere, quòd hoc præceptum obligat ex virtute prudentiæ, cui specialiter incumbit apponere finem rectum omnibus operationibus humanis, & cui specialiter videtur opponi actus otiosus pertinens ad vitium otiositatis illi contrariæ.

Ad primam confirmationem respondetur, permittendo sequelam: Nam experientia constat, quòd timorati se accusant de verbis & actibus otiosis, qui coincidunt cum indifferentibus in individuo. Et Confessarius pœnitentem absolvere posset præcisè cum hac materia, dummodò constet de eorum perfecta deliberatione, & de eorum otiositate, seu indifferentia. Sed quia de utroque datur communiter dubium, expetenda est alia materia certa: Et si hæc non apponatur, potest absolvi sub conditione. ¶ Ad *secundam* respondetur, quòd licèt absolutè prædicti actus non sint materia voti, quia non sunt de re meliori; sub conditione tamen possunt esse materia illius, ut si quis sit paratus elicere hujusmodi actus, potest se obligare ex voto ad ordinandos illos ad finem honestum: quia sub hac conditione jam sunt de meliori bono; sicut potest quis se obligare ex voto ad non peccandum cum plena advertentia.

41 Arguitur *quartò*: Nam potest dari omissio voluntaria in individuo indifferens, ut omissio audiendi sacrum in die feriali: ergo etiam potest dari actus indifferens in individuo. Patet consequentia: quia vel necessariò, vel regulariter non contingit omissio voluntaria absque omni actu, qui sit ejus causa, vel occasio. Antecedens probatur: nam illa omissio non est bona, cùm sit carentia actus boni: neque est mala, quia non est omissio actus præcepti: ergo est in individuo indifferens.

Ad hoc argumentum respondetur, negando antecedens: quia eadem ratio habenda est de actibus, qui sunt causa omissionis, ac de cœteris actibus indifferentibus ex objecto. Unde si negamus, hos actus non ordinatos ad finem honestum esse indifferentes in individuo, ex vi consequentiæ etiam debemus negare esse indifferentes actus, qui sunt causa omissionis actus boni non præcepti. Nec sententia contraria in his actibus inveniet speciale motivum, quod non reperiatur in aliis actibus. Et si actus, qui sunt causa omissionis prædictæ, non sunt indifferentes in individuo, pariter nec omissio, saltem extrinsecè, hoc est, prout est effectus talium actum.

42 Sed inquires: An præceptum ordinandi actus indifferentes in finem honestum sit negativum, aut positivum? ¶ Ratio dubitandi est: quia non videtur negativum; siquidem absolutè non prohibet tales actus. Neque positivum; aliàs non obligaret pro semper, atque aliquando actus in individuo indifferens esset licitus.

Sed respondetur, prædictum præceptum esse negativum. Pro quo sciendum est quodnam sit obiectum illius: Objectum ergo illius est, ne operemur sine fine honesto: unde neque præcipit, neque prohibet absolutè actum indifferentem absolutè prohibet tamen, quòd semel quòd eliciatur ex deliberatione, referatur ad finem honestum; quod est idem, ac quòd non fiat absque prædicto fine; & hoc pacto est præceptum negativum: Sicut præceptum prohibens celebrare sine vestibus sacris, quod nec præcipit, nec prohibet celebrationem, præcipit autem ut celebretur cum vestibus sacris, vel prohibet, ne celebretur sine illis. Sicut etiam præceptum, quo obligabatur Angelus in primo, & secundo instanti ad non diligendam suam beatitudinem naturalem sine relatione ad supernaturalem.

43 Iterum inquires: An ex præcepto charitatis teneamur omnes nostros actus in finem supernaturalem, qui est objectum illius, ordinare? ¶ Ratio dubitandi est: quia non est major ratio ad ordinandum illos in finem honestum, quàm in finem charitatis. *Maximè*: Quia præceptum hujusmodì intimatur ab Apostolo 1. ad Corinth. 10. illis verbis: *Sive manducatis, sive bibitis, sive quid aliud facitis omnia in gloriam Dei facite*. Sed ad hoc commodiùs constabit in tractatu *de Merito*.

44 Tandem inquires: An actus indifferentes non plenè liberi, nec ordinati ad finem honestum, quales sunt motus sensualitatis circa objecta indifferentia, quos ratio potuit prævenire, & non prævenit, maneant indifferentes in individuo? ¶ Ratio dubitandi est: quia tales motus habent ex una parte sufficientem libertatem ad peccatum veniale, & ex alia carent fine honesto debito actui libero, quæ est ratio urgens pro actibus plenè liberis circa indifferentia: ergo non manent indifferentes in individuo, sed sunt peccata venialia, licèt inferiori malitia intra limites peccati venialis, quàm motus versantes circa objecta ex se illicita, & gaudentes simili tantùm libertate. ¶ Et potest confirmari ex D. Thoma quæst. 25. *de Verit.* art. 5. ad 7. ubi ait: *Cùm aliquis accedit ad uxorem suam ex concupiscentia, dummodò non excedat limites matrimonii, est peccatum veniale. Unde patet, quòd ipse motus concupiscentiæ in conjugato judicium rationis præveniens peccatum veniale est*; sed potiori titulo hoc urget in actibus indifferentibus: siquidem motus concupiscentiæ in conjugato versatur circa objectum secundùm se licitum, & solùm est peccatum veniale, quia non ordinatur ad finem honestum directum à ratione, à qua potuit præveniri: ergo.

Nihilominus dicendum est, prædictos motus circa indifferentia manere indifferentes in individuo. Ita colligitur ex Div. Thoma in præs. art. 9 in corp. ubi sic concludit: *Si autem actus non procedit à ratione deliberativa, sed ex quadam immaginatione, sicut cùm aliquis fricat barbam, vel movet manum, aut lapidem, talis actus non est propriè loquendo moralis, vel humanus, cùm hoc habeat actus à ratione: & sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens*. Idem docet quæst. 2. *de Malo* art. 5. Et suadetur hac brevi ratione: nam lex imposita pro actibus indifferentibus, ne videatur nimis rigida, juxta suavem & communem providentiam tantùm obligat ordinare ad finem honestum actus illos, qui sunt plenè liberi, & ex deliberatione procedunt: quia prædictus finis est proprius rationis: ergo actus illi, qui præveniunt rationem & deliberationem, quamvis gaudeant libertate imperfecta, ex eo quòd ab ea præveniri potuerunt, sufficienti ex se ad peccatum veniale non cadunt sub prædicta lege. Nec par ratio est pro his, ac pro motibus versantibus circa inhonesta: Nam ipsa inhonestas objecti ex se postulat prohiberi, nec actus versans circa illud, gaudens quacumque libertate, potest non malitia saltem veniali inficiari. Per quod constat ad rationem dubitandi.

Ad confirmationem respondetur quòd accessus carnalis, nisi ordinetur ad debitam prolis procreationem secundùm se est objectum inhonestum; & ita si à conjugato procedat ex deliberatione, & præcisè ob delectationem est peccatum veniale, ut suprà vidimus. Unde non est mirum quòd motus concupiscentiæ, non excedens limites matrimonii, & præcedens judicium rationis computetur à D. Thoma inter peccata venialia; quamvis non sit ita grave, sicut procedens ex deliberatione. Pro hac doctrina vide N. Salm. tract. 13. disp. 10. num. 74.

TRACTATUS XI.

DE VIRTUTIBUS.

QUAMVIS Angelicus Doctor in hac 1. 2. à quæst. 22. inclusivè usque ad 48. item inclusivè agat de passionibus animæ, & ab hac proximè citata usque ad 54. differat de habitibus in communi, tractatum de his prætermittimus: tum quia de passionibus nil peculiare occurrit dicendum, præter ea quæ in litera Div. Thomæ, & Commentariis Cajetani continentur. Tum quia de habitibus sufficienter constat ex dictis in Logica, & Philosophia. In quo alios Comentatores Div. Thomæ imitamur, maximè N. Salmanticenses; speciali tamen titulo, quia brevitati, & compendio consulimus. Ideoque post tractatum *de Actibus moralibus* immediatè instituimus tractatum *de Virtutibus in communi*. Circa quas D. Thomas à quæst. 55. quinque considerat. Cujus vestigiis inhærentes, eodem ordine, prout fieri potuerit, tribus disputationibus complectemur. In *prima* agendum est de earum natura. In *secunda* de illarum subjecto Et in *tertia* de earum proprietatibus. Et, si nobis opus visum fuerit, addemus *quartam* pro aliquali indagine donorum Spiritus sancti Cujus afflatu posse promissa numeris perfectè, & fructuosè absolvi firmiter credimus, & fiducialiter speramus.

DISPUTATIO I.

De natura Virtutum.

OMnes ferè Authores cum D. Thoma supponunt *esse* virtutum, ex dictis quæst. præcedenti art. 3. ubi dividit habitum in bonum, & malum. Et propterea, prætermissa quæstione *an est*, procedimus ad indagandum *quid est*.

DUBIUM I.

An virtus humana sit essentialiter habitus?

1 HOc dubium in propriis terminis excitat ex professò D. Thomas in præf. art. 1. in quo affirmativam tenet sententiam. Angelico præceptori suffragantur communiter Theologi præsertim Nostri Salmant. in præsent. dub. 1. ¶ At Scotus in 1. dist. 17. quæst. 2. §. *Quantum ad istum articulum*, & §. *Ad alia argumenta*, quamvis concedat cum communi sententia, esse habitum operativum bonum, itaut complementum virtutis moralis sit bonitas moralis; dicit tamen has duas rationes, nempe habitum, & bonitatem, non se habere sicut genus, & differentiam, quæ constituant unam essentiam metaphysicam, sed potius tanquàm subjectum, & accidens constituentia unum per accidens; itaut entitas habitus sit subjectum, & bonitas, per quam constituitur in ratione *virtutis*, sit accidens illi superveniens: additque, prædictum accidens esse relationem prædicamentalem ad prudentiam, sive ad naturam. Subtilem Doctorem sequitur Franciscus Felix in hoc tract. cap 1. diffic. 2. & alii. Sed ante ejus resolutionem opus est, aliqua ad veram notitiam habitus necessaria prælibare.

§. I.

Quoddam prænotabile ad essentiam habitus declarandam.

2 LIcèt naturam habitus in communi optimè deffinierint Nostri Complut. abbrev. disp. 15. quæst. 3. per hoc, *quod sit qualitas, secundum quam res bene, vel male se habet difficile mobilis*: non tamen ex hac deffinitione sufficienter dignoscitur habitus natura, nisi amplius explicetur, in quo consistat bene, vel male afficere naturam. Pro cujus luce notandum est, non quamlibet afficientiam accidentis, qua bene, vel male se habet subjectum, esse propriè habitum, aliàs quantitas, cœteraque accidentia exornantia subjectum, quibus nequit non bene, vel male se habere, sortirentur rationem habitus; quod est falsum.

Requiritur ergo, quod accidens taliter afficiat subjectum, ut ordinet ejus partes, non quas habet realiter distinctas in ordine ad locum, sed illas, quæ virtualiter, seu eminenter distinguuntur, quæ in omnibus naturis, sive potentiis, quæ non uniformiter possunt existere sub proprio *esse*, vel accedere ad suum specificativum, sanè reperiuntur. Ex quo infertur, quòd cùm natura humana (v. g.) variabiliter, sive non uniformiter subjaceat proprio *esse* (quandoquidem potest ab ea subtrahi, ut apparet in morientibus, qui illud amittunt) illa accidentia, quæ illam ita afficiunt, ut perseveret sub *esse*, dicuntur ejus partes benè disponere, ut sunt pulchritudo, sanitas si verò afficiant, quasi *esse* ab ea subtrahendo, dicuntur malè disponere, ut deformitas, ægritudo, quæ reverà sunt malæ dispositiones tendentes ad tollendam permanentiam subjecti sub proprio *esse*.

3 Idipsum proportionabiliter cernere licèt in accessu, & recessu potentiæ à proprio specificativo. Sæpè enim contingit variabiliter illud attingi à potentia: intellectus enim, vel voluntas (v. g.) non semper æqualiter propria attingunt objecta; & consequenter nec natura, quæ per has potentias radicaliter operatur. Unde illæ formæ, vel accidentia, quæ quantùm fas est, similem reducunt variabilitatem, dicuntur ordinare partes naturæ, idest eam afficere, & disponere benè, si in ordine ad objectum ipsi conveniens uniformitatem, & expeditionem inducant; malè si res econtrà se habeat.

Quam doctrinam profundè tradidit Div. Thomas suprà quæst. 49. art. 3. ad 2. his verbis: *Dicendum, quòd non est de ratione habitus, quòd respiciat potentiam, sed quòd respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus, quàm potentia.* Ubi (ut vides) propriissimam differentiam habitus constituit D. Thomas in respicientia ejus (utique ordinativa) ad naturam. Unde si quandoque ipse Angelicus Doctor docet, & apertè insinuat esse proprium habitus respicere operationem; exponendus est juxta doctrinam traditam articulo citato in corpore, quatenus non vult excludere præcipuum respectum habitus ad naturam, sed solùm asserere sæpè habitum respicere operationem, quia in hoc deservit naturæ. Quam explicationem, & plura huc spectantia invenies apud N. Salmant. tract. 13. in Comment. art. 1. quæst. 79.

4 Ex his facilè percipitur, quid sit habitus bonus, quid malus; quæ distinctio versetur inter habitum, & dispositionem; inter virtutem, & vitium; & inter potentiam & habitum. Primum enim potest sic declarari: nam, ut suprà diximus, illam qualitatem pertinere ad speciem habitus, quæ partes virtuales naturæ disponit in ordine ad esse, vel operari; & cum certum sit cujuslibet naturæ esse (utpote à Deo causatum) explicare aliquid boni, & similiter illas operationes, & artefacta, ad quæ se extendit, ut à Deo producta, evidens est qualitatem, quæ naturam ad quemlibet ex his terminis reducit, esse de linea boni, ac proinde habitum bonum; &

si

ſi contrario modo naturam diſponat, eſt aliquid malum: hæc enim eſt prima radix, unde diverſificantur virtutes, & vitia, pravæ & rectæ diſpoſitiones, & hac ratione qualitates, quæ ex ea diſtinguuntur, ſunt primò diverſæ, ſervata præcisè convenientia in genere ſupremo qualitatis, quamvis aliàs in aliis conceptibus nomine tenus videantur convenire.

5 Similiter declaratur diſtinctio diſpoſitionis ab habitu: nam ſi eſſe habitum eſt quaſi tenaciter & fortiter ordinationem partium vel inordinationem cauſare in ſubjecto, conſiderandum erit, utrum principia, ex quibus qualitas dependet, apta ſint inferre, & conſervare ſimilem tenacitatem; & ſi ita eſt, erit habitus: Si vero fluxibilitatem & variationem importent, erit diſpoſitio. Ex quo fit, virtutem, ſcientiam, & artem, quæ quid firmum reſpiciunt, bonum ſcilicet, & verum evidenter propoſitum, eſſe habitus ex natura ſua. Opinio autem, & fortè vitium, & alia id genus induunt rationem diſpoſitionis ob fundamentum oppoſitum; quidquid ſit, quod aliquando ob aſſuefactionem, vel aliquam conditionem ſubjecti ſint valde radicata, quia hoc erit per accidens, non verò ex ſpecie ſua, quod neceſſarium eſſet, ut propriè eſſent habitus. Diximus *fortè vitium*, propter dicenda num. 13.

Tandem explicatur differentia inter potentiam, & habitum: quia eſtò potentia ſit qualitas, & ideo diſpoſitiva ſubſtantiæ, quod habet habitus, & diſpoſitio; & ſimiliter reſpiciat operationes, in quo cum pluribus habitibus videatur convenire; intercedit tamen hæc differentia, quòd habitus, & diſpoſitio determinatè benè, vel malè diſponunt, à qua determinatione potentia præſcindit, quia non curat addere, vel detrahere aliquid à natura, ſed tantùm deſervire ei relinquendo omninò intactam. Quibus ſcitis:

§. II.

Sententia Divi Thomæ.

6 Dicendum eſt, virtutem humanam eſſe eſſentialiter habitum, ac proinde conſtitui ex habitu, & bonitate tanquàm ex genere, & differentia eſſentialibus. Ita docere videtur Ariſt. 2. Ethic. cap. 5. & 6. ubi virtutem collocat in genere habitus. Et in Prædicam: ubi res collocat in ſuis generibus eſſentialibus, conſtituit virtutem in prædicamento qualitatis ſub genere habitus, & nullibi aſſerit eſſe relationem. Idem docet D. Auguſt. lib. 1. *de Moribus Eccleſiæ* cap 6. ubi ait: *Virtutem nihil aliud eſſe eſſentialiter niſi habitum, & quaſi ſapientis animæ qualitatem.* Et lib 83. quæſt. 71. deffinit virtutem per hoc quod eſt *habitus animi rationi conſentaneus*. Et lib 2. *de Lib. arb.* cap. 18. deffinit eam per hoc, quòd eſt *bona qualitas*. Idem colligitur ex D. Thoma in tota hac quæſt. 55. & quæſt. præced. art. 3. ubi habitum dividit per bonum, & malum, ſeu per virtutem, & vitium tamquam per differentias eſſentiales.

Et probatur *primò* ratione deducta ex Divo Thoma in præſ. ad hanc formam redacta: Nam virtuti convenit deffinitio habitus, non ſolùm prout hic præſcindit à propria ratione habitus, & diſpoſitionis, ſed etiam prout explicat veram, & propriam rationem habitus, prout diſtincti a diſpoſitione: ergo eſt eſſentialiter habitus. Antecedes quoad primam partem, ſecundùm quam eſt præcipua lis cum Scoto, ſuadetur: Nam habitus ſub illa præciſione deffinitur a Philoſopho per hoc, quòd eſt *qualitas diſponens rem benè, vel malè, vel in ordine ad ſe, vel in ordine ad operationem*, juxta dicta §. præced. ſed eſſentia virtutis conſiſtit in eo, quod diſponat naturam rationalem, ſeu potentiam ad operandum conformiter ad regulas rationis; ſiquidem ad hoc ponitur, ut potentiam tendentem variabiliter defectibiliter, & cum difficultate ad objecta rationi conſona, determinet, & habilitet ad illa: ergo convenit ei deffinitio habitus, prout præſcindit à propria ratione habitus, & diſpoſitionis. Quoad ſecundam oſtendimus: nam habitus prout diſtinctus à diſpoſitione deffinitur per hoc, quòd diſponens ſubjectum ſit difficilè mobilis; ſed virtus ſe habet hujuſmodi: Tum quia objectum virtutis natum eſt ex ſe firmitatem, & unitatem præſtare. Tum & præcipuè: quia diſponit, ut non ſolùm rectè, ſed etiam facilitèr & promptè objectum conſonum rationi amplectamur, quod nequit competere diſpoſitioni, ut infra explicabimus: ergo convenit ei deffinitio habitus rigoroſi, prout diſtincti à diſpoſitione.

7 Reſpondebis ex doctrina Scoti, prædicta munera non convenire virtuti ſecundùm propriam eſſentiam virtutis, ſecundùm quam tantùm dicit relationem prædicamentalem conformitatis cum ratione, aut prudentia; ſed tantùm ſecundum id, quod de materiali, & præſuppoſitivè addita præfata relatione per modum conditionis.

Sed hæc evaſio multipliciter refellitur. Primò ad hominem: nã habitus logicæ, vel Phyloſophiæ, quatenus ſunt virtutes intellectuales, ſunt eſſentialiter habitus, ut concedit Scotus. Item prudentia etiam eſſentialiter eſt habitus, cùm non ſubiiciatur regulis alterius prudentiæ, alias daretur proceſſus in infinitum: ergo etiam quælibet alià virtus moralis, de qua principaliter agitur in præſenti.

Conſequentia probatur à paritate Tum etiam: quia ideò prædictæ virtutes eſſentialitèr ſunt habitus, quia conferunt vim intellectui, ut attingat ſua objecta modo artificioſo, & facili, & ut regulet rectè actus aliarum virtutum, quod eſt proprium objectum prudentiæ; ſed etiam virtus moralis confert vim appetitui ad attingendum objectum, ut conforme rationi, & prudentiæ: ergo etiam eſt eſſentialiter habitus, & non tantùm præſuppoſitivè. Vel reddat Scotus diſparitatem, cur Logica, & prudentia non præſuppoſitivè, ſed eſſentialiter tribuat vim activam ad ſua objecta attingenda, & non virtus moralis. Hæc impugnatio poteſt confirmari in arte, quę eſſentialiter eſt habitus tendens per ſe primò ad opus ut *artificioſum*, & non quoad entitatem phyſicam.

8 *Secundò*: Nam habitus per ſe inclinans potentiam ad opus ut *virtuoſum*, eſt eſſentialiter virtus; ſed ponendi ſunt habitus per ſe inclinantes potentiam ſivè appetitum ad actum ut *virtuoſum*: ergo ſunt eſſentialitèr virtutes, ac proinde virtus eſſentialitèr eſt habitus. Major cum conſequentia videtur certa: propterea enim negat Scotus, virtutem eſſe eſſentialiter habitum; quia exiſtimat, habitum per ſe primo inclinare ad actum ſecundùm ſuum *eſſe* phyſicum. Minor vero probatur: nam habitus ponendi ſunt in potentia tantùm ad actus ex ſe ſupere xcedentes, & improportionatos cum illa, ut latè intrà dicemus; ſed actus virtuoſus ſecundùm ſuum *eſſe* phyſicùm non excedit virtutem potentiæ, ſed eſt omnino proportionatus cum illa: veſci carnibus (v. g.) ſecundùm ſuum eſſe phyſicum non ſuperat facultatem appetitus, ſed ut eſt conforme regulis morum & prudentiæ, quo pacto eſt actus virtuoſus: ergo ſolùm ponendi ſunt habitus per ſe primò inclinantes potentiam ad actum ut *virtuoſum*. Nec vim ponimus in eo, quod habitus per ſe primò attingat moralitatem: nam hæc impugnatio manet in ſua vi, eſtò incliuet per ſe primò ad actum prout fundantem bonitatem moralem, dummodò non detur habitus ad entitatem phyſicam actus conſideratam ſecundùm ſe, quod ex hac impugnatione clarè conſtat.

9 *Tertiò*: Nam habitus inclinat potentiam ad actum conformem rationi pro priori ad relationem prædicamentalem, quam dicit ad prudentiam; ſed eo ipſo in ratione *virtutis* non conſtituitur per hujuſmodi relationẽ, ſed per ſuummet *eſſe* phyſicum: ergo virtus eſſentialitèr eſt habitus. Major probatur: nam habitus debet habere fundamentũ prædictæ relationis prædicamentalis ad prudentiam; ſed fundamentum hujuſmodi relationis nequit eſſe habitus, prout deſcribitur à Scoto, hoc eſt ſecundùm ſuum *eſſe* phyſicum indifferens ad bonitatem, & malitiam; quia prout ſic non fundat potiùs relationem conformitatis, quàm deffomitatis: neque conjunctus cum prudentia, quia habitus vitioſus poteſt conjungi cum illa: ergo eſt fundamentum, prout inclinat potentiam ad actum virtuoſum pro priori ad hujuſmodi relationem. *Adde*: Quia bonitas habitus non eſt relatio *ſecundùm eſſe*, *ſed ſecundùm dici*, in qua fundatur relatio prædicamentalis: ſiquidem hæc, utpotè relatio tertii generis, fundatur in habitudine, quam habitus dicit ad ſuum objectum: ergo priùs dicit ordinem tranſcendentalem ad prudentiam ſeu rationem, & ad objectum, ut conſonum rationi: ergo in hoc ordine conſiſtit bonitas habitus ſeu virtutis, & non in relatione prædicamentali; ſed hic ordo eſt eſſentialis, ut liquet in ordine cujuſcunque principii ad ſuum objectum ſpecifica-

cativum: ergo virtus essentialiter est habitus, & non constituitur in ratione talis per relationem prædicamentalem, & accidentalem habitui superadditam.

§. III.

Scoti argumenta.

10 ARguitur *primò* ex Philos. 7. Physic. text. 17. ubi ait: *Virtus autem omnis, & vitium ad aliquid sunt*: ex quo infert, ad virtutem non dari per se alterationem: ergo virtus non est essentialiter habitus, sed relatio. ¶ Confirmatur ex D. Thoma infrà quæst. 66. art. 3. ubi comparans virtutem intellectualem, & moralem, docet, intellectualem esse perfectiorem in ratione *habitus*, & moralem in ratione *virtutis*: sed hoc stare non potest si habitus est genus essentiale virtutis: siquidem differentia perfectior nobilius genus expostulat: ergo.

Ad argumentum respondetur, ex Philosopho tantùm deduci, quod virtus essentialiter consistit in relatione *secundùm dici*, secundùm quam dicit habitudinem ad aliud, videlicet, ad naturam, ad prudentiam ad actum, & ad objectum, & fundat relationem prædicamentalem. Ad eam autem non terminatur alteratio, de qua loquitur Arist. sed ad qualitates tertiæ speciei. ¶ Ad confirmationem respondetur, sensum D. Thomæ solùm esse, quòd virtus moralis sit perfectior in genere moris, quàm virtus intellectualis; & hæc sit illa perfectior in *esse* entis, tàm in ratione *habitus*, quàm in ratione *virtutis*. Ex quo nihil contra nos. *Adde*: quod dato, virtutem moralem esse absolutè perfectiorem in *esse* entis secundùm suam differentiam, & imperfectiorem secundùm genus habitus, ineptè infertur, non esse genus essentiale: quia plura sunt, quæ sunt perfectiora in differentia, & imperfectiora in genere essentiali, & vivens est perfectius cœlo secundùm genus corporis, & imperfectius secundùm ultimam differentiam.

11 Arguitur *secundò*: Nam bonitas, & malitia sunt differentiæ accidentales in actu: ergo etiam in habitu. Antecedens supponitur ex dictis disput. præcedent. Et consequentia probatur à paritate: nam non est, cur esse morale in actu supponat esse physicum, & non in habitu.

Ad hoc argumentum respondetur, concesso antecedenti; negando consequentiam, propter evidentem rationem disparitatis: quia ad entitatem physicam actus sufficit entitas physica potentiæ, & ita potest actui accidere moralitas, sed potest dari habitus, qui per se primò respiciat, ut specificativum sui aliquid, quod entitati actus omnino accidentaliter advenit; ut liquet in arte, quæ respicit essentialiter ut sui specificativum formam artificiosam, quæ est accidens respectu rei, in qua introducitur. *Maximè*: Quia in actu bonitas, sive malitia non est relatio prædicamentalis, sed modus de prædicamento qualitatis. Undè non infertur intentum præcipuum Scoti.

12 Arguitur *tertiò*: Nam implicat manere genus, physicè, & existentialiter, destructis ejus differentiis per se contractivis, sed possunt deficere in nobis virtutes nullis habitibus deficientibus: ergo virtus non est essentialiter habitus. Minor probatur *primò*: Nam Judeus, qui ante mortem Christi offerebat sacrificia juxta ritum suum, post mortem eadem facilitate, & ex eodem habitu poterat illa offerre; sed antea erat virtus religionis, & postea vitium: ergo potest virtus deficere, habitu non deficiente. *Secundò*: Nam si quis habeat habitum comedendi carnes temperatè, & mutetur tempus, in quo carnes sunt prohibitæ, idem habitus, qui ante prohibitionem inclinabat in bonum, postea inclinat in malum. Similiter: Qui eliceret plures actus abstinentiæ indeliberatos, acquireret habitum abstinentiæ, per quem, adveniente deliberatione, facilè illos eliceret: sed antea non erat; & postea fit virtus: ergo. *Tertiò*: Nam non est credibile, quod omnes habitus acquisiti in statu gratiæ pereant unico actu peccaminoso; & tamen non manent in ratione *virtutis*, ut docet D. Thomas infrà quæst. 65. art 2. docens, virtutes morales non posse esse, sine prudentia, neque hanc sine charitate: ergo.

Ad hoc argumentum respondetur, concedendo majorem; & negando minorem. Ad primam probationem, dicendum, quòd talis, Judæus, nisi excusetur ignorantia invincibili, dum in statu legis gratiæ offert sacrificia legis antiquæ, committit peccatum superstitionis non per habitum, quo anteà prædicta sacrificia offerebat, sed in primo actu ex nullo habitu, & in sequentibus per habitum superstitionis per anteriores acquisitum. Ratio hujus est: quia ibi adest nova, & specialis difficultas, quam anteà non habebat: quia anteà erat facilis ad illa sacrificia per habitum religionis, per quem victa est difficultas ad exercendos illos actus, ut conformes rationi: & posteà adest alia difficultas operandi contra regulas morum, conscientia repugnante: & ad has diversas difficultates vincendas ponendi sunt duo habitus, unus bonus, & alius malus & essentialiter diversi in ratione *habitus*. Accedit, quod licèt esset facilis in eliciendis illis actibus, hoc non proveniret ex eo, quòd habitus religionis concurrit adhuc ad entitatem actuum, sed quia superavit impedimenta extrinseca, quæ ab exercitio similium actuum poterant retardare.

Per quod constat ad secundam probationem, & ad primum exemplum. Ad *secundùm*, dicendum, per actus indeliberatos nullum habitum produci, quia omnis habitus est in genere moris, Potest tamen dici, quod per illos redditur promptior ex remotione impedimentorum, sicut proximè dictum est.

Ad *tertium* respondetur, virtutes morales naturales, sicut & vitia posse considerari dupliciter, vel secundùm suam entitatem, vel sub denominatione *virtutum*, & *vitiorum*: hæc secunda consideratio nihil intrinsecum addit supra primam, sed connotationem quandam, quæ respectu virtutum in eo stat, quod gratia rectificet subjectum virtutis in ordine ad finem supernaturalem, in cujus rectificationis consortio virtus haber expeditionem, & tribuit denominationem *virtuosi* quasi fixè; & vitia, si adsint, quamvis remaneant quoad entitatem, & malitiam moralem, denominationem *vitiosi* non tribuunt subjecto. Econtrà in statu peccati res se habent. Sed ex hoc non licèt inferre, quod idem habitus entitativè potest nunc inclinare in actus bonos, & posteà in actus pravos. Et idem dicendum est de virtutibus relatè ad prudentiam.

13 Ultimò arguitur: nam vitium non est habitus, sed ad summum dispositio: ergo nec virtus. Antecedens probatur: nam habitus est difficilè mobilis, ad quod est necessarium habere causas fixas & permanentes, ex quibus sumitur species, ut suprà diximus; sed objecta dissona, quæ specificant vitia, nullam permanentiam important, cùm malum ex se sit inconstans & transmutabile: ergo non est essentialiter habitus, sed dispositio.

Ad hoc argumentum respondetur, permisso antecedenti, & consequentia, ex quo nihil contra nos, prout ad præsens refert, quia jam verificatur, quod virtus est in specie qualitatis quod renuit concedere Scotus. Vel permisso antecedenti, negari debet consequentia: quia si vitiis negatur essentia habitus ex eo, quòd eorum objectum, scilicet malum, nullam permanentiam & firmitatem habet; ob oppositam rationem virtus debet habere rationem habitus, quia ejus objectum, videlicet bonum, ex se illas importat. Ad probationem dicendum est, quod non oportet contraria esse sub eodem genere primo, sed sub eodem genere absolutè, sub quo certum est contineri dispositionem, & habitum, cùm qualitatem participent. Unde si adsint aliæ conditiones ad contrarietatem requisitæ, sicut certum est inesse virtutibus, & dispositionibus vitiosis, non est cur non exerceant contrarietatem strictam.

Quæ doctrina eò libentiùs debet admitti, quia admisso vitium esse strictè habitum, ac proinde virtuti directè oppositum, non potest ostendi univocari cum ipsa in genere proximo qualitatis, sed præcisè in subalterno, & remoto. Ratio est: quia primæ differentiæ contrahentes genus qualitatis, saltem in *esse* morali, sunt *benè*, & *malè* disponere in ordine ad naturam: in quibus notum est vitium, & virtutem distingui, quia hæc includit differentiam *benè*, & vitium differentiam *malè*. Ea verò, quæ in superiori ratione non conveniunt, nequeunt in inferiori univocari. Undè estò habitus vitiosus nomine tenus videatur magis convenire cum habitu virtutis, quàm cum dispositione vitiosa, cùm habeat conceptum *qualitatis*, & conceptum *habitus*, sicut & il-

lud;

lud; reipsà ita non est, sed magis conformatur cum dispositione vitiosa, nam cum ea convenit in rationè malè disponendi naturam, quæ est prima differentia distinguens, & dividens vitium à virtute. Ex quo facilè potest depromi, quale sit genus proximum virtutis, & quale sit genus, in quo virtus, & vitium conveniunt, quæ præcipuè explicant N. Salmant. in præf. à num. 11. & ad quæ etsi leviter explicanda hoc argumentum adduximus.

14 Respondetur *secundò* negando antecedens. Cujus probatio non urget: quia esto malum (& idem dic de opinabili, & aliis hujusmodi) in *esse* entis nullam importet firmitatem, poterit tamen illam conferre in *esse* objecti, adhibitis circunstantiis debitæ propositionis, continuationis &c. in quo sensu communiter dicitur Logicam esse propriè habitum, quamvis sumat suam speciem ab ente rationis in *esse* rei debilissimæ entitatis, & consistentiæ, sed in *esse* objecti sufficienter firmato. *Adde*: Quia licèt malum morale nullam consonantiam dicat ad naturam utentem principiis rationis (sub quo munere absolutè sortitur rationem *naturæ*, & hac ratione, quæ in hoc munere illi adversantur cujusmodi est peccatum, & error, dicuntur esse contra naturam) tamen haud parvam convenientiam importat ad alia munera illius, sive potentiam, scilicet peccandi, in qua peccata radicata sufficienter nequeunt non esse difficilè mobilia. Videantur N. Salm. de peccatis disp. 16. à num. 37.

DUBIUM II.

Quæ sit causa efficiens habitus virtuosi?

Titulus videtur supponere, virtutem naturalem (de qua est sermo, & quam suprà contra Scotum ostendimus non esse relationem secundum esse) posse per se terminare actionem: quia, cùm propria passio naturæ rationalis non sit, utpotè ab ea communiter separabilis, debet per se terminare actionem, si aliàs relatio non est. Conveniunt tamen omnes, virtutem fieri nostris actibus; quod ita experientia constat, ut à nemine negari possit. Sed circà causalitatem, & efficaciam actus ad producendum habitum est nonnulla difficultas. Nam Durandus 3. dist. 33. quæst. 2. art. 2. & Burid. 2. Ethic. quæst. 3. negant, habitus fieri ex nostris actibus effectivè. Opposita tamen sententia est Arist. D. Thomæ, & omnium Theologorum. Pro qua sit:

§. I.

Communis sententia.

15 Dicendum est, habitum virtutis humanæ effectivè produci per actus illius potentiæ, in qua ipsa virtus recipitur; non prout talis potentia considerata nuda, sed quatenus à potentia superiori elevatur aliqua illustratione, & vigorositate in ea recepta. Ita Arist. 2. Ethic. cap. 1. ubi ait: *Ædificatores ædificantes, & citharædi citharam pulsantes fiunt eodem, quomodò justa agentes justi, & moderata moderati*. Ex quo concludit omnes habitus ex similibus actibus fieri. Idem tradit Div. Thomas suprà quæst. 51. art. 1. & infrà quæst. 63. art. 2.

Et probatur ratione: Nam virtus humana debet produci effectivè per aliquos actus; sed nulli aptius assignari possunt, quàm actus potentiæ, in qua recipitur ipsa virtus: ergo producitur per illos. Major videtur innegabilis; vel non capimus sensum Durandi. Minor verò probatur: nam virtus producitur effectivè per actus tendentes in objectum illud, in quod ipsa virtus inclinat primariò; sed inclinat primariò mediis actibus suis in objectum potentiæ, in qua recipitur: ergo producitur effectivè per actus illius potentiæ, in qua ipsa virtus recipitur. Major satis liquet ex Philosopho suprà relato, & perpetuo traditur à D. Thoma. Minor verò probatur, tum ex D. Thoma quæst. unica *de Virtutibus* art. 9. in corpore, & ad 11. ubi ait: *Habitum, maximè virtuosum, produci ex inclinatione, quam potentia superior relinquit in inferiori in ordine ad objectum ipsius potentiæ inferioris regulatum à superiori*. Ex quibus verbis clarè depromitur nostra assertio, quoad omnes suas partes, ut consideranti constabit; & quod virtus inclinat in objectum potentiæ, in qua recipitur. Tum etiam: nam habitus virtuosus ad hoc datur, ut potentia eliciat promptè facilè, & delectabilitèr actus virtuosos; sed nulla potentia potest operari extra objectum adæquatum illius: ergo habitus inclinat mediis actibus in objectum potentiæ, in qua recipitur.

16 Quoad secundam partem etiam suadetur ratione deprompta ex verbis Div. Thomæ proximè relatis: Nam facultas, seu potentia acquisitiva virtutis secundùm se est in potentia ad illam, cùm illam recipiat; sed non potest effectivè illam causare, nisi sit in actu: ergo secundùm se non potest illam causare, sed necesse est, ut constituatur in actu ab alia potentia superiori, sicut omne agens se habet ad passum. Quod expressit D. Thomas infrà quæst. 63. art. 2. ad 3. ubi sic concludit. *Si igitur actus humani, in quantùm procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas*. Et hac ratione probat quæst. citata *de Virtutibus*, intellectum agentem non esse subjectum virtutis, quia non habet potentiam, cujus vim participet: nec potentias naturales; ut augmentativam, & nutritivam, quia non subduntur dominio alterius potentiæ superioris.

Qua ratione rectè intellecta præoccupatur præcipuum argumentum Durandi: qui ex eo probat, habitum virtutis non generari ex actibus, quia idem esset agens, & patiens respectu ejusdem. Hoc enim directiùs probat contra Durandum quàm contra nos: Nam nos sufficientem distinctionem ponimus inter potentiam, ut recipientem virtutem, & illam elicientem; cùm illam eliciat, prout movetur à potentia superiori, & illam recipiat secundùm se. Durandus verò docet, solam potentiam esse causam efficientem habitus virtutis, & esse subjectum illius, ideoque nullam distinctionem ponit inter agens, & passum.

§. II.

Argumenta sententiæ contrariæ.

17 Omissis objectionibus Durandi, quibus conatur suadere habitum virtutis non produci ex actibus illius potentiæ, in qua est, quia sunt nullius momenti: Arguitur *primò*: Per nos potentia superior potest derivare in inferiores aliquam vigorositatem, qua inferior actuata posit actibus propriis comparare sibi virtutem: ergo similiter poterit ipsam virtutem producere, ac proinde hæc producitur in potentia inferiori ex actu potentiæ superioris. Patet consequentia: nam virtus illa à superiori descendens non minùs inclinat in objectum virtuosum, ac ipse virtutis habitus: ergo si potest dari non acquisita actibus potentiæ, in qua invenitur, similiter poterit sine eis dari ipsa virtus humana.

Respondetur negando consequentiam, & ejus infertam probationem. Et ratio negandi est: quia virtus est inclinatio in objectum rationi consonum, non utcumque, sed fortis, permanens, & vincens potentiam; quibus muneribus caret vis illa à potentia superiori in inferiori causata, quæ esto tendat, & inclinet in idem objectum, est deficientèr & dispositivè, ac proinde sub diversa ratione formali. Nec nos negamus, quòd si potentia superior esset fortissima, qualis est potentia Dei, posset se sola omnino vincere inferiorem; sed tunc casus virtus naturalis esset per accidens infusa, ut in Adamo, à qua contingentia præscindit nostra conclusio.

18 Sed dices (& erit secundum argumentum) Si vis illa ex potentia superiori descendens ad potentiam inferiorem respicit objectum virtuosum sub diversa ratione formali, ac virtus, sequitur *primò*, actum ab ea productum esse specie diversum ab actu elicito per virtutem; sed hoc adversatur nobis dicentibus virtutem produci per actus similes actibus ipsius virtutis, & in ordine ad idem objectum formale: ergo. ¶ Sequitur *secundò*, nec ex illis posse produci virtutem. Quia terminus actus debet esse ejusdem rationis cum principio actus; sed vis illa per nos est diversæ speciei, ac habitus virtutis. ¶ Sequitur *tertiò*, vim illam non esse perfectiorem, nec esse imperfectiorem, virtute; quod implicat, cùm sit diversæ speciei: Non esse perfectiorem alias melius cum illa, quàm cum virtute se haberet potentia inferior; sed hoc est falsum: siquidem virtutem conatur acquirere, & deferere illam

illam vigorositatem. Non esse imperfectiorem; aliàs ea media non posset virtutem acquirere, cùm illam non præcontineret.

Respondetur ad primum inconveniens, quòd licèt vis illa sit diversæ speciei absolutè ab habitu virtutis, quatenus importat tendentiam in objectum tali modo, convenit tamen cum eo, secundùm quòd exprimit tendentiam præscindentem à modis *facilè*, & *difficilè*, & producit virtutem principaliter secundùm eam rationem, in qua conveniunt, & instrumentaliter secundùm eam, in qua exceditur à virtute. ¶ Ad *secundùm*, & *tertium*; dicendum est, quòd licèt illa vis sit diversæ speciei, & imperfectior habitu, potest tamen eum producere repetitione actuum: Nam, inquit D. Thomas quæst. citata *de Virtut.* artic. 9 ad 11. & 2. 2. quæst. 24. art. 6. ad 2. per primum actum illius virtutis elicitæ à potentia superiori fieri in inferiori aliquam dispositionem, & per secundum aliam perfectiorem, & sic usque ad ultimum, qui in virtute cœterorum præcedentium (ut loquitur Div. Thomas) defactò producit habitum.

19 Sed urgebis (& erit tertium argumentum) Nam vis illa semper est eadem saltem specie pro omnibus actibus virtutis productivis: ergo non poterit, quamvis hi multiplicentur, producere in potentia inferiori dispositionem perfectiorem, & perfectiorem; quod necessarium erat juxta doctrinam D. Thomæ, ut actus ultimus in virtute cœterorum efficiat tandem virtutis habitum. *Adde*: Nam dispositio prima per primum actum producta, vel evanescit ad positionem secundæ; vel non? neutrum dici potest: Non primùm; nam cùm secunda sit specie diversa à prima, nec ei contraria, sunt compossibiles, nec adest aliâ causa destruens eam. Nec secundùm; quia omnes dispositiones superfluunt semel acquisito habitu virtutis.

Ad Argumentum, seu replicam respondetur, vim illam frequenter esse ejusdem speciei pro omnibus actibus, & producere dispositiones diversas specie, quatenus primus actus non invenit capacitatem in potentia nisi ad dispositionem imperfectam; secundus verò altiorem imprimit, quia invenit minorem renitentiam ex parte devictam à priori dispositione, & sic de aliis. Pro quo videndus est D. Thomas 1. part. quæst. 118. art. 2. ad 2. docens, ex una potentia generativa produci in materia plures formas imperfectas intermedias specie diversas quo usque ad perfectissimam disponatur.

Ad additamentum dicimus, dispositionem primam imperfectam, deficere ad præsentiam perfectioris, & hanc ad introductionem virtutis; neque hoc plus difficultatis habere, quam diluunt N. Complut. abbrev. *de Generatione* disp. 4. à num. 58. explicantes qualitatum intensionem. Addimus nos, aliud motivum urgere frequenter militans pro desitione plurium realitatum, videlicet esse talis conditionis, ut parùm petant durare, cùm dentur pro determinatis functionibus, quibus expletis ex suaptè natura deficiunt. Munus autem pro quo illa dispositio introducitur, est sigillare potentiam ad receptionem perfectioris connotatis aliis actibus, qua existente statim deficit, quin opus sit alicujus impellentis.

20 Arguitur *ultimò*: Nam potentia inferior non indiget superioris elevatione, ut in se producat habitum vitii: ergo nec ad producendum virtutis habitum. Antecedens probatur: nam vis ex potentia superiori descendens perficit potentiam inferiorem, & in actu constituit; sed nihil perfectivum potentiæ, utpotè bonum, potest concurrere in malum, quale est vitium: ergo nequit ad productionem illius elevari.

Respondetur negando antecedens. Cujus probationis major sic distinguitur: *vis &c. perficit potentiam inferiorem*, hoc est determinat, conced. majorem: *perficit* reducendo in meliorem statum, subdisting. si elevatio est in se bona, iterum conced. majorem. Sed negari debet suppositum, scilicet esse in se bonam elevationem, quę à potentia superiori in inferiori descendit in ordine ad vitium, sed ad summùm erit quædam determinatio sanè deterior, utpotè actualior. Pro cujus solutione dicta sufficiant; nam fortè reddibit sermo tanquàm in proprio loco in tract. *de Peccatis*. Interim possunt videri aliæ solutiones apud N. Salmant. in præf. disp. 1. à num. 58. & tract. *de Peccatis* disp. 3. à num. 14. & disp. 12. à num. 43.

21 Si verò inquiras, quæ sint potentiæ superiores elevationem in inferioribus causantes? ¶ Respondetur ex D. Thoma quæst. citata *de Virtut.* in corpore (quamvis satis perspicuum esse oporrebat apud in Philosophia emeritos) respectu intellectus possibilis esse intellectum agentem: qui intellectus possibilis semel in actu constitutus per illius illuminationem, connotansque motionem voluntatis natus est ipsam inclinare in objecta virtuosa; & similiter irascibilem & concupiscibilem, juxta dicenda disp. sequenti ubi agemus de subjecto virtutum.

DUBIUM III.

Utrùm virtus humana aliquid efficiat in actibus: Et quid sit?

NON possumus difficultatis propositæ resolutionem tradere succinctè, nisi prænotando aliqua brevissimè.

§. I.

Animadversiones.

22 NOta *primò*, in actu virtuoso plures formalitates inveniri, de quibus merito dubitari potest, ad quas habitus virtutis concurrat, videlicet, entitatem physicam materialem (sub qua comprehenditur modus physicus constitutivus libertatis, juxta dicta in tract. *de Voluntario*) moralitatem, & facilitatem. Hujus ultimæ formalitatis existentia facilè suadetur (existentia aliarum formalitatum satis constat ex duobus tractatibus præcedentibus) Nam quoties ex parte principii activè effectum producentis datur specialis virtus, toties ex parte effectus debet relucere specialis ratio, sive formalitas producta; sed actum esse facilem requirit ex parte potentiæ specialem activitatem, quæ nimirùm erit habitus, qui activè influit in actum, juxta dicenda in prima assertione: ergo facilitas est aliquis modus realis in actu productus; quia entitas physica, & moralitas præscindunt ab influxu facili, & difficili.

Meditatò aliarum formalitatum, quæ in actu reperiri solent, mentionem non facimus, puta intensionis, perfectionis, firmitatis, convenientiæ & delectationis; quia de intensione morali non occurrit specialis difficultas, quæ enodari non valeat attenta intensione physica actus. Aliæ formalitates relatæ coincidunt cum facilitate, ut explicant perdocti N. Salmant. in præf. disp. 1. num. 34.

23 Ex quibus prænotatis satis constat, quæ sint formalitates, de quibus dubitatur, an efficiantur necnè à potentia simul cùm habitu virtutis. ¶ Sed nota *secundò*, entitatem physicam actus, prout distinctam à moralitate, & facilitate posse considerari dupliciter; vel materialiter, seu specificativè; vel formaliter prout fundat reduplicativè prædictas formalitates, ut de materiali peccati solet dici; quæ duplex expressio potest etiam considerari in moralitate fundante facilitatem. Et de his sub utraque expressione procedit dubium.

Circa quod multiplex versatur sententia. *Prima* docet, habitum virtutis non concurrere activè ad operationem, sed tantùm disponere ad illam. Pro qua refertur Aureolus; & probabilem reputat Scotus 1. dist. 17. quęst. 2. §. *Qui vellet*, qui consequenter ad sua principia, relata num. 1. absolutè docet, virtutem, in quantùm talem, non esse operativam, quia est relatio. *Secunda* asserit, habitum virtutis solùm concurrere ad entitatem actus. Pro qua referuntur Suarez, & alii putantes moralitatem, & facilitatem esse denominationem tantùm extrinsecam. *Tertia* affirmat, virtutem influere in substantiam actus, moralitatem, intensionem, facilitatem, cœterasque formalitates, quæ reperiuntur in actu. Quæ tribuitur Capreolo, Hispal & Cajet. *Quarta*, inquit, solùm concurrere ad facilitatem. Ita Vazquez disp. 8. cap. 2. Montes. disp. 30. quæst. 2. & alii. *Quinta*, & *ultima* defendit, non concurrere, nisi ad moralitatem, & facilitatem, vel ad entitatem physicam reduplicativè prout prædictas formalitates fundat. Ita N. Salmant. in hoc tract. disp. 1. dub. 3 Quam sententiam sequentibus assertionibus elucidabimus.

§. II.

§. II.

Dubii resolutio per plures assertiones.

24 Dicendum est *primò*, virtutem concurrere effectivè ad actum virtuosum. Hæc assertio procedit contra Authores primæ sententiæ. Et colligitur ex D. August. lib *de Bono conjug.* cap. 12. ubi ait: *Virtutem esse habitum, quo aliquid agitur*. Ex Philosopho 2. Ethic. cap. 2. & 6. ubi definit, virtutem per hoc, quod est *habitus, à quo bonus efficitur homo, & quò benè suum opus ipse reddit, efficitque*. Ex D. Thoma in præf. art. 2. ubi concludit: *Et ideò de ratione virtutis humanæ est, quòd sit habitus operativus*. Et art. 3. *Virtus humana est habitus bonus, & benè operativus*.

Et probatur ratione: Nam virtus est dispositio, & complementum potentiæ activæ non utcumque, sed ex parte ejus se tenens, complens, & perficiens ejus activitatem, sed quod hoc modo concurrit, quid activum est: ergo virtus aliquid efficit in actu. Consequentia est legitima. Major, præterquamquod est expressa Div. Thomę in præf. art. 2. in corp. videtur ab omnibus admittenda. Et ex dictis dub. 1. est facilis probationis, eò quòd potentia indigeat habitibus virtuosis in ordine ad proprium finem, qui est subiici activè, & operativè regulis morum, & hoc est virtutem esse dispositionem, & complementum potentiæ activæ. Minor verò probatur: nam hac ratione docent communiter Thomistæ, assensum præmissarum, speciem intentionalem, præmotionem physicam, cœteraque id genus gaudere munere activitatis respectivè: ergo etiam virtus.

Et confirmatur: Nam ideo intellectus agens, & voluntas in ordine ad bonum proprium non indigent habitibus, quia tales potentię per se sunt sufficienter activę & cōpletę: ergo quę indigent habitibus, est, quia ex se non sunt sufficienter activæ: ergo habitus complentes, & perficientes earum activitatem debent esse activi. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam actus evadit similis virtuti: ergo hæc est effectiva illius. Patet consequentia: nam omnis forma, cui assimilatur effectus, est ratio agendi illum, saltem secundùm eam rationem qua assimilatur, ut inductivè potest ostendi.

25 Dicendum est *secundò*, virtutem acquisitam, de qua est tantùm sermo, non concurrere per se ad entitatem physicam actus virtuosi secundùm se sumptam. Hæc assertio colligitur ex Philos. 2. Ethic. cap. 5. dicente: *Potentias esse, per quas sumus potentes irasci, & misereri; sed habitus, quibus benè, & malè*. Quibus verbis satis distinguit inter entitatem physicam operationis, & modum moralitatis, asserens potentiam sufficere ad entitatem, & habitum concurrere ad modum.

Colligitur etiam ex D. Thoma in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ad 2. ubi ait: *In actu duo est considerare, scilicet substantia actus, & forma ipsius, à qua perfectionem habet: actus ergo secundùm substantiam principium est naturalis potentia, sed secundùm formam suam principium ejus est habitus*. Sed vide, ne ex hoc inferas, quòd potentia non concurrit activè ad moralitatem; nam si, non obstanti quod habitus supernaturalis est tota ratio agendi actum supernaturalem, potentia est, quæ agit, & virtus est ratio agendi, itaut conflatur unicum principium adæquatum, quantò magis potentia simul cum habitu naturali concurret ad modum moralitatis, & non solùm habitus?

Et probatur ratione fundamentali: Nam habitus virtutis non concurrit ad eam formalitatem actus, ad quam potentia eo non indiget; sed potentia habitu non indiget ad entitatem physicam actus secundùm se: ergo non concurrit ad illum. Minor probatur: Nam potentia non indiget habitu ad effectum, qui aliquo modo non pertinet ad ordinem rationis; sed entitas physica actus secundùm se non pertinet ad ordinem rationis: ergo potentia non indiget habitu ad entitatem physicam actus secundùm se. Major est certa: Nam potentia non indiget habitu ad attingendam objectum proportionatum, & nullo modo superexcedens, ut tradit D. Tomas infrà q. 56. art. 6. & certum est, quòd objectum non pertinens ad ordinem rationis est proportionatum potentiæ, cùm æquè attingatur à brutis, ac à nobis. Minor verò probatur: nam est aliquid commune nobis, & brutis: ergo secundùm se non pertinet ad ordinem rationis. *Adde*: Quia id solùm spectat ad ordinem rationis, quod est in aliqua specie moralitatis; sed entitas physica actus non est in aliqua specie moralitatis, sed est merum subjectum illius indifferens ad moralitatem bonam, & malam, & potest esse sine ulla saltem per accidens: ergo non pertinet ad ordinem rationis. *Maximè*: Quia si influeret in entitatem physicam actus, specificaretur ab illa, sicut actus specificatur ab objecto secundùm suum *esse* physicum: ergo habitus virtutis non esset essentialiter virtus, ut vult Scotus, sicut nec actus est essentialiter virtuosus.

26 Dicendum est *tertiò*, virtutem effectivè producere moralitatem actus, & ex consequenti facilitatis modum, nec non per priùs entitatem physicam illius prout fundat prædictos modos, & alios quoscumque pertinentes ad ordinem moralem. Hæc assertio est conformis ultimæ sententiæ, & procedit contra alias relatas num. 23. colligiturq; ex Div. Thoma loco proximè relato.

Quoad primam partem probatur ratione fundamentali: Nam virtus concurrit activè ad id, quod potentia ratione illius præcontinet, sed potentia ratione virtutis præcontinet moralitatem actus: ergo virtus concurrit ad illam. Minor probatur: nam id præcontinet ratione virtutis, quod excedit vires proprias ipsius potentiæ, descenditque ex illustratione potentiæ superioris; sed actus, prout moralis, seu prout conformis regulis morum, ac proinde prout bonus, excedit vires proprias ipsius potentię, derivaturque ex elevatione potentiæ superioris, ut sæpè dictum est: ergo potentia ratione virtutis præcontinet moralitatem actus.

Explicatur hoc: Nam omninò certum est, quòd ratio est regula moralitatis, & quod bonitas moralis consistit in adæquatione actus cum prædicta regula; sed etiam certum est, quod ratio excedit limites cujuslibet appetitus: ergo etiam actus ut *bonus*. Et propter hanc rationem docet D. Thomas in quæst. suprà relata *de Virt.* quod voluntas, & appetitus sensitivus sunt subjectum virtutis, prout possunt elevari ab intellectu.

Et confirmatur: Nam virtuosus actus elicitus à potentia habente virtutem evadit similis virtuti, & non potentiæ: ergo virtus concurrit ad ejus moralitatem. Patet consequentia, propter dicta num. 24. Diximus *à potentia habente virtutem*: quia licèt ad moralitatem utcumque non requiratur virtus propriè dicta, sed sufficiat quælibet vigorositas reductivè pertinens ad ipsam: semel tamen quod virtus existat in potentia, & hæc eliciat actum virtutis; proculdubio debet effectivè concurrere ad ejus moralitatem: quia non sufficit potentia, nec in præsentia virtutis propriè dictæ existit alia vigorositas; nec est necessaria: ergo necesse est, quòd ipsa virtus influat in moralitatem.

27 Ex quo planè deducitur veritas nostræ assertionis quoad secundam partem: Nam prior est moralitas actus, quàm ejus facilitas, hæcque se habet veluti modus illius: ergo perprius influit in moralitatem, & ex consequenti in facilitatem. ¶ Ex quo etiam probatur quoad ultimam partem: nam tàm moralitas, quàm facilitas est modus entitatis physicæ, & in ea fundatus; sed generaliter modus non attingitur aliter, quàm ad attingentiam sui fundamenti, quando hoc cum illo producitur: ergo habitus virtutis perprius attingit entitatem physicam actus, & ex ea resultat moralitas, & ex moralitate facilitas; sed entitas physica secundùm se sumpta non producitur ab habitu virtutis, ut ex dictis pro secunda assertione liquet: ergo producitur ab eo sumpta reduplicativè, hoc est, prout fundat prædictos modos. *Adde*: Nam non potest negari, quòd entitas physica actus virtuosi sit fundamentum moralitatis, & facilitatis; sed ad causam producentem rem fundatam attinet producere fundamentum, ut fundamentum; & propterea quia Deus nequit attingere malitiam peccati, nequit producere entitatem physicam, ut fundantem illam: ergo &c. Diximus *quando hoc cum illo producitur*: quia non dubitamus, modum aliquem posse per se primò terminare influxum agentis, ut contingit in intensione qualitatis. Sed hoc est, quia entitas illius supponitur producta; at in nostro casu actus quoad suam entitatem producitur simul cum modo.

§. III.

§. III.

Argumenta contra primam assertionem.

28 Contra primam assertionem arguitur *primò*: Nam plura sunt, quæ perficiunt potentiam activam, eamque facilitant ad exercendas suas operationes, & non influunt activè: ergo idem de habitu virtutis dicendum est. Patet consequentia: nam ex vi hujus rationis probavimus, virtutem influere activè in actum virtuosum. Antecedens probatur: nam habitus jeiunandi ob inanem gloriam disponit, & facilitat potentiam ad jeiunium ex honesto fine, cum faciliùs jeiunet, qui propter inanem gloriam jeiunat, quàm qui numquam jeiunavit, & tamen non influit activè in jeiunium ex honesto fine: ergo. Item bona corporis dispositio facilitat ad opera virtuosa exercenda; & non propterea influit activè in illa. Tandem gravitas, & levitas corporis disponunt corpus ad motum, quin concurrant nisi merè dispositivè.

Ad hoc argumentum respondetur negando antecedens, si intelligatur de facilitate, quam habet actus per se: Nam dupliciter actus potest dici *difficilis*, vel per se, quia ex se, & non ex aliquo impedimento extrinseco superexcedit potentiam; vel per accidens ratione alicujus impedimenti. Quod ergo facilitat potentiam hoc posteriori modo per remotionem impedimentorum, non est necesse, quod concurrat activè ad operationem potentiæ, & hoc modo se habet dispositio corporis, & habitus jeiunandi propter inanem gloriam, ut num. 12. jam insinuavimus. At virtus ponitur ad actum, qui per se est difficilis potentiæ, ideoque opus est, quod concurrat activè cum potentia ad productionem actus. Per quod ad primum & secundum exemplum constat. Ad *tertium* respondetur, quod cum motus gravis, & levis sit à generante, satis est, quod gravitas & levitas præstent influxum per dimanationem, eo modo quo substantia concurrit ad productionem proprietatum.

29 Arguitur *secundò*: Nam virtus causatur effectivè per actus ejusdem speciei cum eis, qui post acquisitionem virtutis eliciuntur: ergo non influit in illos effectivè. Consequentia probatur: nam actus est causa æquivoca, & si est principalis, est perfectior habitu; sed in causis æquivocis non est reciprocatio, itaut idem effectus secundùm speciem, qui procedit à causa æquivoca, possit producere causam ipsam: neque id, quod est perfectius, potest produci ab imperfectiori: ergo si virtus causatur per actus, actus nequit produci à virtute.

Confirmatur: Nam repugnat, quod idem effectus secundùm speciem sit effectus immediatus, & mediatus respectu ejusdem causæ; sed hoc contingeret, si habitus virtutis effectivè influeret in actum: nam ante ejus acquisitionem actus procedit immediatè à potentia, & post acquisitionem illius procedit mediante virtute: ergo.

Ad argumentum respondetur concedendo antecedens; & negando consequentiam. Ad cujus probationem dicendum est, quod actus, & habitus possunt considerari dupliciter, vel secundùm tendentiam specificam ad objectum; & hoc pacto non differunt specie, nec datur excessus unius supra alium: vel prout habitus dicit permanentiam, & non actus, & actus dicit majorem actualitatem supra habitum. Si priori modo considerentur, clarè constat ex nullo capite convinci, quòd actus non producat habitum, & actus habitum; & quòd non detur mutua reciprocatio, sicut in calore, & calefactione. Si verò considerentur posteriori modo, potiùs sunt causæ instrumentales, nam actus producit habitum in virtute potentiæ superioris; & habitus actum in virtute Dei: & nec hoc modo repugnat, quòd detur mutua reciprocatio, nec obstat major perfectio unius supra alium. Et absolutè potest instari in artifice, qui forcipe efficit malleum; & maleo forcipem.

Ad confirmationem satis constat ex dictis num. 18. ubi vidimus ex D. Thoma, actum virtuosum non produci à potentia, nisi ut elevata per aliquam vigorolitatem descendentem à causa superiori, vel per virtutem, aut dispositionem productam per actus anteriores, itaut in actu non producatur facilitas usquedum habitus, qui ad eam disponit, producatur instrumentaliter ab actu procedente à vi illa, vel dispositione in virtute superioris potentiæ.

30 Arguitur *tertiò*: Nam habitus non concurrit ad actum ut causa partialis, neque ut causa totalis: ergo nullo modo concurrit. Antecedens quoad primam partem suadetur: nam causa partialis nequit effectum producere, nisi in consortio alterius causæ partialis; sed potentia potest producere actum sine habitu: ergo non concurrit habitus, ut causa partialis. Quoad secundam ostenditur: nam repugnant duæ causæ totales proximè respectu ejusdem numero effectus: ergo neque possunt concurrere ut causæ totales.

Respondetur fatendo, quòd habitus, & potentia non concurrant, ut causæ partiales propriè tales: quia ad hoc requiritur, ut concurrant ad effectum ejusdem rationis, itaut pars effectus correspondeat uni, & pars alteri; ut duo portantes eundem lapidem, & duo luminosa producentia eandem lucem. Potentia vero, & habitus non sic se habent: quia potentia, ut habituata producit totum actum: qua ratione intellectus ut actuatus specie non est duplex causa partialis. Bene verum est, quod esto non detur nisi una potentia, datur tamen duplex quantitas virtutis; una in ordine ad actum secundùm suam entitatem, & alia in ordine ad moralitatem, & alias formalitates illam consequentes. Sed hoc adhuc non sufficit, ut concurrant ut virtutes partiales: quia etiam virtus potentiæ concurrit saltem radicaliter ad moralitatem, & proximè utraque virtus est in ordine ad effectus diversi ordinis, & realiter distinctos. Interest tamen magnum discrimen inter illud exemplum speciei, & virtutis: nam species concurrit ad totum actum, quia intellectus indiget ea ad omnem ejus formalitatem; potentia vero non indiget virtute, nisi ad moralitatem, & facilitatem. Ex quo à fortiori infertur, non concurrere ut causas totales; quia nihil producit habitus per modum virtutis, quod non producat potentia ut talis.

31 Arguitur *quartò*: Nam ex nostra sententia infertur, virtutem principaliùs concurrere ad actum, quàm potentiam; consequens est apertè falsum, cùm potentia sit, quæ agit, & virtus sit, qua agit: ergo non concurrit activè. Sequela probatur: nam forma principaliùs influit, quàm id respectu cujus est forma, & hac ratione principaliùs concurrit calor aquæ calidæ, quàm ipsa aqua; sed virtus est forma actuans & perficiens potentiam: ergo principaliùs concurreret, quàm illa.

Respondetur negando sequelam. Cujus probatio tantùm suadet in illis formis, quæ non dantur propter operationem subjecti, sed propter operationem propriam, uti se habet calor in aqua. Virtus autem datur propter operationem ipsius potentiæ, in qua est, & in qua residet virtus proxima ad entitatem operationis, & virtus radicalis ad moralitatem illius, ut concurrit proximè ut *quod* ad totam operationem; & habitus virtutis præcisè ut *quo*, & præcisè ad moralitatem. Unde his de causis principaliùs debet operatio secundùm se totam attribui potentiæ, quàm virtuti. Ideoque ex hoc capite non debet denegari ei influxus effectivus in actum virtuosum. Et confirmari potest exemplo speciei intelligibilis.

§. IV.

Argumenta contra cæteras assertiones.

32 Adversus secundam assertionem arguitur *primò*: Nam virtus eatenus concurrit ad actum, quatenus præstat facilitatem potentiæ; sed etiam præstat illi facilitatem, ut eliciat actum secundùm entitatem physicam: ergo concurrit ad entitatem physicam actus.

§ Confirmatur *primò*: Nam voluntas (v. g.) indiget habitu ad entitatem physicam actus, & non solùm ad moralitatem: ergo habitus virtutis concurrit ad actum secundùm suam entitatem. Antecedens probatur *primò*: Nam habitus datur ad tollendam indifferentiam, quam voluntas habet ad hunc, vel illum actum: ergo indiget illo ad entitatem physicam. *Secundò*: Propterea indiget habitu ad moralitatem, quia subordinatur intellectui, tanquàm potentiæ superiori; sed non potest elicere actum secundùm entitatem physicam nisi dependenter ab intellectu: ergo. Quæ probatio etiam urget in appetitu sensitivo, prout moto à voluntate in ordine ad aliquem actum liberum, & indifferentem.

Con-

Confirmatur *secundò*: Nam intellectus habet plures habitus; & tamen in ejus actibus nihil datur superexcedens: ergo etiam requiritur habitus ad entitatem physicam actus, etiò non superexcedat potentiam.

Ad argumentum respondetur concedendo majorem; & negando minorem: quia habitus per se loquendo non præstat facilitatem ad entitatem physicam actus, sed ipsa potentia ad illam omni difficultate caret. Potest tamen dici, quod per accidens præstat facilitatem ad totum actum propter remotionem impedimentorum; sed hoc non arguit influxum effectivum in entitatem actus.

Ad primam confirmationem respondetur negando antecedens. Ad primam probationem dicimus, habitum non determinare voluntatem, nec ejus indifferentiam physicam, sed tantùm indifferentiam moralem; cùm ad amandum bonum proprium naturale, adhuc ut subjectum rationi, non indigeat virtute. *Adde*: quod adhuc existente habitu voluntas manet indifferens ad hunc, vel illum actum, cùm habitibus utamur, cum volumus. ¶ Ad *secundam* dicendum est, quod voluntas aliter dependet ab intellectu in ordine ad actum physicum, aliter vero ad ejus moralitatem. Ad actum physicum solùm pendet tanquàm à proponente, itaut ejus propositio tantùm prærequiratur per modum conditionis physicæ, qua supposita voluntas habet omnem vim ad eliciendum suum actum. At ad moralitatem dependet tanquam à proponente per synderesim, & prudentiam, quæ sunt participatio primæ rectitudinis moralis, & aliquid superexcedens: & propterea comparatur ad intellectum tanquàm ad potentiam propriè superiorem, qui non se habet præcisè per modum proponentis, sed etiam per modum derivantis aliquam vim in voluntate, qua confortatur, & elevatur ad eliciendam moralitatem.

Ad urgentiam, desumptam ex appetitu sensitivo ut moto à voluntate, dicendum est: quòd cùm prædictus appetitus ex se non sit liber, omnis actus liber ut *talis* est aliquid superexcedens, & propterea eget aliqua motione, & participatione descendente à prima potentia formaliter libera. Quæ doctrina potiùs est major confirmatio nostræ doctrinæ. Non tamen indiget habitu, nisi dum actus ejus transcendit ordinem physicum, quo pacto pendet ab intellectu tanquàm à potentia propriè superiori, sicut de voluntate dictum est.

Ad secundam confirmationem: Respondetur negando minorem: Nam veritas sine defectu est quid superexcedens intellectum possibilem; & propterea indiget elevatione descendente ab intellectu agente tanquàm à potentia superiori.

33 Arguitur *secundò*: Nam effectus proprius virtutis nequit nisi ab ea causari; sed moralitas actus, & entitas prout eam fundans, potest sine virtute causari: ergo non est effectus proprius virtutis. Minor evidenter constat in actibus producentibus ipsam virtutem.

Hoc argumentum procedit contra tertiam assertionem. Et facilis solutionis est, ad illud quæ constat ex dictis tum in hoc dubio, tum in præcedenti. Nam nos non affirmamus: omnem moralitatem actus esse privativè effectum virtutis, sed tantùm illam, quæ est conjuncta cum facilitate; hæc enim, cùm præsupponat virtutem existentem in potentia, & incompossibilem cum alia motione, seu dispositione de linea virtutis reductivè, opus est, quòd procedat effectivè à virtute; quia potentia aliàs ex se non habet sufficientem virtutem ad ejus productionem.

34 Sed dices: Ex hac solutione, & ex dictis in toto hoc dubio infertur, virtutem humanam esse potentiæ totam rationem agendi moralitatem actus, cæterasque formalitates eam consequentes; sed hoc adversatur doctrinæ communi Thomistarum distinguentium inter habitus supernaturales, qui sunt potentiæ tota ratio agendi; & naturales, qui supponunt *posse* simpliciter: ergo virtus non est necessaria ad moralitatem. Sequela probatur: ideò lumen gloriæ est proxima, & adæquata ratio agendi visionem beatificam, quia sine eo non potest intellectus creatus elicere illam; sed id ipsum affirmamus de virtute relatè ad moralitatem actus: ergo est tota ratio agendi.

Respondetur cum N. Salmant. in præf. disp. 1. à num. 59. concedendo sequelam majoris: quia moralitas est absolutè quid excedens proportionem potentiæ inferioris, in qua est virtus, & ad tollendam improportionem elevatur potentia inferior à superiori media motione ab ea descendente, & in virtute illius potentia inferior producit instrumentaliter virtutem, sed potentia superior principaliter. Ob quam rationem lumen gloriæ est tota ratio agendi visionem beatam. Nec commune placitum Thomistarum statuentium virtutes naturales supponere *posse* simpliciter in potentiis, & solùm tribuere facilitatem officit nostræ doctrinæ: Quia illud verificatur, vel quia supponunt *posse* ad entitatem physicam actuum, quod non accidit in supernaturali virtute: vel quia possunt acquiri virtute, & influxu potentiæ superioris existentis in eodem supposito, quod in supernaturali virtute non habet locum.

DUBIUM IV.

Utrùm sit de ratione Virtutis moralis consistere in medio?

De medio virtutum agit D. Thomas infrà quæst. 64. Nos verò duplici titulo præmittimus hoc dubium in prima disputatione, & quia nullus opportunior locus se offert, & quia conducit ad naturam virtutis declarandam, & ad exponendam quandam ejus definitionem desumptam ex Philosopho 2. Ethic. cap. 6. & est hujusmodi: *Habitus electivus in mediocritate consistens, definita ratione quoad nos, ut determinaverit ipse prudens*. Pro cujus, & dubii luce aliqua prænotanda veniunt.

§. I.

Prænotabilia ad dubii intelligentiam.

35 Medium, quòd, ut ex ipsis terminis constat, dicit recessum ab extremis; excessus, & defectus, dupliciter, sive in duplici subjecto (quoad præsens) potest, & debet considerari: nam cùm actio virtuosa effectivè oriatur à potentia, in qua virtus residet, quatenus per virtutem disponitur, & elevatur in ordine ad proprium objectum virtutis, medium esse considerari potest & in actione virtuosa, & in objecto circa quod versatur; & de eis omnibus inquirit quæstio.

Cæterùm quia intelligi nequit, an aliquid sit in medio, vel non (quod est idem, ac esse adæquatum, vel inadæquatum) nisi assignetur terminus, vel mensura præfixa, cui conformata res dicatur esse in medio, & à qua dissentiens appellatur extrema, & non conformis; opus est assignare hujusmodi mensuram, per cujus conformitatem objectum virtutis sit in medio; & similiter de actione est phylosophandum. Hujusmodi, quod attinet ad objectum, juxta diversas virtutes petit esse diversa. Nam si loquamur de objecto justitiæ, sumitur ejus æqualitas per conformitatem ad extinctionem debiti: v. g. quis debet decem Petro, quia mutuò accepit, vel furatus est, ut objectum actus justitiæ restituentis sit in medio, debet esse potens extinguere debitum Petri, & hæc æqualitas appellatur à Div. Thoma loco suprà relato art. 2. in corp. *medium rei*.

36 Ex quo fit, quòd si reipsà ponatur extinctio juris alterius, quomodocumque ponatur datur objectum justitiæ in medio; & sic si actus fuerit vitiosus, non erit in materia, vel circa objectum justitiæ, sed aliàs. Adæquatio recensita, quamvis requiratur ad justitiæ virtutem, non tamen sufficit ut hìc, & nunc objectum sit virtutis justitiæ, sed exigitur alia sanè communis cæteris obiectis virtuosis. Quæ adæquatio consistit in adæquatione cum lege Dei præcipiente, vel prohibente obiectum, quæ quidem lex nobis ultimatè intimatur per dictamen synderesis, vel prudentiæ, quæ solet *conscientia* appellari. Unde objecta illa quæ fuerint huic dictamini conformia, dicuntur esse in medio; at proinde lex æterna, prout participatur in dictamine nostro, erit mensura, cui applicata objectum virtutum sunt in medio rationis objectivæ.

37 Ultra dictamen prædictum, quo judicamus posse tale objectum per virtutem hìc & nunc amplecti, quodque diximus esse mensuram, cui conformatum est in medio rationis, necessarium est aliud, ut virtus circa tale obie-

objectum operetur: hujusmodi est actus prudentiæ, cui actus virtutis debet omninò conformari ut sit in medio rationis. Unde cùm sit de ratione prudentiæ attendere ad omnes circumstantias temporis, loci, operantis &c. juxta dicta tract. præced. disp. 1. à nu. 67. inde est, quòd, ut actus virtutis sit in medio rationis, debet omnino conformari imperio prudentiæ omnia hæc prospicienti. Et hæc est intelligentia, & sensus quæstionis, quantùm capere potuimus.

§. II.

Sententia communis Theologorum.

38 Dicendum est *primò*, esse de ratione virtutis moralis versari circa obiectum in medio rationis consistens semper, & aliquando etiam in medio rei. Hæc ultima conclusionis pars additur propter justitiam, cujus objectum, nisi supponatur in medio rei, non poterit ratione regulari. Conclusio universaliter accepta quoad mediocritatem objecti, & actus est Div. Thomæ loco suprà citato art. 1. & 2. quem sequuntur ibi N. Salmant. Joannes à S. Thoma disp. 17. art. 1. Gonet disp. 5. art. 1. & communiter Thomistæ. Et suadetur *primò* authoritate PP. qui, ut referunt præfati Authores, eam expressè tradunt: Hierony. in cap. 10. Eccles. ait: *Virtutes in medio sunt; & nimietas omnis in vitio est.* Nazianz. *Ne declines ad dexteram, nec ad sinistram, ne per contraria in peccatum incidas.* Omittimus alios Patres, quia videri possunt apud Authores prædictos.

39 Et probatur ratione D. Thomæ specialiter suadente mediocritatem objecti. Et potest sic formari: nam de ratione virtutis moralis est ordinare eam habentem in bonum rationi conforme; sed præcisè ordinat in proprium obiectum, nec potest res aliter se habere: ergo objectum virtutis est bonum regulis rationis conforme: Jam sic; sed hoc est esse in rationis medio, juxta explicationem suprà positam: ergo de ratione virtutis moralis est versari circa objectum in medio rationis consistens.

Et confirmatur: Quia frequenter objectum virtutis moralis est inter extrema, quæ à se, & à ratione deficiunt per excessum, aut per defectum: ergo est in medio, & rationi conforme. Patet consequentia: nam si non esset rationi conforme recedere ab eo deficientèr, aut excessivè, non esset à ratione recedere. Antecedens etiam constat in obiectis fortitudinis (v. g.) & humilitatis, à quorum primo recedit per excessum objectum audaciæ, & per defectum timoris inanis: à secundo verò deficientèr se habet obiectum superbię, & excessivè nimia, & contemptibilis despectio. Excipitur ab hac regula obiectum justitiæ, cui nihil per excessum contrariatur saltem in propria materia: quia ex eo quòd quis plus debito solvat non facit contra justitiam nisi aliàs reddatur impotens ad satisfaciendum alteri.

40 Dicendum est *secundò*, esse de ratione virtutis moralis consistere in medio rationis, etiam ex parte actus formalis. Et ratio est: quia est de ratione actus virtutis moralis taliter ab ea habere bonitatem, quòd ex nullo capite vitiari possit malitia formali, ut diximus tract. præced. disp. 1. dub. 5. sed ad hoc necessariò requiritur esse conformem dictamini prudentiæ se tenentis ex parte operantis, quod est idem ac actum virtuosum esse in medio rationis: ergo actus virtuosus moralis debet consistere in medio rationis.

§. III.

Objectionum enodatio.

41 Sententia contraria licèt non probetur Authoribus (nullus quippe refertur, qui principio ita apud Philosophos, & Theologos familiari apertè contradicat) potest tamen fundari in sinistra intelligentia præcedentis doctrinæ, & sequentibus argumentis roborari. Arguitur ergo *primò*: Nam juxta nostram explicationem non satis distinguuntur inter se virtutes morales, & Theologicæ in eo, quòd est in medio consistere; sed D. Thomas art. 4. quæst. citatæ expressè affirmat, non esse de ratione virtutis theologicæ consistere in medio: ergo nequit sustineri explicatio prædicta. Major probatur: Tum quia ideò dicimus, obiectum virtutis moralis consistere in medio rationis, quia sistit inter excessum, & defectum, ut videre est in objecto fortitudinis sistente inter nimiam audaciam, & puerilem timorem; sed objectum fidei (v. g.) mediat inter hoc, quod est credere in Deo unitatem, & quaternitatem personarum: ergo. Tum etiam: nam actus virtutum theologicarum etiam dependent in *fieri* à prudentia; quæ sanè dictat, quando debeant elici, vel omitti, quia non esset prudentia (immò nec charitas) semper conari ad diligendum Deum cum omissione alicujus virtutis hìc & nunc obligantis: ergo virtutes tàm theologales, quàm morales, vel nullæ, in medio consistunt.

Et confirmatur: Nam amor, qui ad creaturas propter Deum se extendit, est actus charitatis; sed hic potest consistere in medio, nec ad extrema declinare: ergo idem, quod priùs. Minor probatur: nam inter creaturas existunt irrationabilia, & dœmones, in quos charitatem extendere esset excedere, & peccatores viatores non amare esset deficere. Idem dicendum est de spe, quæ, si proximis non conjunctis nobis per charitatem speraret, excederet, ut docent Salmant. tract. 18. disp. 1. num. 69. si verò non speraret pro in amore conjunctis deficeret: ergo idem asserendum est de virtutibus theologicis, ac moralibus.

Argumento respondetur negando majorem. Cujus probatio non stabilitur exemplo inducto: quia credere de Deo unam tantùm, aut quatuor personas est summè deficere ab illa prima veritate, quæ, cùm sit prima omnium regula, non potest per aliam obiectivè regulari. Juxta quam doctrinam deficit paritas in objectione adducta: siquidem objectum fortitudinis ideò potest deficere, vel excedere, quia quandoque materia illa, circa quam oportet fortitudinem versari, vel non pertingit ad regulam, prout relucet in rationis dictamine, vel taliter pertingit, quod ultra progrediatur. At materia, circa quam potest privativè tendere primariò fides, est ipsamet regula, quæ, ut constat, nequit à se disjungi: ergo ex eo, quod intellectus assentiatur quaternitati personarum, adsummum potest colligi assentiri obiecto, quod ad regulam veritatis non pertingit. Idem proportionabiliter est dicendum de spe, & charitate theologicis. Videatur D. Thomas 2. 2. quæst. 17. art. 4.

Benè verum est, quòd quandoque actus theologici per accidens dependent à prudentia non dirigente, sed vel disponente materiam secundariam, vel aliquod simile exequente. V. g. debeo ex charitate plus diligere coniunctiores, dependet pluries ex prudentia investigare, qui sint huiusmodi; sed semel inventi, & cogniti sunt per charitatem diligendi non ob regulationem prudentiæ, sed ob coniunctionem ad obiectum charitatis. Similiter est dicendum, casu quo quis obligetur ad actum expressum alicuius virtutis, qui ob limitationem humanæ naturæ nequit adimpleri in sensu composito actus formalis charitatis, vel spei; tunc erit prudentiæ munus res ita disponere ut obligatus non conetur actum charitatis elicere, ne adimpletio alterius præcepti impediatur. In quo (ut vides) nunquàm salvatur, actum, vel obiectum virtutis theologicæ per se dependere à regulatione prudentiæ, aut esse in medio, sed nos dependere, ut possimus elicere actus ferrique in illa obiecta secundaria. Unde solvitur confirmatio.

42 Sed replicabis: Ergo idem videtur dicendum de religione, & pœnitentia (quas constat virtutes morales esse) Patet consequentia: nam Deus ob summum omnium principium, quo pacto à religione attingitur, & ut infinitè offensus petit summo obsequio, & infinita satisfactione pacari. Unde quòd omnia hominis per has virtutes Deo non offerantur, non provenit ex eo, quòd medium rationis possint excedere, cùm circa summum non detur medium, sed ex alio capite, ut tradidimus de charitate, & spe.

Respondetur negando consequentiam: quia estò omnia debeantur Deo summo omnium principio, Deus sua lege determinatè assignat sibi offerenda. Unde esset excedere ex parte materiæ plura, vel alia Deo consecrare. Similiter est dicendum de pœnitentia: nam Deus summè offensus solùm vult ab homine puro satisfieri juxta regulas prudentiæ; quod sanè est pœnitentiam & religionem esse in medio tàm ex parte objecti, quàm ex parte actus.

43 Arguitur *secundò*: Virginitas, & magnificentia am-

amplectuntur extrema, illa castitatis, hæc sumptuum: ergo non consistunt in medio ex parte objecti, neque etiam ex parte actus: siquidem quamvis magis, ac magis prudentiæ conformentur, nunquam excedunt: ergo nequeunt esse in medio. *Maximè*: Quia de ratione cujuscumque actus moralis virtutis est esse ultimum potentiæ, sive dispositio perfecti ad optimum, quod est finis: ergo nequit convenienter restringi ad medium.

Respondetur ad argumentum cum Div. Thoma art. 1. quæst. citatæ ad 2. & 3. illas virtutes attingere medium ex parte objecti; quod estò extremum materialiter appareat, tamen relatè ad præceptum de magnificentia est æquale: quia nunquàm datur nisi ob ingentia motiva, vel in magno subjecto: nam decentissimum est ob insignem victoriam (v. g.) nuptias regias, vel quia Rex aliquid operatur, magnum esse. Per quod solvitur illud de virginitate; quæ, estò omnem concubitum etiam aliàs licitum præcidat, facit hoc in famulatum, & honorem Dei, quod maximum bonum est, vel ob motivum religionis; ideoque frequenter voto firmatur: Deo enim nihil non debetur, omniaque possunt quandoque ei licitè consecrari.

Quod additur secundo loco, explicatione evanescit. Siquidem magis ac magis conari ad conformandum se prudentiæ, vel potest esse taliter, quòd, si hæc præcipiat potentiæ elicere hìc & nunc actum intensum ut quatuor, vel extensum ad has determinatè circunstantias, potentia hoc non prætergrediens in hac intensione, & mensura ei magis ac magis conetur conformari, vel taliter quòd illa regulatione, vel præcepto stante velit potentia actum physicè intensiorem, aut magis extensum elicere? Si hoc ultimum dicatur, solvitur adæquatio, & conformitas ad rationem; non verò si primum. Quæ doctrina maximè habet locum in actibus virtutum appetitus sensitivi, qui pro substrato moralitatis sunt naturales passiones ipsius appetitus, scilicet amor, odium, spes, ira &c. quæ omnes, utpotè corporeæ, natæ sunt physicè transmutare potentias, & distemperiem, & corruptionem inducere, ut ex doctrina D. Thomæ suprà quæst. 22. art. 1. cum sequentibus, & quæst. 24 art. 2. ad 2. Idipsum potest dici de actibus intellectus, & voluntatis pro hac vita: quia estò spirituales sint, pendent tamen à ministerio sensuum, possuntque nimis intensi similem distemperiem causare. Ex quo fit esse munus prudentiæ præscribere potentiis in quanta intensione, & extensione physicè debeant elicere suos actus, ne nimis in *esse* physico excrescentes prævaleant in subjectum, & ipsum destruant: quo pacto dicuntur deficere à medio, immò dicunt repugnantiam, ut prudentia directivè, & virtus moralis elicitivè ad eos concurrant.

Ad *ultimum* respondet D. Thomas quæst. 64 citata art. 1. ad 1. *ultimum potentiæ* dici in virtutibus perfectum potentiæ: & de hoc est difficultas, utrum hæc perfectio potentiæ requirat conformitates à nobis assignatas, quod intendimus.

44 Ultimò arguitur: Si quis ex ignorantia invincibili objectum malum prosequeretur, procul dubio non peccaret, immò operaretur, virtuosè; & tamen objectum illud, & actus non sisterent in medio rationis: ergo non est verum debere consistere in medio. Minor probatur: nam objectum illud, utpotè in se malum, nequit conformari dictamini recto in vi legis æternæ obligantis, cui nihil malum valet esse conforme; sed juxta dicta objectum virtutis esse in medio in hoc consistit: ergo circa objectum non sistens in medio poterit versari virtus moralis.

Ad hoc argumentum potest responderi cum Joann. à S. Thom. *de Conscientia* disp. 12. art. 2. quòd licèt in illo casu objectum non sit conforme reipsà legi æternæ, apprehenditur tamen, ut conforme, quam conformitatem prosequitur virtus moralis. Unde nunquam sequitur, posse versari virtutem nisi circa objectum formaliter consistens in medio rationis, sive dictamini æterno conforme, cùm detur præceptum divinum, ut sequamur, quod nobis apparet conforme prudentiæ, licèt non sit reipsà.

¶ Secundò & melius respondetur, negando minorem: Ad cujus probationem dicendum est, quod in illo casu tàm objectum, quàm actus tendens ad illud reverà conformantur legi æternæ. Pro quo recolenda sunt, quæ diximus tract. præced. disp. 1. num. 60.

DUBIUM V.

Utrùm possit quis malè uti virtute?

Occasione declarandi radicitùs essentiam virtutis hoc sicut dubium præcedens, excitamus. Ad cujus enodationem, & similiter elucidationem præcipuæ deffinitionis virtutis opus est, aliqua prælibare, & cum distinctione procedere. Unde sit:

§. I.

Notationes nonnullæ.

45 Nota *primò*, inter deffinitiones, quæ de virtute circunferuntur, quasque latè congerunt N. Salmant. in præf. disp. 1. dub. 4. celebriorem esse illam, quam ex Parente August. tradit Angelicus Magister in præf. art. 4. per hæc verba: *Bona qualitas mentis, qua rectè vivitur, & qua nullus malè utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Cujus deffinitionis sufficientia clariùs innotescit (inquiunt ibì Authores prædicti) si loco termini *qualitas* ponatur *habitus*, ut à Div. Thoma ponitur; eò quòd habitus est genus proximum. Per eam igitur satis declaratur, in quo vel per quod virtus cum aliis conveniat, & in quo, vel per quod differat, & hoc quidem modo proprio accidentium, cujus condictionis est virtus; sed hoc & non ampliùs requiritur ad rectitudinem bonæ deffinitionis, ut communiter docent Dialectici: ergo est sufficiens.

Maior, in qua est difficultas, probatur: expendendo singula deffinitionis. Etenim *qualitas*, vel *habitus* ponitur loco generis in quo virtus univocatur cum actibus, vel cum pluribus habitibus, qui virtutes non sunt (cum vitiis præcisè univocatur in supremo genere qualitatis, ut suprà notavimus; à quibus omnibus differt per ly *bona*. Similiter particula *mentis* virtutem separat à sanitate, pulchritudine, & similibus, quæ qualitates subjectantur in corpore, siquidem *mentis* nomine veniunt hìc intelligendæ potentiæ liberæ, & subditæ rationi, quæ solæ possunt esse subiecta virtutum, ut infrà disp. sequenti amplius constabit.

Additur etiam, *Qua rectè vivitur*, utique proximè. Ut innuatur, virtutem debere esse principium actus formaliter boni, non utcumque sed determinatè; & ideo signanter ponitur, *qua nemo malè utitur*: ad declarandum discrimen intercedens inter virtutes morales ex una parte, & opinionem, & fidem humanam ex alia; quæ estò pluries inclinent in actum bonum, seu verum, possunt ad falsum detorqueri; quod non accidit in virtute, ut constabit ex dicendis. Reliquæ particulæ, *quam Deus &c.* ponuntur pro virtutibus supernaturalibus, de quibus erit sermo disp. 3. & proptereà quæst. 1. *de Virtut.* art. 2. eas omittit D. Thomas; sine quibus convenit omni virtuti tàm morali acquisitæ, quàm intellectuali, tàm theologicæ, quàm infusæ: ergo in prædictis sufficienter declaratur genus, & differentia virtutum, ac proinde est bona. Compescunt N. Salmant. plures objectiones contra prædicta insurgentes, ubi possunt videri (licèt infrà nonnullas adducemus) sicut & reliquæ deffinitiones virtutis.

Urgentior fanè est, quam præsefert titulus propositus, an videlicet sit virtuti essentiale concurrere ad bonum actum, & ad malum non concurrere, quod explicare videtur particula illa *qua nemo male utitur*. Certè intelligenda de usu formali; nam de objectivo nulli est dubium posse virtutem applicari in malum, ut videri potest D. Thom. loco citato ad 5. Sic enim pluries abutimur Sacramentis, superbimus de donis supernaturalibus, quæ optima sunt, immò eò solet esse deterior eorum abusus, ut constabit prospicienti.

46 Nota *secundò*, tria esse genera virtutum: nam aliæ sunt purè intellectuales, quæ perficiunt intellectum in ordine ad cognitionem, sed non determinant ex se ad bonum usum, prout rectificat appetitum, ut intelligentia, scientia, & ars. Aliæ sunt morales, quæ perficiunt appetitum, & inclinant ad actum bonum, ut justitia, fortitudo, temperantia, quibus adjungi debet prudentia, licèt subiectetur in intellectu, quia convenit cum aliis virtutibus moralibus in hoc, quod est respicere rectitudinem appetitus, & bonum usum actus; cùm sit regula om-

nium virtutum moralium. Aliæ tandem sunt theologicæ, quæ immediatè versantur erga Deum velut circa proprium objectum. Controversia proposita præcipuè procedit de virtute morali acquisita; nam de charitate, & spe potius supponi debet, quàm controverti: & de fide agitur latè in suo proprio tractatu: de aliis virtutibus purè intellectualibus nonnihil dicemus inter disputandum.

47 Sed haud possumus cum omni distinctione procedere, nisi notemus *tertiò*, quòd triplex in hac materia potest fieri combinatio. Prima sic, quòd in actu virtuoso consideretur entitas physica, & modus moralitatis malæ in ea subjectatus; & sciscitamur, utrum virtus moralis causare queat, nedum entitatem physicam, verùm & malitiam actus? Secunda est, quòd attendatur entitas actus affecta moralitate bona, & simul moralitate mala; & inquiramus, utrum virtus producat entitatem, & moralitatem bonam, & etiam se extendat ad moralitatem malam? vel saltem permittat, ut in entitate, in qua bonitatem ponit, possit alia causa producere malitiam? Tertia potest formari sic; utrum virtus producens entitatem physicam actus, & quatenus est in se moralitatem bonam, possit impediri, ne hanc ultimò exequatur, per aliam causam loco illius bonitatis producentem malitiam?

Circa quam controversiam duplex versatur sententia. Prima est Cajet. in præf. art. 4. Lorcæ, & aliorum asserentium, actum à virtute elicitum posse vitiari ob aliquam circunstantiam pravam; & hoc modo virtus erit principium actus mali, non per se, sed per accidens. Secunda est communis Theologorum, asserentium virtutem nullo modo concurrere ad actum ex aliqua parte vitiatum. Quam duplici conclusione breviter explicabimus.

§. II.

Opinio communis Theologorum.

48 Dicendum est *primò*, virtutem moralem nullo modo posse producere per se malitiam formalem in actu. In hac assertione facilè conveniunt Authores relati pro prima sententia, & ad hunc sensum explicant deffinitionem relatam D. Augustini. Et suadetur facilè, & breviter: Nam nulla causa transilire unquam potest limites sui specificativi formalis, maximè ad eos effectus, ad quos nequit à Deo virtus ejus suppleri, aut ipsa elevari, quales sunt peccata, & moralitates malæ; sed proprium, & adæquatum objectum virtutis moralis est bonum sub ratione *boni*: ergo nequit per se tendere in objectum malum sub ratione *mali*, sed in tale objectum tenderet, si produceret per se malitiam formalem in actu, ut ex se liquet: ergo virtus moralis nullo modo potest per se producere malitiam formalem in actu.

49 Dicendum est *secundò*, virtutem moralem non producere adhuc per accidens malitiam formalem in actu. Hæc assertio determinatè procedit contra Authores relatos pro prima sententia. ¶ Pro cujus luce, nota cum Div. Thoma quæst. 3. *de Malo* art. 6. ad 6. duplicem esse causam per accidens: aliam, quæ verè & propriè est causa, influitque verè in effectum: dicitur tamen *per accidens*, quia effectus conjungitur per accidens effectui per se producto, & intento: qua ratione si quis effodiendo terram, inveniat thesaurum, dicitur causa *per accidens* hujus posterioris effectus, quia effectui per se intento conjuncta est per accidens inventio thesauri; sed reverà in illius inventionem influit. Alia est, quæ impropriè dicitur *causa*: quia nullum præstat influxum; accidit tamen ei, quæ vera est causa, & hoc modo si statuarius sit musicus potest dici, quod musicus est causa per accidens statuæ. Ex dictis pro prima conclusione satis costat, virtutem non esse causam per accidens malitiæ priori modo. Undè solùm restat probanda in posteriori sensu.

50 Et probatur sic: nam virtus moralis solùm potest esse causa per accidens malitiæ, vel in quantùm producit per se bonitatem moralem, & simul permittit, quòd alia causa producat malitiam; vel in quantùm producit entitatem physicam actus, impediturque, ne producat bonitatem ab alia causa producente malitiam; sed neutro modo potest virtus concurrere ad actum malum: ergo nequit adhuc per accidens producere malitiam formalem in actu. Minor quoad primam partem probatur: nam idem actus nequit esse simul bonus, & malus moraliter, ut latè ostendimus tract. præced. disp. 1. dub. 5. ergo nequit esse causa per accidens, itaut producens per se bonitatem moralem permittat, ut alia causa simul producat malitiam.

Quoad secundam partem etiam ostenditur: Tum quia virtus non concurrit per se ad entitatem physicam actus virtuosi sumptam secundùm se: ergo neque concurrit ad entitatem physicam actus mali. Consequentia est evidens. Et antecedens patet ex dictis num. 25. Tum etiam: nam virtus (sicut & vitium) tantùm concurrit ad entitatem physicam reduplicativè, ut fundantem bonitatem moralem, quod idem est ac concurrere ad bonitatem moralem; sed virtus nequit producere bonitatem moralem, si est conjuncta cum malitia morali: ergo nequit ullo modo concurrere ad entitatem physicam actus affectam malitia morali. Videantur dicta num. 26.

51 Adversus primam conclusionem nulla est opinio, nullumvè argumentum, cui opus sit occursum iri. Adversus secundam possunt adduci omnia ea, quibus Adversarii contendunt posse fœderari bonitatem moralem, & malitiam in eodem actu, quibus satis occurritur tract. præced. disp. 1. dub. 5.

DISPUTATIO II.

De Subjecto immediato virtutum.

NON leve dissidium est adhuc inter nostros Thomistas circa assignationem subjecti remoti virtutem moralium; plerisque affirmantibus non posse in Angelis inveniri; aliis vero, de quorum numero, sunt N. Salmant. in hoc tract. disp. 2. dubio 4. docentibus, posse Angelos virtutibus exornari. Nos verò, brevitati consulentes, solùm de subjecto proximo in hac disputatione sermonem instituimus cum Div. Thoma in præf. quæst. 56. quia satis constat ex dictis tract. 4. disp. 1. num. 28. tàm Deum, quàm Angelos esse subjectum virtutum, proportione servata.

DUBIUM I.

Utrùm intellectus humanus sit subjectum virtutum?

1 HOC dubium in propriis terminis movet Div. Thomas loco citato art. 3. postquàm art. 1. efficaciter probat, immediatum susceptivum virtutis moralis non esse substantiam animæ, sed potentias operativas: quia (inquit) omnis perfectio recipitur immediatè in subjecto, cujus est perfectio immediata; sed virtus moralis, cùm sit habitus operativus, utpotè dispositio perfecti ad optimum, idest ad actum virtuosum, qui habet rationem optimi, vel finis, est perfectio potentiæ operativæ: ergo est in ea tanquàm in subjecto immediato. Econtra gratia habitualis non comprehenditur sub deffinitione virtutis, quamvis sit qualitas, & habitus perfectissimus: quia, cùm immediatè recipiatur in substantia animæ, potius ordinatur ad dandum *esse*, quàm ad operationem. Verùm, cùm in homine sint plures potentiæ satis diversæ, oritur difficultas, quæ ex illis possint virtutibus ornari.

Igitur de intellectu, & voluntate haud magna erat dubitandi ratio; cùm ex dictis disp. præced. constet, virtutes illis potentiis superaddi debere, quæ elevari possunt ad bonum rationis cùm virtus sit qualitas mentis, idest potentiæ rationalis ut *rationalis*; hoc autem nullis potentiis altiùs convenire potest, quàm intellectui, & voluntati, quia sunt præcipuæ potentiæ rationales, & si aliæ potentiæ attingunt bonum rationis, est ob conjunctionem cum illis.

Verùm licèt hoc ita sit: quia tamen intellectus partiri potest saltem eminenter in practicum, & speculativum; & potest sumi secundùm se, aut quatenus subditur dominio voluntatis: & similiter voluntas patiatur plures considerationes, quatenus se extendit ad plura bo-

na satis diversa: est ratio dubitandi, an virtutes morales possint inveniri in his potentiis adæquatè sumptis, sivè secundùm omnem formalitatem; an verò quoad aliquam præcisè; & propter determinata objecta? Circa intellectum erit sermo in præsenti dubio, & circa voluntatem in sequenti.

§. I.

Vera sententia D. Thomæ.

2 DIcendum est, intellectum sumptum secundùm se esse subjectum virtutis secundùm quid dictæ; ut autem movetur à voluntate esse subjectum virtutis simpliciter talis. Conclusio, quam eisdem verbis inferunt N. Salmant. ex art. 3. quæst. citatæ, probatur simul, & explicatur: Advertendo, *virtutem secundùm quid* illum habitum appellari, qui estò elevet, & tribuat facultatem potentiæ ad actum sibi correspondentem, neque in alium possit erumpere, non tamen sollicitat, aut requirit rectum usum potentiæ, sed potest optimè cum usu sibi contrario salvari: v. g. Logica, vel Grammatica taliter elevant intellectum, ut sufficienter proportionent ad actus Logicæ, vel Grammaticæ eliciendos, neque intellectus eis mediis potest opinari, aut barbarizare; aut si Grammaticus, aut Logicus noluerit, quoties materia occurrit, demonstrationem, aut rectam efficere loqutionem, dummodò velit ita procedere, non desinet esse Grammaticus: siquidem Grammaticæ non adversatur quælibet barbara loqutio, dummodò eam proferens talem esse cognoscat, & possit eam corrigere, si velit. Idem dicendum est de usu Logicę, & artis.

At virtus simpliciter illa est, quæ potentiæ præbet facultatem suprà descriptam relatè ad proprium objectum, eamque solicitat ad rectum usum, quoties occurrerit materia, taliter quòd si omittatur ejus usus, vel adhibeatur oppositus, operatio fit contra inclinationem virtutis, cùm nedum præbeat facultatem attingendi regulam, sive proprium objectum, verùm habitualiter solicitet, ne quis actualiter se unquam subtrahat à proprio objecto occurrente: ut videre est in justitia, & charitate, nedum potentias elevantibus ad amandum, & servandum jus alienum: sed quasi compellentibus ut ita fiat, quoties suppetit occasio, aut præceptum urget.

3 His suadetur conclusio. Et *primò* quoad primam partem: nam intellectus secundùm se sumptus, sive in ordine ad proprium obiectum capax est plurium habituum v. g. scientiæ, artis &c. sed hujusmodì non sunt virtutes simpliciter: ergo intellectus secundùm se sumptus est receptivus virtutis secundùm quid talis. Major videtur certa: quia intellectus ad verum scientificum, & artificiosum est satis defectibilis & improportionatus: ergo indiget elevari, & confortari ad hujusmodì objecta in particulari attingenda illustratione potentię superioris, quòd est esse habituum capacem. Minor verò suadetur: nam de ratione virtutis simpliciter talis est bonum constituere habentem, & elevare ipsum in objectum improportionatum, habitualiterque cohibere, ne prorumpat in actum contrarium; sed habitus in majori recensiti, & alii similes, dummodò habilitent subjectum in propria objecta, non curant, quòd, quoties voluerit, oppositum exequatur; nec similiter curant, ex suppositione, quod ex eis operatio fiat, ordinetur, vel non in pravum finem: nam potest quis optimè philosophari ob vanam gloriam, quod non accidit virtuti simpliciter: ergo non sunt virtutes simpliciter.

4 Hinc probatur etiam conclusio quoad secundam partem: nam intellectus, ut subditur voluntatis motui in ordine ad objectum ipsius voluntatis, est receptivus plurium habituum; sed hujusmodi sunt virtutes simpliciter: ergo virtus simpliciter dicta recipi potest in intellectu subdito imperio, & mortui voluntatis. Consequentia est legitima: major videtur certa: quia virtus simpliciter talis ea est, quæ tendit in proprium objectum ex affectu boni honesti: quo pacto objecta peculiaria attingunt habitus intellectuales ortum ducentes ex voluntatis motione, vel connotatione rectitudinis ipsius. Major probatur ex D. Thoma art. citato dicente, quod in intellectu recipitur prudentia, & fides supernaturalis, quæ propria objecta ita respiciunt, quatenus fides ex pia affectione voluntatis credentis movetur juxta formam præscriptam à N. Salmant. tract. 14. disp. 3. dub. 3. & 4. tract. 17. disp. 5. dub. 1. & 5. & prudentia similiter, cum sit recta ratio agibilium, non potest ullo pacto sibi præscribere objectum, nisi homo rectè se habeat ad finem (utique per voluntatem, quæ sola valet finem sub ratione *finis* attingere) qui in ordine practico rationis est primum, & essentiale principium: ergo vera est illa major.

§. II.

Contrarius opinandi modus.

5 COntra primam partem conclusionis vix occurrit argumentum, quod facilè non possit solvi explicatione nostræ doctrinæ. ¶ Contra secundam quatenus determinat; fidem supernaturalem esse virtutem simpliciter, sentit Gonet, in præf. cujus placitum, quamvis ab ipso non probetur, potest sequentibus fulciri, quæ ex parte etiam militant contra prudentiam.

Arguitur ergo *primò*: Potest actus fidei esse malus moraliter ex aliqua circumstantia, vel pravo fine: ergo fides supernaturalis non est simpliciter virtus; & consequenter intellectus, prout illam recipit, non est subjectum virtutis simpliciter. Antecedens probatur in eo, qui ex vanagloria fide supernaturali crederet: & sicut ars, vel scientia, quia respiciunt verum, quod est objectum intellectus, possunt detorqueri in malum non est, cur fides supernaturalis, quæ, utpotè habitus simpliciter speculativus, verum formaliter etiam attingit, nequeat non ex pravo affectu credentis aliqua fœdari malitia.

Hoc argumentum, si est ad rem, propriam solutionem habet apud N. Salmant. locis supra relatis: ibi enim ex PP. & præcipuè ex D. Thoma latissimè ostendunt, actum fidei, utpotè supernaturalem, & essentialiter applicatum à pia affectione item supernaturali, vel loco ejus à charitate, ex nullo principio posse malitiam induere, sed requirere determinatè honestatem. Quod fundamentum non militat in habitibus naturalibus speculativis in argumento adductis. *Maximè*: Quia fides supernaturalis non est habitus purè speculativus, sed eminenter practicus, ut colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæst. 9. art. 3. in corpore. Unde nec ex hoc capite assertio nostra labefactatur.

6 Arguitur *secundò*; Nam habitus intellectualis debet specificari ab objecto formali intellectus; aliàs habitus extraheret potentiam à proprio objecto extensivo, quod implicat; sed nullus habitus specificatus ab objecto intellectus potest esse simpliciter virtus: ergo nullus habitus intellectualis est simpliciter virtus. Minor probatur: nam virtus simpliciter talis debet specificari ab objecto bono, & honesto; sed objectum bonum, & honestum præcisè est attingibile à potentia appetitiva, secus autem ab apprehensiva, quæ solùm specificatur à verò: ergo nullus habitus specificatus ab objecto intellectus potest esse simpliciter virtus.

Nec obest dicere, habitus intellectuales specificari non posse ab objectis honestis, nisi hujusmodi objecta constituantur in esse talium à voluntate: qua constitutione supposita, verè specificantur ab objectis potentibus tribuere virtutibus sufficientem bonitatem. Et hoc est, quod in nostra conclusione diximus dependere à voluntate. Nam si aliter acciperetur hæc dependentia, etiam conveniret scientiæ, & arti, quæ virtutes simpliciter non sunt: siquidem quoad usum, & applicationem etiam à voluntate dependent; nam insistimus artificio, & similiter speculamur, quando volumus.

Non (inquam) obest: Nam per illam constitutionem, & dependentiam objectorum à voluntate vel remanent intra lineam intellectivam; vel non? Si hoc ultimum eligatur; ergo nec habitus ea attingentes existunt in intellectu; sed in potentia illa, ad cujus objectum pertinent. Si eligatur primum: ergo non erunt honesta, sed vera; ac proindè insufficientia conferre specificationem virtutibus simpliciter dictis.

Respondetur, admittendo solutionem inter arguendum datam, quæ optima est. Ad cujus impugnationem diluendum, eligimus, objecta illa absolutè manere intra lineam intellectus, sed gaudere sufficienti honestate ad specificandum virtutes simpliciter tales. Pro cujus

jus luce est observandum, nos non admittere alias virtutes simpliciter tales in intellectu, quàm fidem, & prudentiam cum ejus comitibus Eubulia, Sinesi, & Gnome. Objectum fidei supernaturalis, cum sit verum inevidens, & obscurum, non convincit intellectum nec potest extorquere assensum, nisi accedat motio voluntatis, complendo illud objectum ut actualiter moveat intellectum, & hoc fit per quandam convenientiam, & refusionem boni, quæ in eo consistit, quòd fiat conveniens piæ credentis voluntati objectum obscurum; & hac ratione objectum illius quid bonum est, & sufficiens ad specificandam virtutem essentialiter talem. Sed quia non amittit rationem veri licèt inevidentis, ex eo quòd sit conforme piæ voluntati credentis, propterea valet specificare habitum intellectualem.

Utrumque non minùs perspicuè elucet in prudentia: quia ejus actus præcipuus est imperium denuntians potentiis per virtutes morales actuatis, ut bonum, de quo Eubulia consiliavit, & Sinesis elegit, prosequantur: Et hujusmodi actus essentialiter est de ordine intellectivo, quia denuntiare, seu ordinare ad intellectum pertinet. Ex alia parte debet supponere potentias benè dispositas circa fines humanæ vitæ, qui sunt objecta virtutum moralium residentium in appetitu, in ordine ad quos ipsa prudentia ordinat ipsum appetitum; & ad hoc dependet ex motione voluntatis, utpotè ordinans ad ejus objectum, quod est bonum honestum; & ob connotationem ad illud habet sufficientem bonitatem, ut possit esse virtus simpliciter talis.

DUBIUM II.

Utrùm voluntas sit subjectum virtutum in ordine ad bonum proprium?

7 SUpponimus, in voluntate residere virtutem in ordine ad bonum alienum, ac proindè in ea subjectari justitiam, & ejus partes, tàm subjectivas, quàm potentiales (de quibus mentionem faciunt N. Salm. in suo rectè disposito Arbore virtutum §. 7. & tribus sequentibus) Quia juxta D. Thomam voluntas, sicut quælibet alia potentia, indiget virtute superaddita ad attingendum promptè, & faciliter bonum illud excedens proportionem illius; constat autem, quod bonum alienum excedit proportionem humanæ voluntatis, quia ratione suæ differentiæ individualis est determinata ad bonum proprium suppositi, juxta illud *Amabile bonum unicuique verò proprium*: ergo indiget virtute superaddita ad illud attingendum. Ex quo à fortiori liquet, indigere virtute ad attingendum bonum divinum, seu supernaturale, propter majorem excessum. Difficultas ergo tantùm est, an indigeat virtute superaddita ad attingendum bonum proprium, v. g. actus fortitudinis, temperantiæ &c.

Circa quam duplex ex diametro opposita extat sententia. Prima asserit, prædictas virtutes esse in voluntate. Ita D. Bonav. in 3. dist. 33. art. unico quæst. 3. Scotus ibidem quæst. unica quem sequuntur ejus discipuli. Richard. ibi art. 1. quæst. 1. Gabriel in 3. dist. eadem quæst. 1. Valent. in præf. disp. 5. quæst. 2. punct. 2. & alii plures. Cum discrimine quodam inter eos; quibusdam admittentibus, easdem virtutes secundùm speciem residere in voluntate, & appetitu sensitivo; aliis asserentibus, virtutes voluntatis differre essentialiter à virtutibus appetitus; aliis tandem concedentibus in appetitu quosdam habitus, qui non assequuntur veram rationem virtutum. ¶ Secunda defendit, prædictas virtutes non recipi in voluntate tamquàm in proprio subjecto, neque esse in ea circa passiones habitus, qui assequantur veram rationem virtutis. Ita D. Thomas in præf. art. 6. & cum eo omnes ejus discipuli, & plures extra ejus Scholam. Cujus difficultatis nodus difficulter explicabitur, nisi via N. Salm. disp. 2. dubio 3. gradiendo. Cum quibus sit:

§. I.

Sententia D. Thomæ.

8. DIcendum est, in voluntate humana non residere aliquem habitum virtutis ad attingendum bonum proprii suppositi. Et probatur ratione D. Thomæ loco proximè relato. Pro cujus luce observa *primò*, quod sicut intellectus potest considerari dupliciter, nimirum in quantum est potentia physica proponens physicè, vel sub *esse* physico objectum voluntatis, vel in quantum proponit illud moraliter, quo pacto habet rationem regulæ actuum moralium, ut affectus lumine synderesis, & exercet verè, & propriè munus potentiæ superioris relatè ad appetitum: Ita voluntas potest sumi dupliciter, vel quatenus est inclinatio in bonum physicum, ut propositum ab intellectu secundùm priorem considerationem; ad quod attingendum non egere habitu satis constat ex dictis disp. præc. dub. 3. num. 25. vel quatenus est inclinatio in bonum morale, ut propositum ab intellectu secundùm posteriorem considerationem, quo pacto importat aliquid superadditum, vel realiter, vel virtualiter ratione cujus rectificatur, & completur in ratione principii actus honesti.

9 Observa *secundò*, hoc superadditum, quod est quædam vigorositas, in qua consistit rectitudo voluntatis, & per quam elevatur ad attingendum bonum morale, provenire à natura rationali per dimanationem. Ad quod supponendum duo nos compellunt. Primum, quia non rarò contingit, quòd potentia inferior per conjunctionem ad naturam superiorem sortiatur per dimanationem ab ea vim ad actus, quos in se non continet; ut liquet in immaginatione hominis, quæ per dimanationem habet vim ad discurrendum, & judicandum, quam non habet secundùm se, idemque liquet in pluribus virtutibus instrumentariis. Secundum, quia intellectus per dimanationem habet à natura rationali ut *rationali* vim ad regulandos actus morales, quatenus habet intellectum agentem, per quem producitur habitus synderesis: ergo etiam oportet, quòd voluntas dimanet à natura completa, ut possit attingere bonum morale saltem proprii suppositi. Neque satis est, ad hoc, quod resideat in intellectu lumen synderesis, ut voluntas media illius cognitione possit moveri ad actus honestos proprii suppositi: quia sicut prudentia cum ejus comitibus supponit appetitum rectificatum in ordine ad fines vitæ humanæ, ut sepè docet D. Thomas; ita judicium rectum synderesis debet supponere voluntatem rectificatam in ordine ad bonum proprium honestum; aliàs judicium illius non esset immobile: quia immobilitas judicii ex recta dispositione affectus dependet, iuxta illud *Unusquisque judicat, secundùm quòd est affectus*. Quæ doctrina desumitur ex D. Thom. 2. 2. quæst. 47. art. 15.

Observa *tertiò*, totam difficultatem, quam habet voluntas ad prosequendum bonum proprium, oriri tantùm ex passionibus appetitus, quæ si compescantur per virtutes in eo residentes, facilè prorumpit voluntas in actus virtuosos boni proprii.

10 Hinc reducitur ad formam ratio Div. Thomæ: Nam nulla potentia indiget habitu virtutis ad attingendum objectum, in quod ipsa naturaliter inclinat, estque proportionata, & completa, sed voluntas est proportionata à natura in bonum morale proprii suppositi, in illudque inclinat: ergo voluntas non indiget habitu virtutis ad prosequendum bonum morale proprii suppositi. Major supponitur ex dictis disp. præced. Et minor probatur ex proximè dictis: Tum quia voluntas per se & ratione sui non habet difficultatem ad bonum proprii suppositi, sed tota difficultas residet in appetitu ratione passionum: ergo est proportionata à natura relatè ad bonum proprium. Tum etiam: nam ratione virtualitatis, quam natura in voluntatem à principio derivat, completur, & elevatur ad attingendum prædictum bonum: ergo idem, quod priùs.

§. II.

Argumenta sententiæ contrariæ.

11 ARguitur *primò*: Voluntas non est magis proportionata, & inclinata ad prosequendum bo-

bonum morale, quàm intellectus ad illud proponendum, cùm nec voluntas absque propositione boni possit illud diligere, nec intellectus sit potentia imperfectior voluntate; sed intellectus nequit practicè proponere voluntati bonum morale, nisi per synderesim, quæ est propriè habitus: ergo nec voluntas potest illud diligere absque virtute, vel absque aliquo superaddito, & æquivalente virtuti.

Nec refert, si respondeas ex Div. Thoma quæst. unica *de Virtut.* art. 5. ad 3. intellectum possibilem (qui solus est receptivus virtutum) & indigere speciebus, quæ debent decursu temporis ministerio sensuum acquiri, & habere supra se intellectum agentem, per quem potest confortari, & illuminari, cujus intellectus juvamen adest ei, quando species: unde estò à principio non exeat rectificatus, redditur tamen debito tempore, quia natura non deficit in necessariis, nec concedit superflua. At voluntas cùm aliter in operatione procedat, nec habeat voluntatem agentem superiorem, sortitur à principio debitam proportionem, & elevationem in ordine ad bonum saltem proprii suppositi.

12 Non (inquam) refert: Nam ex eo ad minùs deducitur, voluntatem à principio suæ productionis habere in ordine ad bonum proprium proportionabiliter, quod intellectus possibilis decursu temporis per specierum acquisitionem, & illuminationem intellectus agentis; sed hoc est in intellectu aliquis habitus strictè dictus: ergo similiter voluntas recipiet aliquam virtutem strictè talem. ¶ Et confirmatur *primò*: Nam sicut intellectus possibilis actuatur ab agente sibi superiori, ita poterit ipse, utpotè voluntate superior, eam decursu temporis actuare: ergo etiam potest expectare virtutum acquisitionem in ordine ad bonum proprium.

Confirmatur *secundò*: Nam nos jam concedimus aliquam rectitudinem voluntati superadditam, cujus distinctio realis satis suadetur ex eo, quòd collocatur in prima specie qualitatis, & voluntas in secunda; sed hoc ipso nihil ei deficit, ut sit virtus, sicut nec rectitudini intellectus circa prima principia: ergo. *Adde*: Nam nec in nostra ratione, nec in præfata solutione satis explicatur, cur à principio sit rectificata ad bonum proprium, & non ad alienum.

13 Argumento respondetur approbando solutionem inter arguendum adhibitam, quæ optima est, utpotè D. Thomæ: Nec eam labefactat impugnatio, maximè stando doctrinæ, quam valdè probabilem censent N. Salmant. in præf. num. 41. videlicet, virtualitatem illam, quam natura à principio in voluntatem derivat, non distingui realiter ab ea, estò vis ab intellectu agente in possibilem derivata sit ab eo realiter distincta. Cujus disparitatis ratio desumitur ex doctrina D. Thomæ suprà tradita, nempè quòd intellectus est receptivus specierum, ad quas ordinandas, & penetrandas non sufficit quælibet virtualitas cum intellectu identificata, sed requiritur vis ab intellectu agente proveniens decursu temporis, ac proinde omninò accidentaliter communicata, cui nihil deficit, ut sit habitus strictæ dictus. Voluntas verò non indiget speciebus, & hac ratione non ponitur voluntas agens: hoc semel supposito, necesse est, quòd vim ad attingendum bonum morale proprium participet à principio, quod est contra rationem virtutis. Quæ discriminis ratio etiam urget, estò concedamus cum præfatis Authoribus, prædictam vigorositatem distingui realiter à voluntate, ut ex se liquet. *Maximè*: Quia, ut inquit D. Thomas infrà q. 63. art. 1 & art. 2. ad 3. realitas illa est quid altius virtutibus, & velut earundem seminarium: unde ex hoc capite nequit nomine *virtutis* insigniri. ¶ Ad primam confirmationem satis constat ex dictis num. 9. Non minùs constat ad secundam ex proximè dictis.

Ad additamentum respondetur ex dictis num. 7. quòd voluntas ratione suæ differentiæ individualis est determinata ad bonum proprium & hac ratione habet non levem difficultatem ad attingendum bonum alienum sine detrimento boni proprii, ad quam superandam ponitur virtus justitiæ. Quæ simul præbet duo munera, primum, & principale est elevare potentiam circa bonum alienum, ne vincatur à bono proprio, & illud non prosequatur, dum oportet; secundum & quasi indirectum est refrænare inclinationem ad bonum proprium, non absolutè, sed quatenus potest impedire alienum.

14 Arguitur *secundò*: Nam voluntas est indifferens ad bonum, & ad malum proprii suppositi: ergo in ordine ad bonum proprium necessaria est virtus in voluntate. Patet consequentia: nam in omni potentia indifferenti ad bonum, & ad malum necessaria est virtus, ut perficiatur, & determinetur ad bonum. ¶ Et confirmatur: Nam habitus virtutis ibi debet peculiariter inveniri, ubi est specialis difficultas; sed voluntas frequenter patitur difficultatem in prosequtione boni proprii honesti: ergo.

Ad argumentum respondetur, quòd adhuc supposito habitu virtutis in potentia, esset, & est indifferens ad bonum, & ad malum: quia virtus non tollit intrinsecam indifferentiam, sicut nec defectibilitatem intrinsecam, sed tantùm tribuit facilitatem & promptitudinem ad actus virtuosos, quam voluntas habet etiam per vigorositatem acceptam in principio, seu per dimanationem à natura in ordine ad bonum proprium suppositi, quin opus sit sibi acquirere virtutes decursu temporis, quæ præstent ei prædictam facilitatem.

Ad confirmationem respondetur, quòd virtus moralis tantùm est necessaria in potentia, quæ ex se, & ab intrinseco habet difficultatem obiectivam, seu formalem, secus verò si difficultas proveniat ab extrinseco. Hoc autem posteriori modo se habet voluntas relatè ad bonum proprii suppositi, quia tota difficultas oritur ex passionibus residentibus in appetitu, quæ, si vincatur per virtutes in eo subiectatas, nulla remanet ex parte voluntatis, ut ab initio rectificatæ.

15 Arguitur *tertiò*: Nam per actus vitiosos elicitos à voluntate circa bonum proprium nequit non generari in ea aliquod vitium: ergo etiam per actus virtuosos generatur aliqua virtus in ea. Antecedens videtur certum: quia à natura non habet aliquid, per quod illos actus exerceat. Consequentia verò probatur: Tum quia contrariorum eadem est ratio. Tum etiam: quia potentia, quæ est capax vitii, etiam est receptiva virtutis circa idem obiectum materiale. Tum denique: quia vitium minuit virtutem oppositam.

Ad hoc argumentum responderi potest *primò*, permittendo antecedens; & negando consequentiam: Quia, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 144. art. 1. potest quàm optimè in aliqua potentia inveniri vitium, quin habeat virtutem propriè talem illi contrariam: quia rectitudini requisitæ ad actus virtutis plura possunt obstare, ut habeat rationem virtutis, nempè, quòd sit quid altius virtute, ut diximus num. 13. de rectitudine residente à principio in volunrate in ordine ad bonum proprium: & quod desit ei aliqua ex perfectionibus requisitis ad strictam virtutem, quia magis requiritur ad bonum, quàm ad malum, juxta illud, *Bonum ex integra causa; & malum ex quocunque defectu*. Nec ob hoc non sunt propriè contraria: quia sufficit ad veram contrarietatem, quòd sub eodem genere remoto mutuò se expellant.

Respondetur *secundò*, negando antecedens: Quia si actus in obiectione recensiti generarent vitium, hoc posset ita intendi, ut destrueret vigorositatem quam natura voluntati confert relatè ad bonum proprii suppositi, & ex consequenti habitum synderesis, quia ex prædicta rectitudine essentialiter dependet, ut vidimus num. 9. cujus oppositum docet D. Thomas quæst. 16. *de Verit.* art. 3. ubi probat, hunc habitum non posse corrumpi; quia est terminus illuminationis intellectus agentis, qui quamdiu manet, illuminare non desinit, esto pluries tàm ipse, quàm synderesis cessent ab exercitio ob extrinseca impedimenta. Et generaliter de quolibet habitu principiorum id ipsum tradit D. Thomas suprà quæst. 53. artic. 1. Ex quibus liquidò constat, actus pravos in argumento recensitos nullum habitum vitiosum generare.

16 Ultimò arguitur aliquibus instantiis, quibus suadetur, virtutes versantes circa bonum proprium residere in voluntate. Nam humilitas versatur circa bonum proprium, cùm ordinetur ad compescendum appetitum propriæ excellentiæ; sed hæc recipitur in voluntate, ut ait Div. Thomas 2. 2. quæst. 161. artic. 3. & manifestè apparet in Angelis: ergo. Item studiositas ordinatur ad moderandum appetitum cognitionis tàm sensitivæ, quàm intellectivæ, ideoque versatur etiam circa bonum proprium, & tamen recipitur in voluntate, ut innuit D. Thomas 2. 2. quæst. 166. & seq. ergo. Deinde liberalitas, & magnificentia etiam recipiuntur in voluntate, ut docet D. Tho-

D. Thomas 1. part. quæst. 21. art. 1. ad 1. & tamen ordinantur ad moderandas passiones, ac proinde ad bonum proprium: ergo. Tandem de continentia, & perseverantia id docet D. Thom. 2. 2. quæst. 145. art. 3. & quæst. 137. art. 2. ad 2. quarum una moderatur passiones concupiscibilis, & alia irascibilis.

Ad hoc argumentum breviter respondetur, rectitudines prædictas vel non esse propriè virtutes, ut de continentia, & perseverantia receptis in voluntate docet Div. Thomas relatus à N. Salmant. num. 56. & 57. Vel non recipi in voluntate, sed in appetitu sensitivo, prout tendunt ad bonum proprium: ac proinde, si quæ ex illis recipiuntur in voluntate, & sunt propriè virtutes, vel sunt in ordine ad bonum supernaturale, vel in ordine ad bonum alterius. Videantur præfati Authores à num. 54.

DUBIUM III.

Utrùm appetitus corporeus sit subjectum virtutis moralis?

17 NOtant communiter Interpretes D. Thomæ in præf. appetitum sensitivum posse in homine bifariam sumi, vel secundùm se, quo pacto quid commune est homini, & bruto: vel prout in homine aliquid rationis, & libertatis ex potentiis superioribus participat; quam duplicem considerationem subeunt sensus interni hominis. ¶ Supponimus, ut per se notum, juxta priorem considerationem appetitum sensitivum nullius virtutis, seu habitus esse subiectum; cùm sit homini, & brutis communis. Unde restringitur præsens difficultas ad secundam considerationem, & ad potentias appetitivas, v. g. ad concupiscibilem, & irascibilem; quarum naturam, & distinctionem declaratam reperies apud N. Compl. abbrev. *de Anima* disp. 11. quæst. 1. & 2. Quid verò sentiendum sit circa sensus externos, ex parte constat ex D. Thoma in præf. art. 5. & infrà occasione argumentorum explicabitur.

Duplex opposita versatur sententia. Prima asserit, appetitum sensitivum non esse subiectum virtutis moralis. Ita D. Bonav. Scotus locis relatis, num. 7. & alii cum discrimine ibi relato. *Secunda* docet, esse subiectum propriæ, & strictæ virtutis. Ita D. Thomas in præf. art. 4. quem sequuntur omnes ejus discipuli, & plures extranei.

§. I.

Sententia D. Thomæ.

18 DIcendum est, in appetitu sensitivo esse habitus, qui verè & propriè sunt virtutes. Ita Phylosop. 3. Ethic. cap. 10. ubi ait, virtutem temperantiæ, & fortitudinis esse in parte irrationali hominis, hoc est in appetitu sensitivo, ut omnes ferè interpretantur; cùm intellectus, & voluntas sint partes, seu potentiæ rationales; constat temperantiam, & fortitudinem esse strictè virtutes, ut omnes fatentur: ergo ex mente Arist. appetitus sensitivus est subiectum virtutis propriè talis.

Et probatur ratione fundamentali proposita sub hac forma: Nam in appetitu sensitivo hominis verè, & propriè dantur habitus; sed huiusmodi nequeunt non esse virtutes strictè: ergo appetitus sensitivus est subiectum virtutis strictè talis. Maior, quam frequenter docent etiam Adversarii, non est difficilis probationis: siquidem illæ hominis potentiæ sunt habituum receptivæ, quę non sunt ad unum determinatæ ex instinctu naturæ; sed possunt ex motione superioris flecti ad diversa (vel assignent Adversarii quid aliud esse, vel prærequiri ad receptionem habituum) sed appetitus sensitivus hominis, ipsa experientia testante, non est determinatus ad unum, sed potest assuefieri per motionem voluntatis, & rationis: ergo est receptivus habituum.

Deinde probatur minor: Tum quia ad rationem virtutis tria requiruntur, videlicet quòd habitus ortum ducat à potentia superiori, quòd moderetur, seu subiiciat effectivè rationi actus proprii subiecti, & tandem quòd in eo consumentur; sed omnia hæc cernere licèt in habitibus receptis in appetitu sensitivo: ergo habitus recepti in appetitu sensitivo sunt propriè & strictè virtutes. Minor probatur quoad singulas partes. Et quoad primam partem: nam eo ipso, quod sit subiectum habitus, natus est obedire intellectui, & voluntati, ab eisque aliquid rationis participare; sed hæ potentiæ sunt superiores appetitu sensitivo: ergo habitus existentes in appetitu sensitivo ortum ducunt à potentia superiori. Quoad secundam etiam probatur: nam etiam Adversarii fatentur, quod appetitus sensitivus est elicitivus plurium actuum rationi conformium, ergo habitus in eo recepti ad hoc ponuntur, ut illum moderentur, & subiiciant rationi ejus actus. Quoad tertiam, & ultimam, ad quam tantùm reduci valet totum pondus difficultatis, suadetur: Nam habitus tendens ad moderandas passiones in illa potentia consumatur, ubi sunt ipsæ passiones, & ubi ipsæ passiones ratione illius ad medium rationis reducuntur; sed habitus boni in appetitu sensitivo recepti ordinantur ad moderandas passiones illius, & subiiciendas rationi: ergo habent plenam consumationem in illo.

Tum etiam: nam habitui elicitivo actus virtuosi, & in appetitu sensitivo recepto conveniunt omnes deffinitiones virtutis strictè talis: ergo sunt verè virtutes. Antecedens probatur: nam est *dispositio perfecti ad optimum.* Quia non solùm est dispositio ad actum ipsius appetitus, qui est finis ipsius appetitus, sed etiam est dispositio ad actum rationi conformem, & qui est absolutè finis ipsius habitus; quod est idem, ac esse dispositionem ad optimum. Est etiam *habitus in mediocritate consistens, prout sapiens determinaverit.* Nam per eos à prudentia regulatos cohibetur appetitus, ne prolabatur in extrema virtuosa. Tandem (ut omittamus alias) est *bona qualitas* (seu habitus) *mentis qua rectè vivitur, qua nullus malè utitur.* Quia est principium actus virtuosi, in potentia rationis participe (per *mentis* intellecta) subiectatus; quo rectè vivitur, ob rationem proximè datam; & nullus malè utitur, quia est participatio rationis, seu prudentiæ: conveniunt ergo omnes deffinitiones virtutis strictè dictæ.

19 Et confirmatur, & magis explicatur prædicta ratio: Nam non possunt negari habitus, qui sint verè virtutes, ad moderandas passiones illasque subiiciendas rationi; sed hæ virtutes non recipiuntur in voluntate, aut membris externis: ergo recipiuntur in appetitu sensitivo. Minor quoad secundam partem, utpotè facilioris probationis, suadetur: nam membra externa sunt omninò determinata ad unum, & proptereà non sunt subiecta habituum, ut latè ostendimus tract. præced. disp. 2. dub. ultimo: ergo prædicti habitus non sunt in membris externis. Quoad primam probatur: Tum quia voluntas non indiget virtute ad bonum proprii suppositi, putà ad appetendum cibum juxta regulam rationis, ut diximus dub. præced. ergo temperantia (v. g.) quæ ordinatur ad moderandas passiones concupiscibilis, non recipitur in voluntate. Tum etiam: nam actiones intellectus, & voluntatis regulariter conformantur cum appetitu, quod idem est, ac ordinari ad actus ipsius appetitus: ergo consumatio illorum non sistit in intellectu, & voluntate, sed in ipso appetitu, in quo resident passiones: ergo virtutes, quæ moderantur passiones, illasque subiiciunt rationi, non subjectantur in voluntate, sed in appetitu. Unde provenit, quòd si appetitus fuerit rectificatus per virtutes, intellectus, & voluntas, non aliter intelliget, & diliget, nisi prout ipsæ virtutes in appetitu receptæ determinant.

§. II.

Opposita sententiæ argumenta.

20 ADversus nostram sententiam arguitur *primò*: Nam habitus, qui juxta doctrinam D. Thomæ in præf. art. 5. ponuntur in sensibus internis derivati ex potentiis superioribus, non sunt verè virtutes, ut ibi docet Angelicus Magister: ergo similiter, quamvis appetitui sensitivo concedantur habitus, non erunt simpliciter virtutes. ¶ Nec refert, si dicas cum eodem Angelico Magistro esse de ratione virtutis commensurari cum potentia, ubi existit. Quod sanè evenit habitibus in appetitu sensitivo receptis; siquidem in actibus illius sistit ultimatè ordo rationis, ut videre est in temperantia,

tia, & fortitudine. Oppositum autem accidit sensibus internis, qui tantùm sunt in homine vires præparatoriæ, & viales ad cognitionem, & volitionem, ubi ordo rationis consistit.

Non (inquam) refert: Quia sicut actus sensus interni excitat, & ordinatur ad cognitionem intellectivam; sic actus appetitus sensitivi ordinatur ad volitionem; quia sicut cognitio incipit in sensu, & terminatur in intellectu, ita voluntarium potest incipere in appetitu, & terminari in voluntate: ergo ordo rationis non sistit in appetitu, sed in voluntate.

Argumento respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam, ob rationem disparitatis inter arguendum insinuatam. Cui non officit impugnatio adhibita: nam gratis concesso cum N. Salmant. in Comment. ad dictum art. habitus sensuum esse propriè & rigorosè tales (quod aliqui immeritò negant interpretantes D. Thomam de illis conformiter ad habitus, quos quæst. 50. art. 3. ad 2. brutis concedit) negamus tamen, habitus appetitus sensitivi in ipso non compleri, sed ordinari ad actum alterius potentiæ; concedentes simul, habitus in sensibus internis receptos ad actum alterius potentiæ, nempe intellectus, ordinari. Pro cujus disparitate, nota, passiones appetitus dupliciter posse se habere ad rationem, & ad voluntatem; vel antecedenter trahendo excitatione sua intellectum, & voluntatem; & secundùm hunc actum appetitus non exercet actum virtutis, nec est subjectum istius, immò nec peccati, nisi adsummùm venialis. Vel consequenter, quatenus voluntas incipit movere, & terminatur completurque motus in appetitu sensitivo, ut quando quis eligit rectè irasci, fortem esse, experiri delectationes, vel quid simile: juxta quam acceptionem, sub qua nos procedimus, appetitus est propriè subjectum virtutis, quia in eo, ut constat, sistit & completur opus virtuosum. Sensus verò interni solùm habent primo modo excitare rationem; ac proindè eorum habitus deficiunt à ratione virtutis.

21 Si verò inquiras, quare non possumus philosophari in eis, sicut in appetitu, itaut voluntas eligat *immaginari* sicut eligit *concupiscere*: & tunc talis immaginatio erit virtutis actus, sicut est benè concupiscere? ¶ Respondetur, quòd si *immaginari* sumatur objectivè, quo pacto sæpè poterit à voluntate eligi, nulli, dubium est posse esse materiam virtutis, non quidem existentis in ipsa immaginatione, sed in voluntate eligente. At si sumatur subjectivè, quo sensu procedit replica, estò fortè ut est sub actuali voluntatis imperio possit esse peccatum mortale, non verò actus virtutis. Et ratio est, quam tradunt N. Salmant. tract. 13. disp. 10. num. 11. quia hujusmodi actiones, quamvis magis reflectantur, solùm possunt esse bonum, quatenus induunt cognitionem bonam, & rectum judicium; nam immaginari objectum nec est bonum, nec malum, si ibi sistatur: unde semper dicunt ordinem ad ulteriorem actum intellectus. Oppositum evenit in appetitu sensitivo, qui semel motus non semper ultra progreditur, ideoque potest esse subjectum virtutis.

22 Arguitur *secundò*: Nam de ratione virtutis est esse habitum electivum: ergo in illa potentia est virtus, cujus est proprius actus electionis; sed eligere pertinet ad voluntatem, & non ad appetitum: ergo virtus non debet residere in appetitu sensitivo, sed in voluntate. ¶ Confirmatur *primò*: Nam virtus solùm habet locum in ea potentia, quæ actionem suam habet in sua potestate; sed appetitus sensitivus non habet in sua potestate actionem suam, ut liquet in brutis: ergo. ¶ Confirmatur *secundò*: Nam de ratione virtutis est, ut inclinet ad bonum honestum propter seipsum, hoc est propter ipsam honestatem; sed appetitus sensitivus nequit ferri in bonum honestum propter ipsam honestatem, quia bonum honestum, idest bonum rationis, est extra latitudinem sui objecti adæquati: ergo.

Ad argumentum respondetur, notando cum N. Salmant. in præsent. num. 20. duplicem electionem esse necessariam ad quemlibet actum virtuosum appetitus sensitivi: primam voluntatis, quæ inchoat opus: secundam appetitus, in qua consumatur, quæ est effectus, & quoad plura participatio illius prioris. Quando autem asseritur, actus virtutum esse electiones, intelligi debet vel de originantibus, & primis, si ibi sistat opus virtuosum; vel de secundis, si in appetitu sensitivo (qui connotans motionem, & electionem voluntatis, primò & per se eligit, etsi participativè,) opus virtuosum completur. Pro quo vide D. Thomam in 3. dist. 33. quæst. 2. art. 4. quæstiunc. 2. ad 2. argumentum. ¶ Per quod constat ad primam confirmationem: nam licèt appetitus sensitivus, prout excludit omnem participationem rationis & libertatis, nequeat suam actionem in sua potestate habere, benè vero prout est particeps & capax libertatis, & rationis; in quo sensu procedit dubium.

Ad *secundam* respondetur, concedendo majorem; & negando minorem. Cujus ibi inclusa probatio non urget: quia datur duplex bonum rationis; aliud primarium sive principale, quod petit à potentia spirituali attingi: aliud vero corporeum & minùs principale ex priori participatum, & hoc est objectum appetitus sensitivi. Unde hic non extrahitur extra proprium objectum, cùm operatur virtuosè; quia operatur ut motus à potentia superiori elevante. Sicut videre est in libertate ad virtutem, sive vitium requisita; quæ estò non conveniat appetitui secundùm se, neque similiter hic, prout est in homine, plenè habitualiter libertatem participet, nisi adsummùm deficienter; tamen, dum est sub voluntatis motione, eam completè participat. Sic discurrendum est de bono rationis, quod sanè non est absolutè extra objectum appetitus moti à voluntate.

23 Arguitur *ultimò* (& erit replica contra proximè dicta) Potentia operans virtuosè debet regulari à prudentia, ut attingat bonum undequaque perfectum, hoc est cum omnibus circunstantiis objectum virtutis afficientibus; sed hujusmodi nequit esse appetitus: ergo nequit esse subjectum virtutis. Major debet supponi. Et probatur minor: Tum quia cognitio immediatè appetitum regulans est cognitio sensuum internorum: ergo non est cognitio prudentiæ, quæ solùm in intellectu residet. Tum etiam: nam cognitio regulans actum virtuosum debet attendere omnes circunstantias actus, & illas objectivè potentiæ proponere; sed nulla cognitio sensus est potens eas intimare appetitui, quia tantùm potest proponere aliquod bonum limitatum, in quo non clauditur objectum, finis, duratio, & similes circunstantiæ: ergo idem quod priùs.

Respondetur distinguendo majorem: *Debet regulari à prudentia* mediatè, vel immediatè, concedo majorem; præcisè immediatè, nego majorem. Et negatur minor. Cujus prima probatio facilè dispellitur, si dicas, quod estò sensus internus immediatè appetitum regulet (sanè ex elevatione & motione prudentiæ) non excluditur, quòd simul cognitio prudentiæ in intellectu residens, & omnes circunstantias prospiciens, regulet illum mediatè, quæ, utpotè ejusdem suppositi, est omnium virium appetitivarum absolutè directiva. Per quod constat ad *secundam*.

DUBIUM IV.

An eadem virtus moralis possit subjectari in diversis potentiis?

PRocedit dubium, ut optimè notant N Salmant. de unitate specifica virtutis, nam eandem numero subjectari in potentiis realiter dictis dicit in via Thomistarum apertam implicationem, iuxta doctrinam Complut. *de Gener.* disp. 14. quæst. 4. Igitur restringitur difficultas ad inquirendum: Utrum duæ virtutes ejusdem speciei possint esse simul in unico supposito? supponendo, ut debet supponi, non posse in eo dari duas potentias solo numero distinctas, sed omnes debere distingui specie inter se. ¶ Notat præterea D. Thomas in præs. art. 2. solùm posse disputari, an possint dari ex æquo: nam inveniri in una potentia principaliter, & in alia minùs principaliter & participativè, certius est, quàm debeat vocari in dubium, & apertè constabit ex dicendis. Unde revocatur difficultas ad primam acceptionem. Et estò in fronte hujus secundæ disputationis enodetur à N. Salmant. consultò tamen à nobis propter aliqua ei admiscenda collocatur in præsenti loco.

§. I.

§. I.

Communis Sententia.

24 DIcendum est, implicare contradictionem virtutes ejusdem speciei in diversis hominis potentiis existere, ac proinde repugnare, quod si voluntati inest humilitatis virtus, alia ejusdem speciei cum priori sit in intellectu, aut appetitu. Assertio hæc est omnium Thomistarum, utpotè expressa Angelici Præceptoris in præf. art. 2. & quæst. 60. art. 5. ex quibus locis N. Salmant. formant hoc unicum ratiocinium probativum nostræ conclusionis.

Nam implicat, virtutes diversa objecta formalia respicientes esse ejusdem speciei; sed virtutes, quæ in diversis potentiis existunt, nequeunt non respicere diversa objecta formalia: ergo nequeunt non esse diversæ speciei. Consequentia legitimè infert. Et major est supponenda, cùm non aliundè habitus operativi, quales sunt virtutes morales, possint, & debeant unitatem, & diversitatem formalem desumere, quàm ex objectis formalibus. Minor verò probatur; nam virtus, in quacunque potentia existat, debet necessariò specificari ab objecto formali illius potentiæ saltem extensivo; sed objecta formalia distinctarum potentiarum essentialiter in *esse objecti* distinguuntur, aliàs potentiæ non essent specie diversæ: ergo nequeunt non respicere objecta formaliter diversa virtutes, quæ in diversis potentiis hominis existunt.

25 Ratio hæc est adeo convinces, ut facilè præcludat evasiones ipsi adhibitas. Et ut clariùs innotescat: Respondebis, negando esse universaliter verum, virtutem habere pro objecto formali objectum potentiæ, in qua est. Cujus ratio est: quia virtus, utpotè descendens ex potentia superiori juxta à nobis sæpiùs dicta, debet habere pro objecto formali, quod habet potentia, à qua est ipsa virtus; & potentia superior habet distinctum objectum formale, ac potentia inferior virtutis susceptiva. ¶ Et urgetur hæc evasio ex his, quæ nos concedimus, afferentes virtutem existentem in una potentia posse participare modum alterius virtutis existentis in alia potentia: v. gr. virtutes existentes, sive in intellectu, sive in appetitu posse participare modum charitatis, quæ residet in voluntate, non in ordine ad propria objecta, sed in ordine ad proprium objectum ipsius charitatis.

Hæc autem evasio nostra ratione manet præclusa, si rectè intelligatur. Quæ potest iterum reintegrari: nam virtus recepta in aliqua potentia non participativè, sed principaliter & completè recipitur in ea tanquàm vera, & propria forma illius potentiæ, in qua est; sed forma hoc modo recepta in potentia nequit eam extrahere extra suum objectum specificativum, sub quo comprehenditur objectum proportionatum & improportionatum: ergo neque respicere pro objecto objectum potentiæ, à qua descendit, sed objectum potentiæ in qua est. Major videtur nota: siquidem virtute, sicut & habitu utitur potentia, prout vult; quod non posset fieri, nisi reciperetur per modum formæ propriæ potentiæ, in qua est. Minor vero probatur: nam potentia non utitur forma propria, nisi per ordinem ad proprium objectum, & hac ratione, quantumvis lumen gloriæ elevet intellectum, non extrahit illum à proprio objecto formali, idemque evenit charitati in voluntate receptę: ergo si virtus sit forma propria potentiæ, in qua est, nequit extrahere eam ab objecto proprio ipsius potentiæ.

Per quod evanescit urgentia. Nam dum una virtus residens in una potentia est in alia tantùm participativè & per quendam modum incompletum, non est in illa per modum formæ propriæ; cujus signum est, quod potentia inferior non utitur illa participatione ad nutum, sed ad nutum virtutis superioris, seu potentiæ, in qua existit, ut ex se liquet: ergo non est inconveniens, quòd extrahat virtutem sic modificatam, & potentiam in qua est, ad objectum potentiæ, & virtutis superioris. Hacque eadem ratione nullum est inconveniens in eo, quòd potentia aliqua elevetur per aliquam virtutem instrumentariam ad actum, qui non continetur intra commensurationem essentialem, quia non recipitur in ea tamquàm forma propria, ut alibi diximus.

§. II.

Aureoli argumentis occursus.

26 PRo sententia contraria, quæ, ut refert Capreolus, attribuitur Aureolo in 3. dist. 33. Arguitur *primò:* Nam virtus existere debet in potentia illa, quæ elicit actum ipsius virtutis; sed duæ potentiæ specie distinctæ elicere possunt actus virtutis ejusdem speciei: ergo eadem in specie virtus existere potest in potentiis specie diversis. Major est omninò constans; aliàs nutarent omnia hucusque stabilita, si virtus non esset in potentia actus virtuosi elicitiva. Et minor probatur: nam oratio, quæ juxta D Thomam 2. 2. quæst. 83. art. 1. est actus intellectus, est etiam actus religionis juxta doctrinam ejusdem Angel Præcept. art. 3. quæst. citatæ, & non utcumque, sed elicitivè, ut tenet idem Magister Angelic. 4. dist. 15. quæst. 4. art. 1. quæstiunc. 2. sed religio est virtus voluntatis, ut supponunt omnes Thomistæ: ergo cùm existere debeat in intellectu, à quo elicitur actus orationis erit proinde in potentiis specie distinctis.

Pro breviori (quoad fieri possit) solutione argumenti propositi, quod sanè est difficile: Notandum est, religionem, quàm meritò N. Thomistæ supponunt in voluntate subjectari, habere pro objecto formali exhibere Deo cultum, reverentiam, & submissionem ob suam summam excellentiam, qua pollet, quatenus est rerum omnium principium. Ex quo fit, quod in objecto religionis sunt consideranda cum D. Thoma 2. 2. quæst. 81. art. 5. & cultus Dei, seu materia in qua exercetur, quæ semper est aliquid creatum; & Deus ipse, in quem ut finem *cui* proximum religio per actum proprium, idest devotionem, cultum dirigit. Unde omne, quod Deo religio contectat, seu offert ob motivum suprà assignatum, dicitur quodammodo elici à religione, sed non illa proprietate qua actus proximus devotionis, sed largè, quatenus mediante eo, cujuscumque potentiæ actus sit, in finem religionis ordinatur.

Hinc ad argumentum facilè respondetur explicando præmissas: Nam major est vera, si intelligatur de elicientia primaria virtutis, secus autem de secundaria: de qua elicientia primaria nequit verificari minor, & sic debet negari. Et probatio majoris etiam debet distingui: nam concesso orationem esse propriè actum intellectus, debet negari, primariò à religione elici, sed pręcisè largè & secundariò, quatenus medio actu devotionis proximè à religione elicito derivatur in intellectum quidam modus à virtute religionis, ut oratio, quæ secundùm se est indifferens, ordinetur in finem religionis, & similiter de aliis indifferentibus est philosophandum. Hoc est orationem à religione elici: Ad quod, ut vides, non est necessarium eam in intellectu existere, sed pręcisè in voluntate.

27 Sed replicabis: Nam ex hac solutione sequitur, religionem ex vi sui actus loqutionem intellectus ordinare in proprium finem esse idem ad intentum, ac charitatem actu suo dirigere virtutes, earumque actus in finem ipsius charitatis; sed charitatem ita se gerere non est elicere actus aliarum virtutum, sed præcisè imperare, ut sæpè docet D. Thomas, & ex eo N. Salmant. tract. 19. disp. 7. à num. 48. ergo aliquid speciale intendit D. Thomas, dum ait, actum orationis elici à religionę; vel utraque virtus elicier, vel utraque imperabit. ¶ Et confirmatur: Nam illud, quod devotio intellectui præstat, ut eliciat actum orationis rectum, Deoque subordinatum, erit religionis virtus, vel quædam vigorositas, quæ actuum repetitione possit in virtutem prodire: ergo erit virtus religionis, cum in ejus objectum inclinet: ergo saltem ex hoc capite dabilis est duplex religio, una principalior in voluntate, & altera ex illa derivata in intellectu.

Replicæ respondetur, negando sequelam majoris. Nam tunc virtus dicitur imperare aliis, quando in eis supponit aliam speciem virtutis, quæ sit principalis, & primaria: Nam in eo eventu species, quam virtus movens potentiæ inferiori imprimit, est accidentalis, & secundaria, esto fortè sit excellentior tàm in *esse rei*, quàm in *esse virtutis*. Tunc verò dicitur elicere etiam actus potentiæ externæ, quando in illa nullam reperit rectitudinem, sed ab ipsa præstita, licèt in *esse rei* sit accidenti-

dentalis, in *esse virtutis* est essentialis, & primaria. Hoc ergo est discrimen inter religionem relatè ad orationem & charitatem relatè ad alias virtutes, quod religio in oratione secundùm se nullam rectitudinem de linea virtutis supponit, & propterea speciali aliquo titulo dicitur ab ea elici. Oppositum autem evenit in imperio charitatis, ex suppositione quod alias virtutes in potentiis à se imperatis supponat, sicut re ipsa supponit. Si verò fingas contrarium, utique eliciet, sicut religio orationem.

Ad confirmationem respondetur, id, quod religio in intellectum derivat, solùm esse quandam participationem religionis, similem motioni quam causæ principales instrumentis imprimunt, ut agant earum nomine. Et quamtumvis ex eo multiplicentur actus intellectus, nullum habitum de novo generant, sicut generatur ex motione illa, quam ex potentia superiori diximus disp. præced. descendere in inferiorem. Et ratio disparitatis est: quia participatio potentiæ superioris ibi insinuata est in ordine ad objectum proprium potentiæ inferioris, & in ordine ad objectum potentiæ superioris, ut liquet in voluntate, ut mota ab intellectu ad actus justitiæ: & hac ratione ex repetitione actuum potentiæ inferioris in virtute motionis à potentia superiori decisa potest generari habitus virtutis. At vis illa proveniens à religione, & recepta in intellectu non est in ordine ad objectum proprium intellectus, sed in ordine ad id, quod est proprium voluntatis. Unde satis erit, quòd virtus resideat in voluntate, & quidam modus illius in intellectu. Vide N. Salmant. num. 14.

28 Sed urgebis: Nam religio principaliùs est intellectu, quàm in voluntate: ergo si in voluntate concedimus religionem, quæ sit verè virtus, duplex virtus ejusdem speciei erit in intellectu, & voluntate. Antecedens probatur: nam id, quod est in voluntate ad eligendum operari rectè in appetitu, ideò non est virtus, quia in ea non consumatur opus, sed in appetitu; sed religio consumat opus virtuosum in intellectu: ergo religio principaliùs est in intellectu.

Et confirmatur: Nam D. Thomas in hac quæst. art. 4. docet, quòd, quando duplex potentia concurrit ad unum actum, utraque debet esse perfecta, & ad eum benè disposita; ex quo deducit, quòd, cum actus appetitus dependeat à duplici potentia ab eo scilicet, & voluntate, in utraque debet rectificatio supponi, sed potissimè in appetitu, ubi consumatur opus: ergo similiter cum actu orationis à voluntate, & intellectu procedat, in utraque potentia debet rectificatio supponi, sed principaliùs in intellectu, ubi oratio ultimatè completur.

Respondetur ad urgentiam, negando antecedens. Cujus probatio facilè evanescit, si consideres dupliciter posse voluntatem, & ejus habitum versari circa alias potentias; & sedando, reducendoque ad se suos motus, ut ipsis pacatis postea voluntas bonum proprium eligat: Et quando hoc modo procedit, non operatur per virtutem, siquidem potius intendit, ut aliæ potentiæ non operentur malum sui boni impeditivum: & hujus generis sunt habitus, de quibus egimus dub. præced. Secundò voluntas taliter alias potentias potest respicere, ut postquam proprium opus sine contradictione consumaverit, bonitatem illius exuberantia in eas derivat: & hoc modo operandi sanè ex virtute operatur, & aliæ non nisi ex quadam participatione illius. Et hoc modo religio intellectus orationem rectificat. Unde non oportet, hanc virtutem ponere in intellectu, sed in voluntate.

Doctrina D. Thomæ in confirmatione allegata est universaliter vera, sed applicari debet juxta præmissam solutionem; itaut si potentia incipiens non possit sine operatione recta opus sequentis undequaque perficere (ut accidit voluntati intendenti reducere appetitum ad rationem, sine qua reductione intelligi nequit opus suum absolutè bonum) tunc in potentia ultima debet virtus subjectari, in incipiente autem, quasi initiativè. Si verò potentia incipiens potest sine secunda totam suam perfectionem habere, quamvis voluntariè possit secundam perficere, tunc in incipiente virtus residet specialiter, in aliis participativè. Hoc posteriori modo religio ad intellectum se habet. Unde nihil contra nos.

29 Arguitur *secundò* plurium virtutum instantiis, quæ subjectantur in voluntate, & in appetitu: hujusmodi sunt humilitas, studiositas, fortitudo, liberalitas, magnificentia, & similes, quæ nequeunt non esse ejusdem speciei: ergo defactò in diversis potentiis repetiuntur virtutes ejusdem speciei.

Ad hoc argumentum est generalis, & sufficiens solutio negare assumptum: Nam dato, quòd prædictæ virtutes recipiantur in voluntate, & appetitu, eo ipso sunt specie diversæ ob motivum nostræ assertionis. Quod nullo exemplo potest debilitari. Qui autem velit scire in speciali objecta earum, prout in utraque potentia recipiuntur, & illorum distinctionem formalem, recolat N. Salmant. in præf. à num. 52. & in suo satis ingenioso arbore Virtutum verbo uniuscuiusque virtutis ex relatis.

DUBIUM V.

Utrùm dentur defacto Virtutes morales supernaturales, & per se infusæ, in appetitu subjectentur?

30 Meritò hoc dubium duobus præcedentibus proximè annectimus, quia conducit ad declarandum subjectum virtutum. In quo unum supponimus, & tria inquirimus. Supponimus enim tamquam fidei dogma, præter virtutes morales acquisitas esse quasdam alias à Deo infusas, nempe Theologicas, quæ sunt fides, spes, & charitas: quia ita docet expressè Trident. sess. 6. cap. 7. ubi hæc habentur: *In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia infusa simul accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem*. Difficultates circa earum naturam suborientes remittimus usque ad proprios earumdem tractatus.

Et *primò* inquirimus: An præter virtutes theologicas dentur morales, quæ sint entitativè supernaturales? *Secundò*: An quædam ex illis resideant in appetitu sensitivo, tamquàm in proprio earum subjecto? *Tertiò*: An possint acquiri nostris actibus? Quæ omnia sub uno dubio complectimur brevitatis gratia. ¶ Pro quo nota bifariàm posse dici aliquam virtutem *infusam*: primo per se, quatenus postulat à solo Deo infundi, & à nulla causa creata potest produci; & hujusmodi sunt in omnium sententia fides, spes, & charitas. Secundò per accidens, quatenus petit ex natura sua nostris actibus acquiri, sed ob aliquam dispositionem specialem illam Deus infundit, quo pacto juxta communem sententiam Theologorum omnes habitus scientiæ, & virtutes morales Adamo in statu innocentiæ ante omne eius exercitium fuerunt infusæ, quia, utpotè omnium Parens, & in ætate adulta & perfecta creatus, omnes debebat instruere, ad quod opus fuit perfectum fuisse à principio: Et juxtà valdè probabilem aliquorum sententiam fuerunt infusæ Christo Domino. Sensus quæstionis non procedit de virtutibus infusis hoc posteriori modo, sed priori.

In qua duplex versatur sententia. Prima asserit, possibiles esse virtutes morales per se infusas ordinis supernaturalis essentialiter distinctas ab acquisitis, & virtutibus theologicis, quarum aliquæ recipiuntur in appetitu sensitivo: nulla verò earum acquiritur nostris actibus. Ita D.Thomas in præf. quæst. 63. art. 3. aliisque in locis, Capreol. in 3. dist. 33. quæst. 1. art. 2. Hispalens. Caiet. Medin. Conradus, Curiel, Montes. cæterique discipuli D. Thomæ, & inter eos N. Salmant. in præf. disput. 3. dub. 1. & sequentibus. Quibus adhærent Recentiores Societatis Valentia in præf. disp. 4 quæst. 3. punct. 4. Suarez, Vazquez, Salas, Oviedo, Lorca, Granados, & alij. ¶ Secunda negat huiusmodi virtutes. Ita Scotus in 3. dist. 36. quæst. unica, & Scotistæ omnes tàm veteres, quàm Recentiores, & Nominales: Quam sententiam aliqui, ut Capreolus, censent esse erroneam. Alij ut Conradus, esse contra definitionem Ecclesiæ. Alij, ut Medina, vocant *temerariam*, & de quibusdam virtutibus esse de fide. A quibus censuris non abstinemus.

§. I.

§. I.

Prima, & potissima assertio existentiam harum virtutum stabiliens.

31 Dicendum est *primò* cum prima sententia, possibiles esse, & de facto existere virtutes morales per se infusas, seu supernaturales. Hæc secunda conclusionis pars constabit ex probatione prioris, & præcipuè ex solutione argumentorum.

Et probatur ratione fundamentali deducta ex D. Thoma suprà relato art. 4. Et potest reduci ad hanc formam: nam possibilitas alicuius entis nequit negari, nisi repugnante aliquo ex ejus principiis; sed nulla causa requisita ad virtutem moralem per se infusam, seu supernaturalem repugnat: ergo possibilis est talis virtus. Minorem quoad causam efficientem, materialem & finalem non negant Adversarij: siquidem Deus potest esse causa efficiens, si ex alio capite non repugnet, sicut est causa gratiæ, & virtutum theologicarum. Deinde potentia rationalis ut *talis* ratione potentiæ obedientialis est sufficiens subiectum virtutis supernaturalis, ratione cuius intellectus est subiectum fidei theologicæ, & voluntas spei, & charitatis. Denique potest ordinari ad beatitudinem supernaturalem, quæ est absolutè finis vltimus creaturæ rationalis. Unde solum restat difficultas quoad causam formalem extrinsecam, quæ coincidit cum obiecto: nam si hoc non repugnat, nec repugnat causa formalis intrinseca, quæ non distinguitur ab ipsa entitate virtutis.

Probatur ergo minor quoad obiectum: nam obiectum virtutis moralis est bonum honestum conforme regulis rationis; sed possibile est bonum honestum conforme regulis rationis, & distinctum à bono honesto virtutis moralis acquisitæ: ergo non repugnat obiectum virtutis moralis per se infusæ, seu supernaturalis. Minor probatur: nam alia est honestas in actionibus (v. gr.) eleemosynæ, iustitiæ; castitatis &c. quatenus decent hominem, ut ordinatum ad finem supernaturalem capacem gloriæ, civem Sanctorum, & domesticum Dei, ab ea quæ est in ipsis actionibus, ut conducunt ad finem humanum vitæ humanæ, & prout decent hominem, ut concivem humanum: honestas enim hæc posterior est naturalis, altera verò est supernaturalis: & colligitur ex eo, quod pluries non apparet inconveniens secundùm regulas humanæ prudentiæ uti moderativè cibis, non exponere se mortis periculo, immò ducere uxorem, & toties his laudabiliter abstinere: ergo possibile est bonum honestum conforme regulis morum, & distinctum à bono honesto virtutis moralis acquisitæ.

32 Huic satis solido fundamento respondent Scotistæ cum suo Subtili Doctore, negando obiectum honestum conforme regulis morum supernaturale, & distinctum ab obiecto, virtutis naturalis, sentiunt enim idem esse obiectum tàm materiale, quàm formale virtutis supernaturalis, & acquisitæ, & has virtutes solùm distingui per ordinem ad diversas causas per se efficientes. Hincque colligunt, non esse necessarias virtutes morales per se infusas: quia per virtutes naturales, & imperatas à charitate sufficienter ordinatur homo ad finem supernaturalem, & operatur ut civis Sanctorum, & domesticus Dei.

Hæc evasio (quæ continet genuinam mentem Adversariorum, etsi breviter explicatam) plura continet falsa. Nam primo falsum est, actum fidei infusæ, & actum fidei naturalis non habere obiecta formaliter diversa, similiter actum charitatis infusæ, & actum dilectionis Dei naturalis, ut constabit ex dicendis, Deo dante, tract. *de Fide*. Deinde falsum est, habitum per se infusum, & habitum acquisitum distingui posse per ordinem ad causas per se efficientes diversas, si aliàs habent idem obiectum tàm materiale, quàm formale: Tum quia contingit, res eiusdem speciei produci per se à causis specie diversis, ut liquet in mure producto à sole & ab alio mure: & contingit res specie diversas produci ab eadem causa, ut constat in anima rationali, & Angelo, in fide & charitate. Tum etiam: nam nihil est firmius in Philosophia vera, quàm quòd habitus, & potentiæ specificentur ab obiectis; & quòd, quæ versantur circa idem obiectum formale, sint eiusdem speciei, ut passim concedunt Adversarij.

Deinde refellitur *primò* evidenti testimonio D. Thomæ quæst. *de Virtut.* art. 10. ad. 8. ubi ait: *Dicendum, quòd temperantia infusa, & acquisita conveniunt in materia: utraque enim est circa delectabilia tactus. Sed non conveniunt in forma effectus, vel actus: Licèt enim utraque quærat medium; tamen alia ratione quærit medium temperantia infusa, quàm temperantia acquisita: nam temperantia infusa exquirit medium secundùm rationes legis divinæ quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem: temperantia autem acquisita accipit medium secundùm inferiores rationes in ordine ad bonum præsentis vitæ*. Ex quibus verbis.

33 Refellitur *secundò* ratione: Nam honestum morale conforme regulis prudentiæ per se infusæ, & fidei supernaturalis est essentialiter diversum in ratione *obiecti formalis* ab eodem bono honesto, prout conformi regulis prudentiæ acquisitæ & synderesi; sed idem obiectum, seu actus honestus moralis, videlicet se exponere periculis mortis, uti cibis moderatè &c potest esse proximè conforme regulis prudentiæ infusæ, & remotè fidei supernaturali: ergo est formaliter diversum in ratione obiecti ab eodem bono honesto, prout conformi regulis prudentiæ acquisitæ. Maior potius eget explicatione, quàm probatione: siquidem sicut in ordine naturali datur synderesis præstituens omni actui, & obiecto morali finem honestum in communi, & prudentia acquisita præstituens fines honestos hic & nùnc in particulari; ita in ordine supernaturali oportet, quod detur fides supernaturalis præstituens naturæ humanæ finem ultimum supernaturalem in communi, & prudentia infusa præstituens fines honestos supernaturales hìc & nùnc in particulari. Ex quo minor probatur: nam se exponere periculis mortis, prout conducit ad beatitudinem, regulatur proximè à prudentia; non acquisita: ergo infusa: Maior per se patet: quia non regulatur proximè à fide (Præterquamquòd nequit alia regula assignari præter prudentiam) siquidem fides proximè solùm regulat eos actus, qui non consistunt in medio rationis, uti sunt actus spei, & charitatis; & planum est hoc complexum, *se exponere periculis mortis, prout conducit ad beatitudinem*, consistere in medio rationis, cùm possit vitiari per excessum, aut defectum: manet ergo, quòd reguletur proximè à prudentia.

Minor verò, in qua est præcipua difficultas, probatur: Nam prudentia acquisita solùm queit regulare prædictum actum, aut obiectum, prout conducit ad finem humanæ vitæ aut ad bonum commune Reipublicæ: ergo, prout conducit ad beatitudinem, nequit regulari à prudentia acquisita.

34 Explicatur hoc, & simul confirmatur: Nam in ordine naturali præter finem ultimum dantur fines intermedij honesti, qui sunt obiecta virtutum moralium acquisitarum: ergo concedendi etiam sunt fines intermedij proportionati cum fine ultimo supernaturali; sed huiusmodi sunt supernaturales in ratione *obiecti*: ergo nequeunt non concedi obiecta honesta supernaturalia, & distincta à seipsis prout sunt fines ordinis naturalis, quæ alia non sunt, nisi ea quæ suprà retulimus, prout conducentia ad beatitudinem. ¶ Nec refert dicere, prædicta obiecta quoad substantiam esse naturalia, & quòad modum prout ordinata per charitatem esse supernaturalia. Non (inquam) refert: Nam concedenda sunt obiecta honesta quoad substantiam supernaturalia: ergo distinguuntur quoad substantiam ab obiectis virtutum naturalium. Antecedens probatur: nam sicut conceduntur obiecta, quæ secundùm se sunt fines intermedij, & proportionati cum fine naturali pro priori ad relationem immediatam ad illum, ita concedenda sunt obiecta, quæ secundùm se & pro priori ad imperium charitatis sint proportionata ad finem ultimum supernaturalem; sed hæc nequeunt esse obiecta quoad substantiam naturalia: ergo oportet, quòd sint obiecta quoad substantiam supernaturalia.

35 Hinc inferri debent actus virtutum moralium entitativè supernaturales; sed huiusmodi actus nequeunt elici à virtutibus naturalibus, nec à charitate: ergo concedendæ sunt virtutes illos immediatè elicientes. Major est certa: nam, concessis obiectis supernaturalibus, nequeunt non admitti actus eiusdem ordinis, ab illisque specificati. Minor quoad primam partem, semèl concessa maiori, non negatur ab Adversarijs. Quoad

ad secundam verò probatur: Tum quia virtus sufficiens ad attingendum finem naturalem non est sufficiens ad eliciendos omnes actus morales ordinis naturalis, aliàs superfluæ essent cœteræ virtutes morales acquisitæ: ergo nec charitas est sufficiens ad eliciendos actus omnes morales supernaturales. Tum etiam: nam prædicti actus sunt specie distincti ab actu proprio charitatis, ad eosque potentia, adhuc supposita charitate, habet specialem difficultatem: ergo idem, quod priùs. Tum denique: nam plures ex illis eliciuntur ab appetitu sensitivo, charitas verò recipitur in voluntate: ergo in eo ponendi sunt habitus, qui illos proximè eliciant.

§. II.

Duplex alia assertio subjectum, & causam designans.

36 Dicendum est *secundò*, appetitum sensitivum posse esse subjectum virtutis moralis per se infusæ. Hæc assertio directè procedit contra Scotum, asserentem nullam virtutem residere in appetitu sensitivo, sed omnes in voluntate, & intellectu. Et probatur ratione: nam virtus debet recipi in illa potentia, ubi est proprius illius actus consumativè; sed actus proprius (v. g.) temperantiæ, & fortitudinis per se infusæ est in appetitu sensitivo consumativè: ergo etiam ipsa virtus per se infusa. Minor probatur: nam actus fortitudinis, & temperantiæ acquisitæ consumatur in appetitu sensitivo: ergo etiam actus fortitudinis, & temperantiæ per se infusæ. Antecedens supponitur ex dictis dub. 2. & consequentia probatur: nam ideo actus temperantiæ acquisitæ consumatur in appetitu, quia versatur circa passiones concupiscibilis, moderando eas juxta regulas prudentiæ naturalis; sed etiam actus temperantiæ infusæ ordinatur ad moderandas easdem passiones, cum differentia tantum in ordine ad superiorem finem, & prudentiam infusam: ergo etiam actus temperantiæ per se infusæ consumatur in appetitu sensitivo.

37 Respondebis, esse notam disparitatem inter actum temperantiæ acquisitæ, & actum temperantiæ per se infusæ: quòd ad priorem nullus habitus requiritur ex parte voluntatis, quia ex se est sufficienter rectificata ad bonum naturale proprii suppositi, secus verò ad bonum supernaturale. Supposito verò habitu supernaturali in voluntate in ordine ad bonum supernaturale proprii suppositi, prædictus habitus est sufficiens ad rectificandum actum appetitus sensitivi, quin opus sit alio habitu in eo existente: sicut necessariò contingit in rectificatione actus externi.

Contrà est: Nam actus appetitus sensitivi rectificatus rectitudine supernaturali intrinseca petit elici ab eodem appetitu rectificato rectitudine aliqua supernaturali habituali, aliàs ipse appetitus esset virtus adæquata proxima prædictæ rectitudinis supernaturalis: ergo oportet tàm in voluntate movente appetitum, quàm in ipso appetitu moto dari aliquid habituale ad rectitudinem actus, voluntatis moventis, & ad rectitudinem actus, ad quem appetitus movetur (& hinc relucet vis nostræ rationis) sed habituale supernaturale requisitum ex parte appetitus potiùs obtinet rationem *virtutis*, quàm habituale requisitum ex parte voluntatis: ergo in eo residet virtus temperantiæ infusæ. Minor subsumpta probatur: nam habituale requisitum ex parte voluntatis tantùm importat rectitudinem temperantiæ inchoativè, in appetitu verò sensitivo completivè: homo enim non est completè temperatus, quia vult actum temperantiæ, sed quia elicit per appetitum sensitivum actum ipsum temperantiæ; aliàs in Deo, & in Angelis volentibus nos esse temperatos esset virtus temperantiæ: ergo habituale requisitum ex parte appetitus ad rectitudinem supernaturalem actus temperantiæ habet quidquid requiritur ad rationem virtutis. Exemplum actus externi non est ad rem: quia in eo non est aliqua rectitudo moralis intrinseca, sed tantùm extrinseca, ut alibi diximus.

38 Dicendum est *tertiò*, hujusmodì virtutes morales per se infusas non posse acquiri nostris actibus. Ita colligitur ex Div. Augustino, qui deffinitioni virtutis addit has ultimas particulas, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*: Ex quibus colligunt Doctores, Augustinum solùm deffiniisse virtutem supernaturalem, & per se infusam; quamvis, ablatis prædictis verbis, illius deffinitio sit communis omni virtuti: ergo juxta D. Augustinum, virtus supernaturalis, & per se infusa non est acquisibilis nostris actibus. ¶ Confirmatur ex D. Thom. tum in præsent. quæst. 64. art. 4. maximè ad 4. tum quæst. *de Virtut.* art. 10. ad 13. ubi ait: *Aliquid est in potentia in anima, quod non est* natum educi in actum, *nisi per virtutem divinam: & sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ.*

Et probatur ratione: Nam nulla creatura potest producere principaliter gratiam habitualem: ergo neque potest producere virtutes supernaturales, & per se infusas. Antecedens supponitur. Et consequentia probatur: nam ille solus potest producere proprietates alicujus naturæ, qui valet producere ipsam naturam; sed virtutes per se infusæ sunt proprietates gratiæ: ergo si nulla creatura potest producere principalitèr gratiam, neque potest producere virtutes per se infusas. Maior debet in præsenti supponi, potius quàm probari, ex illo principio, *Qui dat formam, dat consequentia ad formam*. Quod rectè enucleant N. N. Complur. abrev. in Physic. disp. 10. quæst. 5. Minor probatur: tum ex D. Thom infrà quæst. 110. art. 4. ad 1. & 3. part. quæst. 62. artic. 2. ubi ait, quòd omnes supernaturales virtutes se habent ad gratiam, sicut naturales potentiæ ad animam: nam sicut anima indiget potentiis ad omnes suas operationes, ita gratia, utpotè natura in linea supernaturali, indiget virtutibus ad eliciendos actus supernaturales; sed hac ratione potentiæ sunt veræ proprietates animæ: ergo etiam virtutes sunt proprietates gratiæ. Tum etiam: nam charitas est vera proprietas gratiæ, ut nullus negabit; sed eadem ratio militat in aliis virtutibus per sè infusis: siquidem sunt tota virtus agendi sicut & ipsa, & hac de causa includunt quodammodo rationem *potentiæ* in ordine ad suos actus: ergo sunt veræ proprietates gratiæ. *Accedit*: Quod prædictę virtutes comparantur ad gratiam sicut attributa divina ad Dei essentiam; sed attributa essent quasi proprietates Dei, nisi obstaret mutua identitas, & inclusio: ergo.

39 Respondebis *primò*, ex prædicta ratione tantùm sequi virtutes Theologicas esse proprietates gratiæ: quia hæ solæ comparantur ad gratiam, sicut potentiæ ad animam, ut colligitur ex D. Thom. in hac 1. 2. quæst. 62. art. 3.

Contrà est: Nam respectu animæ nostræ non solùm sunt proprietates intellectus, & voluntas, sed etiam omnes aliæ, quæ ad alias operationes sunt necessariæ: ergo respectu gratiæ etiam sunt proprietates illæ virtutes, quæ necessariæ sunt ad omnes operationes connaturales gratiæ; sed in ordine supernaturali dantur aliæ operationes prçter theologicas, quarum virtutes theologales non sunt sufficientia principia, ut liquet ex dictis pro prima assertione: ergo non solùm virtutes Theologales, sed etiam morales per sè infusę sunt proprietates gratię. Ex doctrina Div. Thomæ solùm potest colligi, quòd virtutes theologales sunt verè proprietates gratiæ, sed non solæ.

40 Respondebis *secundò*, in Deo non dari attributa correspondentia fortitudini, & temperantiæ infusis. Unde non est, cur sint proprietates gratiæ, quæ est participatio formalis naturæ divinæ.

Contrà est: Nam gratia est participatio divinæ naturæ, prout hæc continet eminenter omnes virtutes morales: ergo ab ea dimanare possunt per modum proprietatis in subiecto capaci: & quia Angeli non sunt capaces virtutum, quæ versantur circa passiones, nec Christus est subiectum capax pœnitentiæ, proptereà non resultant in eis. *Adde primò*: Nam in Deo non sunt formaliter attributa correspondentia fidei, & spei; & tamen hæ virtutes sunt quoad dimanationem proprietates gratiæ, quando hæc in baptismo infunditur parvulo: ergo idem potest, & debet dici de omnibus virtutibus moralibus per se infusis. *Adde secundò*: Nam non obstante, quòd fides, & spes non sint rigorosæ gratiæ proprietates, & possint existere naturaliter sine illa, nihilominus non acquiruntur nostris actibus, sed infunduntur à Deo: idem ergo dicendum est de virtutibus moralibus per sè infusis, estò non essent proprietates rigorosæ gratiæ. *Adde tertiò*: Nam inter virtutes morales plures dantur verè, & formaliter in Deo, ut misericordia, justitia prudentia, & aliæ: ergo prædictæ virtutes in nobis sunt proprietates gratiæ.

§. III.

Scoti argumenta contra primam, & præcipuam assertionem.

41 ADversus primam, & potissimam assertionem (omisso argumento ab authoritate, quia futile est) Arguitur *primò* à ratione: Nam nulla est necessitas ponendi virtutes morales per sè infusas, & ab acquisitis essentialiter distinctas, sed satis est concedere acquisitas: ergo non dantur. Consequentia liquet: quia Deus nihil frustrà agit, aut producit. Antecedens probatur: Nam satis videtur admittere, in baptismo illas virtutes infundi, quæ sunt ad salutem necessariæ; sed hæ tantùm sunt fides, spes, & charitas: ergo nulla est necessitas ponendi virtutes morales per sè infusas.

Confirmatur *primò*: Nam ad hoc virtutes sunt hominibus necessariæ, ut fines suos debitos consequi possint; sed ad hoc non sunt necessariæ virtutes morales per sè infusæ: ergo non dantur. Minor probatur: nam duplex est finis, unus naturalis, & alius supernaturalis; sed ad consequendum finem naturalem sufficiunt virtutes naturales & acquisitæ, & ad consequendum supernaturalem sufficiunt theologicæ, & morales acquisitæ, ut informatæ per charitatem: ergo virtutes morales per sè infusæ non sunt homini necessariæ ad consequendos illos fines.

Confirmatur *secundò*: Nam nulla virtus moralis est possibilis, quæ per sè ordinet hominem immediatè ad Deum, ut *beatificantem*, vel quæ habeat proprium obiectum honestum per sè connexum cum bono divino: ergo non sunt possibiles virtutes morales per sè infusæ. Consequentia est legitima: nam possibilitatem earum inde probavimus; quia adest obiectum honestum, & conducens ad salutem. Antecedens probatur: tum quia ordinare per sè hominem immediatè ad Deum ut *beatificantem*, est proprium fidei, spei, & charitatis. Tum etiam: quia nullum bonum honestum per sè est connexum cum bono divino, nisi prout ordinatur per charitatem, cuius est obiectum. Tum denique: quia si hoc posset de aliqua virtute verificari, maximè de religione, pœnitentia; sed obiectum harum virtutum non est per sè connexum cum bono divino, quia potest specificare virtutes naturales: ergo.

42 En præcipuum fundamentum Scoti ad negandas virtutes morales per sè infusas; sed eius debilitas satis constat ex dictis pro prima assertione. Ad illud ergo: respondetur negando antecedens. Ad cuius probationem dicendum est *primò*, quòd in sententia omnium non solùm requiruntur virtutes theologales ad salutem consequendam, sed etiam virtutes morales, saltem ut imperatæ à charitate, præscindendo ab infusis, & acquisitis. Porrò virtutes acquisitæ nequeunt imperari à charitate, nisi medio imperio virtutum per se infusarum, ut apertè colligitur ex D. Thom. quæst. *de Virtut.* art. 10. ad 4. quia sunt improportionatę cum illa: ob quam rationem actus secundùm se indifferentes, nisi ordinentur formaliter ad finem honestum, nequeunt virtualiter imperari à charitate. Sed ne alligetur tota hæc controversia huic speciali modo dicendi, cujus ob hanc causam non meminimus decursu disputationis.

Respondetur *secundò* ad eandem probationem: quòd necessitas ponendi prædictas virtutes est, quia oportet dari in ordine ad ultimum finem quosdam fines intermedios cum illo proportionatos, & qui connaturaliter ordinentur per charitatem ad illum. Objecta autem honesta virtutum naturalium sunt ex se improportionata in ordine ad finem supernaturalem: ob quam rationem licèt absolutè possint ordinari ad illum per charitatem, ordinatio tamen hæc non est illis connaturalis, cùm non sint media, aut fines intermedii proportionati cum illo: ideoque assignantur objecta honesta, prout pertinent ad vitam superiorem gratiæ, quæ sint fines intermedii, & proportionati cum fine ultimo prædictę vitæ. Quam solutionem desumpsimus ex D. Thoma loco proximè citato ad 9. ubi ait: *Dicendum, quòd ultimus finis non dat speciem in moralibus, nisi quatenus in fine proximo est debita proportio ad ultimum finem: oportet enim ea, quæ sunt ad finem, esse proportionata fini*. Per quod constat ad primam confirmationem.

43 Ad *secundam* respondetur, quòd obiectum aliquod dupliciter potest ordinare hominem ad Deum, vel connecti cum bono divino; vel per relationem actualem, sive formalem, sive virtualem immediatam; vel per relationem radicalem ratione proportionis, quatenus existens in ordine supernaturali est ex se aptum proximè, ut possit priorem relationem recipere. Fatemur equidèm, quod nulla est virtus moralis, quæ priori modo ordinet hominem ad Deum, nec est ullum bonum honestum, quod ex se habeat primam connexionem cum Deo ut *beatificante*, vel ut est summum bonum supernaturale. Non tamen repugnat virtus, quæ posteriori modo ordinet hominem ad Deum; nec objectum, quod eodem modo connectatur cum bono divino beatificante. Sicut in naturalibus non omnia objecta honesta habent actualem relationem ad Deum ultimum finem naturalem: habent tamen omnia proportionem sufficientem cum illo, itaut ordinatio actualis ad illum sit eis connaturalis: nam nequit negari, quòd pro priori ad relationem ad aliquem finem dentur quædam media ex se proportionata cum illo, quatenus sunt in eodem ordine cum eo. Eodem modo discurrimus de objectis honestis virtutum per se infusarum, quatenus terminant earum actus ex motivo supernaturali. Per quod patet ad primam, & secundam probationem.

Ad *tertiam* respondetur, quòd dato quòd objecta religionis, & pœnitentiæ possint specificare virtutes naturales, etiam possunt specificare supernaturales ex diverso motivo: nam priores specificant ex motiuo naturali, & prout conducunt ad finem naturalem, & ad humanam & terrenam vitam: posteriori verò, prout conducunt ad vitam gratiæ, & finem supernaturalem. Quod de pœnitentia necessariò concedendum est: nam Concilium Tridentinum sess. 6. can. 3. inter actus ad justificationem impii requisitos recenset *pœnitere*, qui actus nequit esse naturalis, sicut nec diligere, & credere, qui sunt dispositiones ad justificationem; neque elicitivè provenit à charitate, cùm procedat sub diverso motiuo. Et de religione etiam potest ostendi: siquidem ejus objectum est cultus Deo exhibitus, tanquàm primo omnium principio: si ergo offeratur illi ut est principium eminens, & supernaturale, debet specificare religionem supernaturalem, & distinctam à naturali, quæ præcisè tribuit cultum Deo, ut principio naturali.

44 Arguitur *secundò*: Nam si darentur virtutes morales per se infusæ, daretur de eis præceptum obligans, sicut datur de fide, spe, & charitate; sed hoc non admittitur: ergo non datur. Major conuinci videtur paritate in ea inclusa. Minor verò probatur: Nam nullus se accusavit hucusque non implevisse præceptum de temperantia (v. g.) supernaturali: ergo signum est non dari præceptum de ea. Patet consequentia: nam peccata directè opposita prædictis virtutibus, & præceptis de eis, utpotè specie distincta à peccatis oppositis virtutibus naturalibus, forent in confessione sigillatim aperienda.

Et confirmatur: Nam nullus nisi actibus virtutum naturalium repetitis se sentit liberum à vitiis oppositis: ergo non dantur virtutes morales per se infusæ. Consequentia probatur: nam hæ, juxta dicta pro tertia assertione, essent ante, & independenter ab omni exercitio potentiarum; sed effectus formalis virtutis est expellere à subiecto vitia contraria: ergo si antecedenter ad actus virtutum naturalium non datur vitiorum expulsio, id eò erit, quia non sunt possibiles nisi virtutes naturales nostris actibus acquisitæ. Quæ confirmatio potest extendi ad facilitatem: siquidem de novo justificati non facilius eliciunt actus virtutum quàm anteà, sed sentiunt eandem difficultatem ad illos eliciendos, & experiuntur inclinationes vitiorum præexistentium: ergo signum est, quòd non dantur virtutes infusæ, vel sunt superfluæ.

45 Argumentum cum sua confirmatione manifestè instatur in donis Spiritus-sancti, quæ secundùm illud Isaiæ 11. *Et requiescet super eum &c.* nequeunt non catholicè admitti, sanè pluribus vitiis opposita, & elicitiva actuum supernaturalium quoad substantiam; quidquid dicant Scotistæ: unde quidquid Adversarii dixerint circa præceptum de eis, incompossibilitatem cum vitiis, & modum se gerendi in confessione, debet proportionabiliter applicari virtutibus infusis.

Absolutè tamen respondetur, negando minorem: quia videlicet datur præceptum expressum de pœnitentia supernaturali, quæ inter virtutes morales recensetur, cujus violatio est peccatum contra Spiritum-sanctum,

ut rectè notant NN. Salmanticenses *de Peccatis* disp. 8. num. 20. & de religione itidem supernaturali fortè extat præceptum positivum, juxta illud: *Dominum tuum adorabis, & illi soli servies*. Unde falsa est illa minor. Cujus probatio parùm premit: quia peccatum, ut sit tale, debet esse contra aliquod præceptum, ut objectio supponit. Notant tamen præfati Authores loco citato à num. 39. quòd licèt sint præcepta negativa de omnibus virtutibus per se infusis, quo pacto est speciale peccatum positivè operari contra earum motiva (Quis enim neget esse peccatum grave conari positivè contra motivum virtutis supernaturalis?) at præceptum affirmativum non datur frequenter, nisi de actibus naturalium virtutum: ac proinde eorum omissio tantùm est peccaminosa, & penitùs satisfacit præcepto confessionis, si dicat se egisse contra temperantiam (v.g.) nisi adsit specialis lex, ut videre est in jejunio Ecclesiæ, cujus transgressio, estò contra temperantiam, solùm fit gravis ratione legis. Videantur Authores relati ibi rem diffusè, & acutè explicantes.

46 Ad confirmationem respondetur, quòd estò virtus per se infusa non det respectu actus facilitatem extrinsecam, quæ consistit in remotione impedimentorum, ut præstatur à virtute acquisita; tribuit tamen facilitatem per se & intrinsecam, quę consistit in eo, quòd elevet potentiam ad actum perfectum & completum. Unde non est mirum, quod justus experiatur in principio inclinationem vitiorum præexistentium: quia vitia non opponuntur directè, & immediatè virtutibus per se infusis, sicut opponuntur acquisitis, ut fortè dicemus tract. *de Peccatis*. Et hæc est ratio, cur vitia in gradibus intensis remaneant quoad entitatem in sensu composito justificationis, & virtutum infusarum, & pluries conentur in proprios actus prorumpere; ad differentiam virtutum acquisitarum, quę iuxta suam intensionem physicè debilitant vitia contraria, in quo exceduntur ab illis virtutes infusæ. Sed virtutes infusę habent aliquid, in quo exceduntur ab illis virtutes acquisitæ, nempe quòd vitia in sensu composito virtutum acquisitarum possunt prorumpere in proprios actus, secùs verò in sensu composito virtutum infusarum, nisi circà res parvas, quæ gratiam non destruunt. Pro quo videantur Div. Thom. quæst. *de Virtut.* art. 10. & NN. Salmantic. in præs. à num. 34.

§. IV.

Argumenta contra secundam, & tertiam assertionem.

47 Adversus secundam assertionem militant omnia ferè argumenta adducta dubio 3. §. 2. Quibus addimus ea, quæ specialiter militant contra virtutes supernaturales. Unde arguitur *primò*: Nam virtus residet in subiecto, ubi est eius actus; sed actus (v.g.) temperantiæ infusę non est in appetitu sensitivo: ergo nec virtus. Minor probatur: nam omnis actus virtutis per se infusę est entitatiuè supernaturalis; sed nullus actus appetitus sensitivi potest esse entitatiuè supernaturalis: ergo actus temperantiæ infusæ non est in appetitu sensitivo. Utraque præmissa est probanda. Sed priùs maior, ex differentia inter virtutes infusas, & acquisitas, quæ stat in eo, quòd infusa dat simpliciter *posse*, & acquisita solùm facilitatem; sed hæc differentia non satis constaret, nisi actus infusæ esset entitativè supernaturalis, cùm etiam virtus acquisita det *posse* ad moralitatem, ut diximus disput. præced. num. 34. Ergo actus virtutis infusæ est entitativè supernaturalis. *Adde*: Nam actus elicitus à virtute supernaturali nequit non distingui ab actu elicito à virtute naturali, & imperato à supernaturali; sed hic quoad modum esset supernaturalis: ergo illa etiam debet esse quoad entitatem.

Deindè probatur minor: quia actus appetitus sensitivi sunt passiones, ut docet D. Thom. suprà quæst. 22. art. 3. Sed passiones non sunt entitativè supernaturales: ergo nec actus possunt esse entitativè supernaturales. Tum etiam: non objectum est entitativè naturale, quia est naturalis cibus, & naturalis comestio (v.g.) ergo idem quod priùs. Tum denique: quia id colligitur ex D. Thom. 3. dist. 33. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 4. ad 2. ubi docet actum virtutis infusæ non distingui quoad entitatem ab actu acquisitæ.

Et confirmatur: Nam hujusmodi virtus recepta in appetitu sensitivo nequit esse spiritualis, aut corporea: ergo nequit in eo recipi. Antecedens probatur quoad primam partem: quia in subiecto corporeo nequit recipi aliquid spirituale permanenter, propter rationes traditas à N. Complut. abbrev. *de Anima* disp. 2. num. 25. ubi docent, accidens spirituale non posse recipi in subiecto corporeo permanenter, quia dependet in suo *fieri* ab eo, & commensuratur cum eo. Tū etiam: quia ejus actus etiam esset spiritualis, & consequenter potentia corporea posset elevari ad videndum Deum. Quoad secundam partem etiam probatur: nam nihil corporeum potest esse supernaturale, cùm nequeat esse participatio formalis alicujus existentis in Deo: ergo nec spiritualis, nec corporea.

48 Ad argumentum respondetur, concedendo majorem; & negando minorem. Ad cujus primam probationem dicendum est, nullam esse repugnantiam in eo, quòd actus, qui dicuntur *passiones*, sint entitativè supernaturales; quamvis nomina *passionum* non rectè appropriententur eis, quia malè sonant, nimirum prout inclinant ad malum. Ad *secundam* dicendum est, quod licèt objectum sit entitativè & materialiter naturale, formaliter tamen est supernaturale: quia attingitur sub motivo supernaturali. Ad *tertiam* respondetur, D. Thom. solùm velle, quod virtutis infusæ, & acquisitæ sit idem materialiter, id est objectivè: quia habent idem objectum materiale, & versantur circa eandem materiam; non quod sit idem in se, & intrinsecè.

Sed probabiliùs respondetur *secundò* ad eandem probationem, negando majorem: Quia non inconvenit, quòd virtus moralis sit entitativè supernaturalis, & non correspondeat ei ex parte actus nisi modus supernaturalis; ad distinctionem virtutis theologicæ, cujus actus petit esse entitativè supernaturalis. Et ratio discriminis est: quia virtus moralis tantùm petit producere modum rectitudinis, & entitatem ut fundantem prædictum modum; secus verò virtus theologica, quæ habet objectum quoad substantiam supernaturale, & hac ratione ejus actus etiam quoad entitatem debet esse supernaturalis.

¶ Ad probationem dicendum est, differentiam inter virtutes acquisitas, & infusas stare in eo, quod rectitudinem actus naturalis potest, etsi difficulter, homo producere ex participatione potentiæ superioris existentis in ipso, & hac ratione ejus virtus acquiritur nostris actibus. At rectitudinem actus virtutis infusæ nequit homo ullo modo producere, nisi potentia à Deo elevetur per eam. Et hac ratione dicitur, quod est tota ratio agendi.

49 Ad additamentum respondetur quòd licèt actus elicitus à virtute supernaturali conveniat cum actu naturali ab ea imperato in eo, quòd utraque habet præcisè modum supernaturalem; aliter tamen, & aliter: quia actus naturalis habet prædictum modum in genere moris accidentaliter, & actus virtutis infusæ essentialiter: Unde in genere moris distinguuntur essentialiter, quamvis in genere physico non distinguantur.

Ad confirmationem respondetur, negando antecedens quoad secundam partem. Ad cujus probationem dicendum est, quòd neque ex ratione corporeitatis, nec ex participationis repugnat aliquid corporeum esse supernaturale. Non ex primo capite: nam præsentia Sacramentalis Christi Domini est corporea, & supernaturalis: Item unio hypostatica corporis Domini in triduò erat corporea, & supernaturalis. Neque ex capite secundo: quia vel non est participatio formalis, sed tantùm virtualis Dei, eò quòd in Deo non existunt formaliter similia prædicata: Neque ex hoc sequitur, quòd non sit supernaturale; aliàs nec fides, nec spes essent supernaturales. Vel si est participatio formalis, ad hoc, quòd in Deo existant eminentes hujusmodi prædicata.

50 Adversus tertiam assertionem, omissis argumentis quæ militant contra gratiam, & charitatem præcipuam proprietatem illius, quia non sunt præsentis loci: Arguitur hoc unico argumento, quod est præsentis tractatus: nam virtus naturalis acquiritur nostris actibus: ergo etiam virtus infusa potest acquiri. Consequentia sic probatur: quia actus supernaturalis non minùs perfectus est in sua linea, quàm actus naturalis: ergo si virtus naturalis potest nostris actibus acquiri, etiam supernaturalis. Tum etiam, & præcipuè: nam ideo virtus naturalis

lis potest nostris actibus acquiri, quia dimanant à natura quædam potentiæ superiores, ut intellectus agens, & possibilis, & voluntas, quæ possunt decidere aliquam virtualitatem in inferiores; qua actuatæ producunt naturales virtutes, ut latè propugnavimus disp. 1. ergo similiter ex fide, & charitate proprietatibus superioribus gratiæ descendere potest aliqua supernaturalitas, qua actuatæ potentiæ inferiores poterunt principaliter virtutes morales supernaturales producere.

Respondetur, concesso antecedenti; negando consequentiam. Et ratio disparitatis est: quia virtus naturalis non est proprietas alicujus naturæ, virtus vero supernaturalis non solùm theologica, sed etiam moralis est proprietas gratiæ. Nam sicut in ordine naturali respectu animæ nostræ assignantur proprietates pertinentes ad gradum intellectualem, & sensitivum, ita opportet assignare proprietates gratię prædictis gradibus proportionatæ. Unde sicut homo actuatus intellectu, & voluntate nequit sibi acquirere potentias, ita anima actuata per gratiam, finem, & charitatem nequit sibi acquirere virtutes morales supernaturales: Et in hoc staret paritas, si rectè procederet argumentum, secus verò inter virtutes morales naturales relatè ad potentias superiores; & supernaturales relatè ad fidem, & charitatem.

DISPUTATIO III.

De proprietatibus Virtutum.

CUM virtus moralis non sit natura quædam, hoc est principium motus, & quietis, non sunt ei assignandę proprietates similes proprietatibus naturæ: sed proprietates virtutis appellamus *effectus* quasdam eam consequentes, sive distinguantur realiter, vel non à virtute. Inter hujusmodi proprietates præcipuum obtinet locum perfectio, mutua connexio inter se, & cum prudentia; necnon distinctio. Quę omnia hac disputatione ex parte absovemus.

DUBIUM I.

Utrùm virtutes morales in esse perfecto habeant connexionem necessariam inter se, & cum prudentia?

SEnsus quæstionis est, an qui unam virtutem moralem habeat, cœteras morales debeat habere, itaut una non possit sine altera consistere? Verùm ut distinctio, quoad fieri potest, claritatem materiæ satis implexæ conciliet, opus est aliqua adnotare, & alia supponere.

§. I.

Adnotationes, & suppositiones.

1 NOta *primò*, virtutes morales in triplici gradu considerari posse, ut docet Arist. 7. Ethic. cap. 1. Primo in statu imperfecto, cùm adhuc perturbationes animæ sunt vehementes, illis tamen resistimus, licèt cum difficultate: Et virtutem in hoc statu appellat D. Thom. in præsent. quæst. 61. art. 5. *politicam*. Secundò in statu perfectò, cùm videlicèt passiones sunt pacatiores, & ferè sedatæ: Et vocatur ibi à D. Thom. *purgatoria*. Tertiò in statu heroico, cùm nimirum passiones ità cohibitæ sunt, ut rarò, & vix repugnent rationi: Et hanc D Thom. ibidem appellat *heroicam*. Quos status eadem numero virtus potest subire cum distinctione aliqua præcisè accidentali, ut rectè notarunt N. Salmant. in Comment. ad prædictum articul. Sed distinctio hæc accidentalis non consistit in eo, quòd virtus *politica*, seu in statu imperfecto sit remissa; & *purgatoria*, seu in gradu perfecto sit intensior; & in gradu heroico sit intensissima: quia potest accidere, quòd virtus sit valdè intensa, & non excedat limites *politicæ*, ut inquiunt prædicti PP. in hoc tract. disp 4. num. 2. sed in eo, quòd virtus *politica* præsentit passiones valdè insurgentes; & illas moderatur; & *purgatoria* eas, ut inclinantes ad malum, ferè aufert; & *heroica*, quasi passiones omninò ignorat.

Controversia hæc non procedit de virtutibus in primo gradu consideratis: quia experientia constat, multos se exercere in materia quarundam virtutum, illasque comparare, quin se exerceant in materia aliarum virtutum: Et hoc evidenter convincunt argumenta, quę pro contraria sententia, infrà referenda, adducemus. Neque procedit de virtutibus in gradu tertio, aut heroico constitutis: quia, ut ipsi Adversarii fatentur, cùm virtus in tali gradu omnem postulet excellentiam, quam in suo genere potest, nequit non requirere aliarum virtutum Societatem: quia omnes virtutes mutuum sibi pręstant auxilium, ergo saltem in gradu heroico adinvicèm sunt connexæ. Quocircà dubium solùm versatur circa virtutes in statu secundo, seu perfecto consideratas.

2 Porrò virtus in hoc gradu juxta dicta potest deffiniri, per hoc, quod sit *inclinans in opus bonum benè agendum*; ut colligitur ex D. Thom. quæst. 65. art. 1. Et hoc tunc accidit, quando ita firmat animum in bono, ut in qualibet occasione communiter occurrente promptè, faciliter, & cum firmitate in id inclinet. Et in hoc sensu procedit quæstio. Nec intelligitur de actibus: nam in auditum apparet, quòd semper ac fortitudo (v.g.) exercet suum actum formalem, reperiantur ibi actus formales humilitatis, temperantiæ &c. Nisi velis dicere, quemlibet virtutis actum esse temperatum, fortem, justum &c. Quod estò veritatem teneat, nequit huic materiæ accommodari; siquidem istæ sunt conditiones generales cuicunque actui virtuoso. Unde tantùm intelligenda est de habitibus, & non utcunque, sed formaliter, & expressè.

3 Sed adhuc pro majori luce observandum est, virtutes nonnullas omni hominum conditioni esse communes, quas omnes homines, ut rectè vivant, habent; & hujusmodi sunt cardinales. Aliæ sunt peculiares alicui statui, aut conditioni hominum, ut sunt virtutes Religiosorum, castitas videlicèt, paupertas, & obedientia; & virtutes Principium, ut magnificentia, justitia vindicativa, &c. Quæstio non procedit de his posterioribus, nec de illis, quæ ex aliquo capite repugnant alicui subjecto, ut accidit pœnitentiæ in Christo Domino; sed de virtutibus primi generis: quia certum est, eum, qui habet aliquam virtutem, non necessariò habere virtutes illas, quæ aliquem statum peculiarem dicunt. Quibus suppositis, & scitis.

Circà hanc difficultatem duplex principalis versatur sententia. Prima affirmat, virtutes hujusmodi sub statu perfecto constitutas esse adinvicèm connexas, & cum prudentia. Ita Div. Thom. 1. 2. q. 65. art. 1. quem sequuntur omnes ejus discipuli, & inter eos N. Salmant. in præf. disp. 4. dub. 1. Huic sententiæ suffragantur plures extra ejus Scholam. D. Bonav. Henricus, Ricard. Valent. Suarez, Salas, Granados, & plures alii. ¶ Secunda negat, nedum esse connexas in statu imperfecto, verùm etiam in statu perfecto. Ita Scotus in 3. dist. 36. q. 1. quem sequuntur ejus discipuli, Tarat. Rada. Vulpes, Pontius. Et ex Societate Vazquez, Lorca, Aversa, Arriaga, Oviedo, & alii.

§ II.

Sententia Thomistica cum suis fundamentis.

4 DIcendum est, virtutes morales naturales secundùm *esse* perfectum esse inter se, quoad habitus essentialiter connexas, & cum prudentia. Hæc assertio solet suaderi dissertis PP. testimoniis: nam Ambros. lib. 5. in Lucam ait: *Connexæ sibi sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habuerit, plures habere videatur.* D. Greg. 22. Moral. cap. 1. *Una itaque virtus sine aliis, aut omninò nulla est, aut imperfecta*. August. lib. 6. *de Trinit.* cap. 4. *Virtutes, quę sunt in animo humano nullo modo separantur adinvicèm*. Quibus adhærent omnes Philosophi, ut refert D August. & Hieronym. ut videri potest apud N. Salmant.

5 Respondent Scotistæ, testimoniis PP. & Philosophorum tantùm suaderi connexionem virtutum, quando sunt perfectæ extrinsecè, & accidentaliter ex consortio aliarum virtutum: quia non potest negari mutuum auxi-

xilium, & perfectionem sibi adinvicem præstare, nec sine omnibus virtutibus dicitur homo simpliciter *bonus*: non verò probari connexionem illarum, si secundùm suam perfectionem essentialem, & intrinsecam considerentur. Vel si loquantur de perfectione essentiali & intrinseca earum, intelligi debent, prout in pluribus hoc evenire solet: quia ob affinitatem, & similitudinem ipsarum virtutum inter se mutuum sibi præstant auxilium, & qui in una est assuetus, ad exercitium aliarum inclinatur; non autem itant simpliciter, & absolutè loquendo etiam defacto separari nequeant.

Sed utraque expositio est extra mentem Patrum, & Philosophorum: nam absolutè proferunt, quòd una virtus sine aliis, aut nulla est, aut imperfecta: rursus quòd nullo modo adinvicem separantur; sed hæc testimonia intelligi non valent de virtutibus sub statu imperfecto, ut omnes concedunt; nec de illis prout perficiuntur extrinsecè adinvicem; quia esset idem, ac dicere, quòd virtutes sunt connexæ inter se, dum sunt copulatæ; quod facit sensum identicum, & indignum SS. PP. & Philosopho; nec de illis, prout hoc regulariter accidere solet, ut ex se liquet: valde enim diversa sunt virtutes regulariter esse connexas, ac virtutem unam sine aliis esse absolutè imperfectam: ergo virtutes secundùm suam perfectionem essentialem non solùm regulariter, sed etiam essentialiter sunt adinvicem connexæ.

6 Et probatur ratione fundamentali Div. Thom. Nam virtus moralis perfecta est illa, quę inclinat in opus bonum benè agendum, ut liquet ex deffinitione virtutis perfectæ supra traditæ, hoc est quæ inclinat in illud promptè, faciliter, & cum firmitate, sed nequit in opus bonum hoc modo inclinare sine prudentia perfecta, & aliis virtutibus moralibus perfectis: ergo omnes virtutes morales perfectæ sunt essentialiter connexæ inter se & cum prudentia. Minor quoad primam partem probatur: Tum quia virtus moralis essentialiter dependet à prudentia, ut sæpè diximus in hoc tract. ergo etiam virtus perfecta à prudentia perfecta, juxta illud. *Ita se habet magis ad magis, sicut simpliciter ad simpliciter*. Tum etiam: nam virtus moralis nequit promptè, faciliter, & constanter in opus bonum inclinare, in quo consistit perfectio intrinseca illius, absque prævio dictamine dictante constanter, faciliter, & promptè prædictum opus, in quo stat perfectio prudentiæ: ergo virtus perfecta dicit essentialem connexionem cum prudentia perfecta.

Deinde probatur quoad secundam partem: Tum quia tunc non inclinat promptè, facilè, & firmiter in opus suum bonum, quando homo facilè potest inclinari in opus contra ipsam virtutem; sed hoc accideret, si non esset copulata cum aliis virtutibus, ut liquet in exemplo satis noto mulieris avaræ, & timidæ, quæ estò à bono honesto castitatis alliciatur, & eam turpitudo luxuriæ deterreat, ob timorem, vel pecuniam facilè inclinari potest ad peccandum contra castitatem: ergo nequit in opus bonum facilè, promptè, & firmiter inclinari sine aliis virtutibus perfectis. Tum etiam: nam prudentia nequit firmiter, promptè, & facilè dictare opus bonum circa virtutem castitatis (v.g.) nisi supponat appetitum rectificatum circa finem, & passiones sedatas circa malum; sed ad hoc prudentia essentialiter dependet ab aliis virtutibus, ut constat exemplo proximè relato: non enim potest dictare firmiter bonum castitatis, si appetitus non sit rectificatus circa passiones omnes, quæ illi obstare possunt: ergo idem quod prius.

7 Huic solido fundamento respondent communiter Adversarii, ex eo tantùm sequi, quòd castitas v. g. non inclinat in opus suum promptè, facilè, & firmiter sine prudentia perfecta partiali: existimat enim Scotus dari diversas prudentias juxta diversas materias pertinentes ad omnes virtutes morales. Nec hæc prudentia partialis petit ad sui perfectionem supponere appetitum rectificatum circa omnes fines humanæ vitæ; sed sufficit supponere illum rectificatum firmiter circa materiam (v. g.) castitatis. Porrò ut appetitus sit firmiter rectificatus circa bonum castitatis sufficit sola castitatis virtus, quatenus ex motivo intrinseco pro sua honestate servanda potest inclinare ad contemnendas pecunias, & minas, & aliud quodcumque impedimentum extrinsecum removendum. Hæc itaque est solutio, doctrina Adversariorum.

Hæc autem evasio refellitur *primò* ostendendo, non dari nisi unam prudentiam indivisibilem: Nam de ratione prudentiæ dirigentis actum cujuslibet virtutis est, quòd attendat, vel possit attendere ad omnes circumstantias, & capita, ex quibus actus potest vitiari: de ratione enim illius est constituere virtuti morali medium rationis consistens in recessu ab extremis, quibus actus vitiari potest; sed capita seu extrema, quibus actus versans in materia castitatis fœdari potest, pertinent ad omnem materiam: ergo necesse est, quod prudentia eadem, quę regulat materiam castitatis, versetur circa omnem materiam, proindeque eadem debet esse prudentia regulans materiam omnium virtutum moralium. Major est perspicua, nam prudentia, quæ non attendit omnes circumstantias, quibus actus vitiari potest, non est prudentia, sed imprudentia. Minor declaratur exemplo suprà relato: nam actus versans circa materiam castitatis fœdari potest, vel quia mulier allicitur à delectatione, quæ est propria materia castitatis; vel quia deterretur metu mortis, quæ est materia fortitudinis; vel propter appetitum pecuniæ, quæ est materia liberalitatis; vel propter locum sacrum, quæ est materia religionis, vel in damnum conjugis, quæ est materia justitiæ: ergo capita, circumstantiæ, & extrema, quibus actus versans in materia castitatis fœdari potest, pertinent ad omnem materiam.

Roboratur hoc: Nam prudentia regulans actum virtutis castitatis non solùm debet respicere extrema secundùm se, quibus vitiari potest, sed etiam habitudinem, quam dicunt inter se, & relatæ ad ipsum actum: ad eam enim spectat omnia hęc inter se conferre, ut possit dictare, quid fugiendum sit hìc & nunc; sed, concessis prudentiis partialibus determinatis seorsim ad omnem materiam, non posset homo cognoscere prædictam habitudinem; sicut nec sensus externi queunt cognoscere, & discernere habitudinem, quam sensibilia externa dicunt inter se, & propterea datur alius sensus communis omnia hæc sub altiori ratione attingens: ergo opus est ponere unam prudentiam indivisibilem omnes materias virtutum moralium sub altiori ratione respiciens: Ad eum modum, quo ponitur una, & indivisibilis Logica omnium scientiarum directiva.

8 Refellitur *secundò*, ostendendo concessis prudentiis partialibus, nullam esse perfectam, nisi connectatur cum cœteris, neque dictare firmiter, & promptè actum castitatis, in quo consistit perfectio prudentiæ, nisi connotet consortium aliarum, nec non & virtutum omnium moralium. Siquidem, ut prudentia sit perfecta, seu dictet facilè, promptè, & firmitèr actum castitatis, debet supponere rectificatum appetitum circa omnes materias, quibus actus hujusmodi fœdari potest: unusquisque enim judicat circa quamlibet materiam, prout est ad illam affectus; sed absque prudentiis partialibus versantibus circa illas materias, & sine virtutibus circa illas materias, & quas ipsæ prudentiæ supponere debent ob rationem proximè inclusam, appetitus non est rectificatus circa materiam fortitudinis, liberalitatis justitiæ &c. ut ex se liquet: ergo nulla prudentia determinata ad materiam castitatis esset perfecta sine aliis prudentiis, & virtutibus moralibus.

9 Refellitur *tertiò*, ostendendo virtutem solam castitatis non inclinare per sè ad contemnendas minas, & pecunias. Tum quia non inclinat per sè ad contemnendas eas secundùm se consideratas; sed nec ut relatas ad ipsam castitatem: ergo non inclinat per sè, & ab intrinseco ad contemnendas minas, & pecunias. Major probatur: nam supponamus, quòd malum quod imminet, & quod contemnendum est, sit terribile, & quòd passio divitiarum, quæ corrigenda est, sit vehemens: hę autem materię pertinent per sè ad alias virtutes, putà ad fortitudinem, & liberalitatem, & non utcunque, sed ad eas non parùm roboratas & perfectas: ergo secundùm se consideratę nequeunt inspici à castitate. Patet consequentia aliàs ipsa esset formalitèr eminētèr fortitudo, & liberalitas, utpotè respiciens materias proprias illarum. Ex quo minor manet probata: nam nulla virtus potest inclinare absolutè in materias aliarum virtutum: sicut nec visus potest audire, nec auditus videre: ergo castitas ex suo constitutivo intrinseco nequit vincere omnia impedi-

pedimenta versantia circa materias aliarum virtutum.

10 Dices: quòd virtus castitatis non redditur imperfecta ex defectu fortitudinis (v. g.) quia non pertinet ad eam hominem dirigere circa omnia objecta. Rectè: Ergo si virtus castitatis obliquatur ex defectu fortitudinis dirigentis hominem ad subeundum quodlibet malum terribile, absolutè nequit esse perfecta. Probatur consequentia: nam virtus, quæ ex quocumque capite facilè perit, nequit dici perfecta, ut colligitur ex deffinitione virtutis perfectæ suprà traditæ; sed virtus castitatis facilè perit, nisi appetitus firmetur per fortitudinem ad subeundum malum terribile: ergo ex defectu fortitudinis redditur absolutè imperfecta. *Roboratur hoc:* Nam mulier casta ruens in peccatum incontinentiæ absolutè est incasta; sed saltem ex defectu fortitudinis quando imminet terribile malum, facilè ruit: ergo, deficiente fortitudine, nequit dici, nec est perfectè casta.

Omitto aliam evasionem Adversariorum, asserentium prudentiam non pendere per se ab aliis virtutibus, quamvis aliæ virtutes nequeant existere sine prudentia. Tum quia ex dictis satis manet præclusa. Tum etiam: quia actus proprius prudentiæ est imperium infallibiliter connexum cum actu virtuoso, & dependens ex motione & efficacia appetitus, eiusque rectitudine: ergo pariter prudentia intellectus, & virtus in appetitu producuntur, intenduntur, & perficiuntur. Tum denique: nam imperium prudentiæ supponit rectum judicium de re eligibili; sed hujusmodi judicium, ut sit firmum, supponere debet appetitum rectè dispositum, & firmiter; quia unusquisque judicat, sicut est affectus: ergo prudentia saltem perfecta dependet ex rectitudine perfecta appetitus. Videatur D. Thom. quæst. 5. *de Virt.* art. 2.

§. III.

Argumenta Scoti, & ejus Scholæ.

11 Adversus nostram assertionem potest argui triplici genere argumentorum; itaut per primum ostendatur, virtutes morales non esse adinvicèm connexas: per secundum, virtutes non esse connexas cum prudentia: & per tertium, prudentiam non esse connexam cum aliis virtutibus moralibus. Idcirco distinctionis gratia omnia argumenta proponemus ordine præscripto.

Arguitur *primò*, & suaderi contenditur, virtutes non esse inter se essentialiter connexas adhuc in statu perfecto. Nam virtus una moralis secundùm suam essentiam non est essentialiter connexa cum aliis: ergo nec in statu perfecto. Consequentia probatur: tum quia quælibet virtus, licet imperfectissima, si perveniat ad statum virtutis, prout distinguitur à dispositione, est ejusdem speciei essentialis cum virtute in statu perfecto: ergo si una virtus moralis secundùm suam essentiam non est essentialiter connexa cum aliis, nec debet esse in statu perfecto. Tum etiam: nam de ratione virtutis secundùm suam essentiam est inclinare in opus bonum benè agendum; sed in hoc consistit perfectio virtutis juxta explicationem traditam à Div. Thom. ergo idem quod prius.

Et confirmatur: Nam una virtus moralis naturalis non solùm secundùm suam essentiam potest acquiri sine aliis, sed etiam ut perfecta: ergo non est cum aliis essentialiter connexa. Antecedens quoad primam partem potius debet supponi, quàm probari: quia non est credibile, quod simul occurrant omnes materiæ, in quibus exerceantur virtutum actus. Quoad secundam probatur: tum quia aliqua virtus tunc acquiritur in statu perfecto, quando ex pluribus & iteratis actibus generatur; & intenditur; sed potest quis exercere, & iterare actus (v. g.) temperantiæ, quin exerceat actus aliarum virtutum: ergo potest una virtus sine aliis adhuc ut perfecta acquiri. Tum etiam: nam quando unum perfectibile dicit ordinem ad plures perfectiones partiales, potest esse simpliciter perfectum secundùm unam in summo; & simpliciter imperfectum secundùm aliam; ut liquet in homine, qui potest esse summè dispositus quoad visum, nihil habendo de auditu: ergo potest esse perfectè dispositus per temperantiam, nihil habendo de alia virtute. Tum denique: nam licèt sint plures virtutes se invicèm juvantes, sicut humilitas, & patientia, vel sicut abstinentia, & castitas; aliæ tamen sunt ita independentes, ut nullo modo se juvent, nec ad maiorem facilitatem in suis actibus sibi sint utiles: veracitas enim in loquendo non juvatur à castitate, nec temperantia à magnanimitate: ergo hæ virtutes possunt esse perfectæ in suo genere sine relatis.

12 Hoc argumentum cum sua confirmatione, si convinceret, probat, virtutes morales in gradu heroico, non esse essentialiter connexas. Siquidem virtus in gradu heroico non distinguitur specie essentiali à seipsa secundùm suam essentiam, id est, prout est habitus bonus: & quia, si in gradu intenso, & perfecto una virtus non dependet ab aliis, vel disparatis, vel regulariter se juvantibus, non est, cur in gradu heroico ab aliis dependeat; cùm tamen certum sit etiam apud Adversarios, virtutes in prædicto gradu esse connexas, vel immediatè, vel ratione tertii, idest prudentiæ.

Respondetur ergo ad argumentum concedendo antecedens; & negando consequentiam. Ad cuius primam probationem dicendum est, quòd licèt virtus perveniens ad statum virtutis sit ejusdem speciei cum virtute ut *perfecta* quoad essentialia speciei, secus verò quoad essentialia perfectionis: sicut puer est eiusdem speciei cum viro quoad essentialia speciei, secus verò quoad perfectionem, & statum. Et ratio huius discriminis est: quia virtus quoad perfectionem, & statum petit recedere ab omnibus impedimentis repertis non solùm intra propriam materiam, sed etiam in materiis aliarum virtutum; quod non petit virtus secundùm suam essentiam præcisè considerata. Per quod constat ad *secundam*. Nam de ratione virtutis secundùm suam essentiam non est inclinare in bonum benè, hoc est facilitèr, promptè, & firmitèr in qualibet occasione, sed tantùm in iis, in quibus non versantur impedimenta in aliis materiis vincenda; quia hoc pertinet ad virtutem in statu perfecto ex consortio, & juvamine aliarum virtutum.

13 Ad confirmat. respondetur, negando antecedens, quoad secundam partem. Cuius nulla probatio convincit. Non prima: quia falsum est, virtutem in statu perfecto acquiri præcisè per repetitionem actuum intra suam materiam, sed necesse est, quòd misceantur cum illis actus aliarum virtutum: nam virtus in statu perfecto petit in quacunque occasione, ex iis quæ regulariter occurrunt, promptè, & firmitèr virtuosè operari: & hoc affert secum actus plurium virtutum: v. g. mulier uxorata ad non violandam castitatem conjugalem, si instet terribile malum, debet elicere simul cum actu castitatis actum fortitudinis: & usquedum offerantur hæ, & similes occasiones pertinentes, ad alias virtutes, & usquedum appetitus illis ex repetitione actuum sit rectificatus, non potest dici, quòd habet castitatem in statu perfecto.

Nec secunda: quia nequit negari, dari maiorem connexionem inter virtutes morales, quàm inter sensus externos animales; cùm experientia constet, unum sensum nullum subsidium ad sui exercitium alteri præstare, quin potius ipsa experientia constat, ex carentia alicuius alterum affinem acui: quia natura provida resarcire conatur in uno, quod perditur ex defectu alterius. Oppositum convenit virtutibus, quia adhuc Adversarii non negant, virtutes mutuò se juvare. Unde illa probatio solùm habet locum in illis perfectionibus, quæ adinvicèm non dependent, nec foventur.

Ad *tertiam* ex parte constat ex dictis num. 3. Nam, ut ibi insinuavimus, quæstio procedit de virtutibus principalibus, & communibus omni hominum conditioni, ut sunt cardinales: Et certè si connexio inter has admittatur (quidquid sit de aliis, quarum materiæ regulariter non comitantur, nec ab extrinseco se juvant, ut tenet sententia contraria) hæc totaliter ruit. Sed videatur D. Thom. in præsent. ad 1. ubi docet, quòd acquisitis in statu perfecto virtutibus, quantùm ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda, & quarum materiæ aliquam connexionem habent, homo alias habet in potentia propinqua.

14 Arguitur *secundò*, & contenditur, virtutes non esse connexas cum prudentia. Nam dantur prudentiæ partiales realiter distinctæ, itaut cuilibet virtuti correspondeat sua propria prudentia partialis; sed virtus temperantiæ (v. g.) non est connexa cum prudentia correspondente virtuti fortitudinis: ergo nec virtutes sunt connexæ inter se ratione prudentiæ. Probo maiorem (deinde

de probaturus minorem) nam sicut ars est recta ratio factibilium, ita prudentia est recta ratio agibilium; sed diversæ sunt artes juxta diversitatem factibilium, ut constat in arte venatoria, militari, chirurgia, & aliis contentis sub hoc versu:

Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber:

ergo etiam dantur prudentiæ partiales distinctæ juxta diversitatem agibilium, seu virtutum. Ex quo minor probatur: nam aliquis potest esse perfectus artifex circa aliquid agibile, & non circa aliud: ergo etiam potest perfectè dirigi ad actus temperantiæ, quin dirigatur ad actus fortitudinis; ac proinde fortitudo non est connexa cum prudentia propria temperantię.

Huic argumento satis respondetur ex dictis num. 7. & 8. Nam ex ibi dictis constat, non dari prudentias partiales: & estò concedantur, nullam esse perfectam absque consortio aliarum; necnon absque coexistentia omnium virtutum moralium. Et solùm restat explicare disparitatem inter artem, ex prudentiam. Sed ante omnia concedimus Adversariis cum D. Thom. 2. 2. quæst. 50. prudentiam regnativam, politicam, & æconomicam specie distingui tàm inter se, quàm à monastica: sed non propterea prudentia monastica debet multiplicari ad multiplicationem virtutum, quas dirigit; sicut nec Logica multiplicatur ad multiplicationem aliarum scientiarum. Et ratio est eadem utrobique: nam sicut una & eadem logica sub una altiori ratione potest omnes alias scientias dirigere, ita una & eadem prudentia potest sub altiori ratione dirigere omnes virtutes morales pertinentes ad finem communem vitæ humanæ. Ad quem finem quia non ordinant prudentiæ suprà relatæ, sed ad alios particulares, propterea distinguuntur tàm inter se, quàm à monastica: sed unaquæque absque multiplicatione partialium exigit se extendere ad omnia, quę conducunt ad finem proprium.

Hinc progredimur conferre disparitatem inter artem, & prudentiam. Quæ facilè constat ex concessis ab ipsis Adversariis: siquidem sæpè concedunt prudentias partiales, sicut & virtutes morales mutuò se juvare, & perficere saltem extrinsecè; cùm tamen planum sit, artes in argumento relatas se habere omninò disparatè. Ex his ergo concedimus, dari plures artes, sed negamus dari plures prudentias partiales: quia ad quancunque prudentiam spectat circumspicere omnia impedimenta, quæ inter omnes materias versantur, & à quibus fœdari potest actus (v. g.) castitatis; &, supposita hac circumspectione, castitati præstituere finem; aliàs nullo modo esset prudentia. Unde necesse est, quod prudentia directiva castitatis attendat ad materias aliarum virtutum, & sic non est determinata ad materiam castitatis; quare ineptè multiplicantur prudentiæ partiales. Quæ ratio, ut liquet, non urget in arte (v. g.) dirigente ad venandum. Videatur D. Thom. in præsenti ad 4. argumentum.

15 Arguitur *tertiò*, & suadetur, prudentiam non esse connexam cum virtutibus moralibus. Nam voluntas, absque errore in intellectu præcedente, potest peccare: ergo poterit dari actus prudentiæ, & per plures actus acquiri habitus prudentiæ absque actu recto ex parte voluntatis, & absque habitu moralis virtutis acquisito. Antecedens multipliciter suadere conantur Scotistę. Sed infeliciter, quia hoc argumentum cum omnibus suis probationibus statim ruit, si recolantur dicta à nobis tract. *de Angelis* disp. 3. dub. 7. §. 1. & tract. *de Prædest.* dub. 2. ubi probavimus ex una parte, imperium prudentiæ esse infallibiliter connexum cum recta electione, & usu; & ex alia, dependere ad sui efficaciam ab actu voluntatis, scilicet vel à recto usu virtutis moralis, vel à recta electione. Unde nec virtus moralis potest produci, intendi, aut perfici, quin simul producatur, intendatur, & perficiatur prudentia; nec prudentia potest produci, intendi, aut perfici sine virtutibus moralibus.

§. IV.

Cuidam interrogationi fit satis.

16 INquires: An veritas nostræ assertionis intelligenda sit de connexione virtutum in omni statu? ¶ Pro cujus clariori intelligentia, nota *primò*, duplicem esse humanæ naturę statum, videlicèt statum naturę integrę, & statum naturæ per gratiam elevatæ. Status naturæ integræ tunc accideret, si Deus eam exornaret viribus, illustrationibus, & aliis hujus generis pertinentibus prçcisè ad ordinem naturalem: Ex quo fieret, quod potentia consequenti homo posset diligere super omnia Deum authorem, & finem naturalem. Status elevationis naturę consistit in eo, quòd Deus elevet naturam ad finem supernaturalem cum dono gratiæ sanctificantis. Qui ulteriùs bipartiri potest: nam sumi potest pro statu innocentiæ, vel pro statu naturæ reparatæ. His accedit status naturæ lapsæ, qui essentialiter per hoc constituitur, quod avertat hominem à Deo fine, & authore supernaturali directè; & indirectè ab eodem ut fine, & authore naturali, convertatque in bonum proprii suppositi, connotando aversiones, seu irreferibilitates prædictas. Discretionem horum statuum fusiùs trademus fortè tract. seq. vel tract. *de Gratia*.

Nota *secundò*, aliud esse virtutem esse absolutè & simpliciter virtutem; aliud esse perfectam: Nam ad primum sufficit gaudere essentia virtutis, quamvis destituta pluribus: ad secundum verò requiritur connotatio omnium quomodolibet ad ipsam virtutem conducentium. Hoc enim non obscurè apparet in homine, qui in quolibet statu habet absolutè essentiam hominis; at si privetur debitis accidentibus, non perfectus constituitur. His breviter pręnotatis.

17 Respondetur *primò*, virtutes morales hominis existentis in statu naturæ integrę esse posse perfectas, ac proinde connexas. Notat verò Cajet. non fore dicendas *perfectas* theologicè: nam adhuc extrinsecè non ordinantur ad finem ultimum supernaturalem (ut supponimus) quo pacto solùm possunt esse ordinis theologici; ideoque solùm essent perfectæ philosophicè. Et probatur breviter: nam in illo statu nihil obesset ad hoc, ut homo per virtutes inclinaretur in bonum rectè exequendum; vel ad hoc, ut dirigeretur à prudentia omnia illius status prospicienti; sed hoc, & non amplius requiritur, ut sint perfectæ, & connexæ, ut vidimus in hoc dubio: ergo posset illas habere in statu perfecto. Nec vim ponimus in eo, quòd acquirantur propriis actibus, aut à Deo infundantur, quia ad præsens parùm refert.

18 Respondetur *secundò*, virtutes morales naturæ actualiter per gratiam elevatæ esse posse perfectas, & adinvicèm connexas; secus vero sine illa. Prior pars apertè constat ex dictis in hoc dubio: quia supposita gratia, non est unde repugnet, hominem ad statum perfectum, immò & heroicum virtutum iterato exercitio illarum pervenire: ergo possunt esse perfectę, & connexæ in statu naturæ per gratiam elevatæ. Posterior vero pars suadetur: nam homo in peccato existens est aversus à Deo fine naturali saltem indirectè, & directè à fine supernaturali; consequenterque conversus ad bonum proprii suppositi, ut suprà monuimus, & alibi fusiùs explicavimus; sed virtus moralis hominis sic affecti nequit in bonum benè agendum inclinare, in quo consistit perfectio virtutis: ergo nequit esse perfecta, nec cum aliis perfectè connecti formaliter. Minor probatur: nam ut virtus moralis sic inclinet, opus est firmiter inclinare in opus virtutis; quod sanè fit, quando non adest in virtuoso speciale motivum eum ab exercitio virtutis incepto deterrens; sed aversus à Deo, & in peccato gravi existens facillimè deserit motiva honesta ob amorem, qui in eo præponderat, boni commutabilis, & proprii: ergo virtus moralis hominis gravi peccato infecti nequit in bonum benè agendum inclinare. Nec contra hanc responsionem, sicut nec contra præcedentem est objectio alicujus momenti.

19 Cœterùm cùm in homine sic constituto non sit extinctum liberum arbitrium, ut deffinit Trident. sess. 6. can. 5. ex quo fit, posse aliquos actus virtuosos efficere, potest acquirere aliquas virtutes, quæ habeant veram essentiam virtutis; debiles tamen, & imperfectas propter rationem proximè traditam. Quocircà virtutes morales naturales quoad essentiam virtutis non dependent à gratia, & charitate, sicut nec gratia, nec charitas secum illas afferunt. Ratio primi est: quia potest stare, quod justus habens plures virtutes acquisitas fœdetur aliquo peccato gravi; sed tunc non amittit statim prędictas virtutes quoad suam essentiam, quia ad hoc opus est iteratis actibus vitiorum: ergo virtus naturalis non dependet quoad ejus essentiam à gratia, & charitate. Ratio secun-

di

di est: Nam in parvulo recenter baptizato datur gratia cum charitate, cœterisque virtutibus per se infusis absque ulla virtute naturali. Idem apparet in eo, qui fœdatus peccato gravi, vitiisque valdè radicatis, unico actu attritionis ad sacramentum accederet.

20 Sed oritur difficultas: An, supposito quòd peccato mortali se fœdans priùs habuerit virtutes naturales perfectas, possit eas conservare quoad perfectionem, & statum, sicut eas conservat quoad intensionem? ¶ Respondetur negativè cum Div. Thom. in præf. art. 2. Quia habitus virtutum moralium naturalium directè expelluntur per habitus vitiosos directè sibi oppositos; in homine autem peccato gravi infecto esset moraliter impossibile vitia non acquiri: nam cùm sit in malum, seu saltem in non bonum habitualiter propensus, facillimo negotio positiuè operabitur mala, vel saltem non operabitur bona. Cessantibus autem operationibus bonis, inquit D. Thom. art. 3. & urgentiori titulo frequentatis malis, datur locus acquisitioni vitiorum. Hujusmodi autem, utpotè directe virtutibus naturalibus opposita, nequeunt non physicè eas expellere. Quo argumento satis declaratur nedum quoad perfectionem, verùm nec quoad materialem intensionem posse in peccatore permanere virtutes morales naturales.

21 Sed obiicies: In statu gratiæ potest generari in homine aliquod vitium perfectum in *esse vitii*: ergo potest etiam acquiri aliqua virtus perfecta in statu peccati. Patet consequentia à paritate. Et antecedens probatur ex doctrina N. Salmant. *de Peccatis* disp. 4 à num. 1. probantium in homine justo per repetita mendacia generari vitium mentiendi: quia ex nullo capite hoc repugnat, cùm mendacium officiosum gratiæ non opponatur, & pluries repetitum nequit non generare vitium.

Respondetur, quod licèt vitium, quod absolutè ad finem vitæ humanæ non conducit, possit absolutè & simpliciter generari in statu gratię, quale est vitium mentiendi, propter rationem in objectione inclusam; non vero in statu perfecto: quia per gratiam, & virtutes infusas cohibetur à suis actibus, quatenus ex se disponunt ad mortale peccatum. Et si, hoc non obstante prædicti actus iterentur, tunc status gratiæ languescit, estque ruinæ obnoxius, proindeque non est perfectus, & vitium est in via proxima ad suam perfectionem in ratione *vitii*. Nec propter hoc alia vitia sunt in prædicta dispositione: quia cùm inter vitia sint plura inter se quasi contraria per excessum, & defectum, non oportet, quod si unum est in gradu perfecto, afferat alia in eodem statu; immò nec quoad entitatem. Et per hoc patet disparitas, cur virtus una nequeat generari in statu perfecto sine gratia: quia quoad statum perfectionis dependet à cœteris virtutibus, & prudentia, & hæc à gratia, cum nequeat dictare perfectè in homine existente in peccato mortali propter habitualem conversionem ad bonum commutabile.

Hìc solet inquiri, an virtutes morales infusæ sint connexę cum charitate, & charitas cum illis? Sed ad hoc satis constat ex dictis disp. præced. dub. 5. ubi probavimus esse connexas cum gratia quoad infusionem, & existentiam. Accedit, quòd virtus hujusmodi dependet essentialiter à prudentia infusa, & hæc supponere debet rectificationem circa ultimum finem supernaturalem, quæ unicè provenit à charitate.

DUBIUM II.

Utrùm dona Spiritus-sancti sint habitus à Virtutibus etiam infusis distincti?

INter proprietates virtutis, de quibus hìc loquimur, ut monuimus in limine disputationis, est distinctio, & pro ea tantùm inquirimus, an dona Spiritus-sancti sint habitus ab omni genere virtutum distincti? Pro cujus luce aliqua notanda veniunt.

§. I.

Nonnullæ adnotationes.

22 NOta, donum Spiritus-sancti sumi tripliciter. Primo generaliter pro quocunque beneficio à Deo nobis concesso; quod, cum procedat ab amore Dei, qui Spiritui sancto appropriatur, *donum Spiritus-sancti* dici potest; & hoc pacto omnia beneficia tàm naturalia, quàm supernaturalia nobis à Deo concessa *Spiritus sancti dona* dicuntur. Secundo specialiùs pro beneficiis à Deo collatis promoventibus nos ad salutem vitæ æternæ, & justificationem, quæ etiam Spiritui-sancto appropriatur: & hoc modo donum continet tàm virtutes infusas, quàm omnes formas supernaturales, quinimmò incarnationem Verbi divini: & propterea D. Thom. infrà quæst. 102. art. 3. in corp. dixit, quod præcipuum omnium donorum Dei fuit filius ejus. Tertiò specialissimè pro quibusdam singularibus perfectionibus, quæ peculiari quadam ratione, & per autonomasiam *Spiritus-sancti dona* vocantur, quia ex speciali amore procedunt: & propterea dum Christus post Asceusionem suam dedit nobis suum amorem, videlicet Spiritum-sanctum, hæc dona pleniùs ipsum largitū fuisse dicitur, juxta illud Apost. ad Ephes. 4. *Ascendens Christus in altum captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus*, quorum præcipuum munus inter alia est hominem disponere ad specialem Spiritus-sancti motionem, & instinctum recipiendum.

23 Hæc autem specialissima dona, quæ sub numero septenario comprehenduntur in illo Isaiæ 11. *Et requiescit super eum Spiritus Domini &c.* esse de fide, quòd extiterunt non solùm in Christo, sed existere etiam in nobis (ut communis consensus Theologorum tenet) ut certum supponendum est; quidquid sentiat Lorca quæst. 68. in qua de eis disputat D. Thom. Et colligitur ex pluribus sacræ paginæ testimoniis, quæ refert satis eruditè sapientissimus, mihique maximè venerabilis mag. à Sancto Thoma, nulli secundus in explicatione horum donorum; ut meritò dicam, quòd levavit se supra se. Accedit testimonium Ecclesiæ, quæ in hymno Spiritus sancti sic canit: *Tu septiformis munere*: Et iterum: *Da tuis fidelibus in te confidentibus sacrum septenarium*: ergo verum est juxta fidem, hæc dona in nobis existere; alias Ecclesia pro suis fidelibus peteret, quæ illis non dantur.

24 Supponendum est *secundò*, hæc dona esse per se infusa & supernaturalia. Ita communiter Theologi, ex quibus nonnulli sentiunt esse de fide. Et breviter suadetur: nam hæc dona dicuntur in scriptura nobis dari à Deo per gratiam suam, per spiritum suum; de cœlo advenire, & dona Dei esse; sed non ex aliis verbis colligimus virtutes per se infusas tales esse, & supernaturales, v. g. fidem, & charitatem: ergo hæc dona sunt per se infusa & supernaturalia. Maior probatur ex illo Isaiæ suprà relato, ubi dona hæc, quæ in Christo fuerunt, esse à Spiritu sancto dicitur, sed in Christo, & in nobis sunt eiusdem rationis: ergo sunt in nobis dona Dei, & per gratiam, & spiritum suum nobis concessa.

Præsertìm quia de his donis, prout in nobis sunt, eodem modo loquitur scriptura, ac de illis prout in Christo: Nam Ecclesiast. 15. dicitur: *Adimplebit illum spiritu sapientiæ, & intellectus*. Et deducitur à signo: nam Philosophi naturales, ut Ethnici, nihil de eis cognoverunt, aut tractarunt: ergo signum est, esse supernaturalia, & per se infusa: quia incredibile videtur, quòd eorum cognitionem subterfugerent, si essent entitativè naturalia, & nostris actibus acquisibilia, cum adeò perspicuè de omni genere virtutum naturalium loquuti sunt.

Quibus suppositis duo præcipuè de his donis secundùm rationem genericam consideratis inquirimus. Primum est, an sint habitus? Secundum est, an sint habitus distincti à virtutibus theologicis, & moralibus per se infusis? ¶ Circa primam difficultatem prima sententia docet, esse actus speciales virtutum. Ita quidem Recentiores, suppresso nomine relati à Lorca. *Secunda* tenet, esse veros habitus. Ita Div. Thom. in præf. quæst. 68. art. 3. quem sequuntur communiter Theologi. ¶ Circa præcipuam, & secundam difficultatem etiam

etiam duplex versatur sententia prima asserit, non esse habitus realiter distinctos à virtutibus. Pro qua refertur Scot. in 3. dist. 34 quæst. unica, quem sequuntur omnes eius discipuli, & Lorca in præf. membr. 2. *Secunda* asserit, esse habitus realiter distinctos à virtutibus tàm naturalibus acquisitis, quàm infusis. Ita Div. Thom. ibidem art. 1. quem sequuntur N. Salmant. in suo Arbore virtut. num. 7. Ioan. à Sancto Thoma disp. 28. art. 2. & communiter eius discipuli.

§. II.

Sententia D. Thomæ duobus assertionibus explanatur.

25 Dicendum est *primò*, dona Spiritus-sancti esse verè & propriè habitus, prout ab actibus, & dispositionibus transeuntibus distinguuntur. Ità colligitur ex sacra pagina locis suprà relatis, ubi hæc dona significantur per modum permanentiæ, ut in illis verbis: *Requiescet, &c.* & in illo Ioan. 14. *Apud vos manebit*: id est Spiritus-sanctus, ratione horum donorum.

Et probatur ratione D. Thom. Nam ita se habent hæc dona ad hominem in comparatione ad Spiritum-sanctum, sicut virtutes morales ad vim appetitivam relatè ad rationem; sed virtutes morales sunt verè habitus disponentes hominem ad promptè obediendum rationi: ergo etiam hæc dona sunt habitus disponentes hominem ad obediendum Spiritus-sancti motioni. Maior solùm eget aliquali explicatione. Nam sicut dantur quædam principia elicitiva operationum, quæ eliciuntur ex directione rationis, quæ sunt habitus virtutum; ita oportet dari quædam principia ad eliciendas similes operationes ex directione, & motione Spiritus-sancti: ergo non est, cur principia illa sint habitus, & non ista.

Et confirmat. Nam principia, quæ dantur ad hoc, ut homo eliciat connaturaliter aliquas operationes, sunt verè & propriè habitus; sed hæc dona dantur, sive in Christo, sive in nobis, ut homo connaturaliter eliciat operationes ex motione, & instinctu Spiritus-sancti: ergo sunt verè habitus. Maior est certa: nam qui connaturaliter elicit suas operationes, videtur assuefieri, & permanenter operari: oppositum evenit, dum operatur per dispositionem transeuntem. & propterea dispositus per virtutes, quæ sunt verè habitus, jam elicit connaturaliter operationes virtuosas; econversò, dum elicit illas per dispositionem transeuntem) non assuefit, ut liquet in his, quibus donantur aliquæ gratiæ gratis datæ. Minor vero suadetur: non est, cur dentur principia ad hoc, ut homo eliciat connaturaliter opera virtuosa juxta directionem rationis, & non dentur, ut illa connaturaliter eliciat juxta directionem Spiritus-sancti. Vel redde rationem disparitatis.

26 Pro huius declaratione obiicies: Prophetia non est habitus, sed dispositio: ergo dona non sunt habitus, sed dispositiones. Prob. consequentia: Ideo prophetia non est habitus, quia licèt sit principium cognitionis propheticæ, non tamen habet homo in hac vita claram cognitionem principiorum, ex quibus deducitur cognitio prophetica, ut docet D. Thom. 2. 2. quæst. 171. art. 2. sed nec dona supponunt cognitionem permanentem principii, ex quo derivantur: siquidem derivantur ex instinctu Spiritus-sancti, qui non cognoscitur permanenter, sed tantùm transeunter: ergo si prophetia non est habitus, nec dona.

Roboratur hoc: sicut virtutes morales sequuntur ductum rationis ut manifestatum per habitum synderesis, aut prudentiæ, ita dona sequuntur ductum Spiritus-sancti ut manifestatum per instinctum; sed virtutes morales sequentes ductum rationis supponunt habitum prudentiæ, per quem ipsa ratio cognoscitur, & propterea sunt habitus: ergo cùm dona non supponant aliquem habitum, per quem instinctus Spiritus-sancti cognoscatur, sequitur, quod non sint habitus.

Et confirm. Nam gratiæ gratis datæ non sunt habitus, sed dispositiones: ergo nec dona. Prob consequentia: nam non est, cur ad illarum operationes sufficiant motiones transeuntes, & ad operationes donorum non sufficiant.

27 Ad obiectionem respondetur, concedendo antecedens; & negando consequentiam. Ad cuius probationem, concessis præmissis; negari debet consequentia. Ratio disparitatis est: quia prophetia datur ad manifestandam aliquam veritatem obiectivam, vel intellectualiter in se, vel in visione aliqua immaginaria; & quia ad visionem huius veritatis firmandam non habet in se principium clarè visum, unde derivetur talis firmatio, quia solùm continetur in visione essentiæ divinæ, ideo communicatur ab extrinseco lumen per modum transeuntis tantùm, quo manifestatur res prophetalis extra suum principium. At dona Spiritus-sancti non sunt ad manifestandam, & firmandam aliquam veritatem de novo, sed ad judicandum de rebus jam creditis per fidem, aut per lumen gloriæ, quæ habitualiter in nobis sunt; & ad eas capiendas ex connaturali quadam experientia, & gustu, & instinctus Spiritus sancti solùm est motio, seu excitatio ad hanc experimentalem cognitionem, quam humanæ mentes nescientes patiuntur. Et propterea dona ad hanc cognitionem requisita oportet esse habitus, quamvis instinctus ille non cognoscatur in se.

Ad robur difficultatis respondetur quòd sicut virtutes morales diriguntur per rationem, seù prudentiam, quæ est principium habituale; ita dona regulantur per fidem, aut lumen gloriæ, quod est principium habituale; & instinctus solùm habet excitare ipsa dona: & propterea non est necesse, quod cognoscatur. Unde sicut virtutes morales sunt habitus, quia supponunt, quasi sui seminarium, aliquod habituale, videlicet synderesim, & prudentiam; ita dona debent esse habitus, quia supponunt etiam aliquod habituale, nempe finem, vel lumen gloriæ, ut sui seminarium.

Ad confirm. respondetur, concesso antecedenti; negando consequentiã. Cujus discriminis ratio est: quia gratiæ gratis datæ non ordinantur ad utilitatem propriã, sed ad utilitatem aliorum: neque fundantur in visione firma & permanenti principiorum, quibus innituntur; quæ, cùm altiora sint, non possumus videre. At dona ordinantur ad perfectionem habentis, regulanturque per principia ex fide cognita, sicut charitas, licèt speciali Spiritus-sancti instinctu, & motione excitata, & cognita; & hac ratione quamvis gratiæ gratis datæ non sint habitus, benè verò hæc dona.

28 Dicendum est *secundò*, hæc dona distingui specificè ab omni virtute, tàm acquisita, quàm infusa, sive theologica, sive morali. Et probatur *primò* a Div. Thom. ex D. Greg. 1. Moral. ubi septem dona significari per septem filios Job dicit, & distinguit eos à tribus virtutibus theologicis, significatis per tres filias Job. Et 2. Moral. distinguit ea à virtutibus cardinalibus, significatis per quatuor angulos domus.

Deinde, ut probetur ratione, supponendum est ex infra dicendis, dona hæc esse septem, ex quibus quatuor pertinent ad intellectum, nempè: Sapientia, scientia, intellectus, & consilium, & alia tria, videlicet fortitudo, pietas, & timor ad appetitum. Hinc ergo probatur: nam dona pertinentia ad intellectum nequeunt identificari cum virtutibus theologicis: nec dona pertinentia ad appetitum cum virtutibus moralibus: ergo distinguuntur specie. Antecedens quoad primam partem suadetur: nam in primis non identificantur cum spe, & charitate: quia sunt in diversis potentiis, eliciuntque actus pertinentes ad diuersas potentias: deinde nequeunt identificari cum fide; quia in Christo existunt hæc dona, & fides non: ergo distinguuntur dona intellectiua à virtutibus theologicis.

Neque prodest recursus ad distincta dona in via, & in patria; ita ut dona hæc prout in via identificentur cum fide, & spe, & in patria cum scientia infusa, & charitate. Non (inquam) prodest: Tùm quia hanc distinctionem donorum esse purum figmentum ex eo constat, quia non deducitur ex Scriptura, & Patribus. Tum & præcipuè: quia scriptura de fide, & spe proclamat, quòd evacuantur in patria; & de donis, quod permanent: Et ita de timore Psalm. 18. dicitur: *Timor Domini sanctis permanens in sæculum sæculi*. Et de dono sapientiæ dicitur 6. Sapient. *Clara est, & quæ nunquàm marcessit, sapientia*.

29 Deinde probatur idem antecedens quoad alia dona pertinentia ad appetitum. Nam hęc dona regulantur per pręfata dona intellectiva, virtutes verò per prudentiam: ergo donũ fortitudinis, pietatis, & timoris nequeunt identificari cum fortitudine, pietate, & timore quę sunt virtutes.

tutes. Patet consequentia: nam non ob aliam rationem virtutes infusę appetitivę specie distinguuntur à virtutibus acquisitis, nisi quia hæ regulantur à prudentia acquisita; & illæ à prudentia infusa. Sed ut præcaveamus evasiones nonnullas contra hanc doctrinam.

30 Probatur *ultimò* ratione à priori, deducta ex D. Thom. in quæst. suprà relata art. 1. Nam habitus ad objecta formaliter diversa tendentes nequeunt non specie distingui; sed hujusmodi sunt dona Spiritus-sancti comparativè ad virtutes: ergo dona Spiritus-sancti distinguuntur specie à virtutibus. Major supponitur. Et minor probatur: nam habitus per sè destinati ad sequendam diversam regulationem, estò attingant eandem materiam, habent objecta formaliter diversa; sed dona, & virtutes, estò attingant eandem materiam, per sè destinantur ad sequendas diversas regulationes: ergo habent objecta formaliter diversa. Major in primis liquet in virtutibus per sè infusis, & per sè acquisitis, quæ habent objecta formaliter diversa, ex eo quòd virtus infusa procedit juxta regulas prudentiæ infusę; & virtus acquisita juxta regulas prudentiæ acquisitæ; hincque probatur, operari ex diverso motivo, habereque objecta formaliter diversa. Quod deseruit prçcipuè pro donis pertinentibus ad partem affectivam comparativè ad virtutes item affectivas. Prout pertinet ad dona intellectiva, & virtutes item intellectivas, etiam liquet: siquidem videmus, quòd ex diversa illustratione sunt in nobis plures perfectiones specie distinctæ, ut scientia infusa, prophetia, fides &c.

Minor verò probatur: nam dona sunt destinata per sè ad sequendum instinctum & motionem Spiritus-sancti supra humanum modum, studium, & laborem; econtrà vero virtutes sive infusæ, sive acquisitæ per sè sunt destinatæ ad sequendum ductum rationis, ut cadentis sub propria industria, & labore: Vel aliis terminis; dona sunt per sè destinata ad sequendum ductum & instinctum Spiritus sancti supra modum prudentialem, qui communiter nostrum captum adhuc elevatum per prudentiam infusam superat; econtrà verò omnis virtus, sive acquisita, sivè infusa destinatur per sè ad sequendum modum prudentialem juxta captum nostrum, & laborem: ergo dona, & virtutes, estò attingant eandem materiam, per sè destinantur ad sequendas diversas regulationes. Patet consequentia: nam instinctus Spiritus-sancti, prout regulat dona, nequit non esse regulatio formalitèr diversa à regulatione, quæ non superat captum nostrum ut elevatum per prudentiam infusam. Hoc autem ex solutione argumentorum amplius constabit.

§. III.

Argumentorum enodatio.

31 ADversus secundam, & præcipuam conclusionem arguitur *primò*: Nam ad sequendum ductum Spiritus-sancti non requiruntur specialia dona, sed sufficiunt virtutes per sè infusæ, vel theologicæ, vel morales ergo vel dona non dantur; vel non distinguuntur à virtutibus. Antecedens probatur: nam in exercitio prędictarum virtutum etiam homo movetur ex motione & instinctu Spiritus-sancti: non enim potest negari, quòd dum homo convertitur ad justificationem, quod fit per cummunes virtutes fidei, spei, charitatis, & pœnitentiæ, operetur ex motione, & instinctu Spiritus-sancti: ergo sufficiunt virtutes ad sequendum ductum Spiritus-sancti.

Et confirm. præcludendo communem solutionem: Nam propterea dona distinguerentur à virtutibus, esto hæ etiam procedant ex instinctu Spiritus-sancti, quia motio virtutum est communis, utpotè ad actus communiter elicitos, & motio donorum ad effectus extraordinarios; sed hoc est falsum: ergo non distinguuntur. Minor probatur: nam dona sunt in omnibus habentibus charitatem, ut tradit Div. Thom. in præs. art. 5. ad 1. item sunt necessaria ad salutem, ut ibidem docet art. 2. sed motio illa extraordinaria non est in omnibus justis, ut experientia liquet in iis, qui communi vita vivunt; neque necessaria est ad observantiam mandatorum, quæ in actibus virtutum consistit, & sufficit ad salutem: ergo.

Ad argumentum respondetur solutionem in confirmatione insinuata: Nam licèt ad omnia opera supernaturalia requiratur motio Spiritus sancti, quæ *specialis* dici potest per ordinem ad communes motiones Dei in ordine naturali; intra ordinem tamen adhuc supernaturalem restat alia motio specialissima, quæ non datur ad quæcunque opera supernaturalia, sed tantùm pro actionibus donorum. Porro actiones donorum duplicitèr possunt esse extraordinariæ: vel ex parte objecti, ut fortitudo Samsonis, qui in mandibula asini aggressus est mille viros, & fortitudo S. Appolloniç se in ignem projicientis: vel possunt esse extraordinariæ ex parte subjecti, quando nimirùm materia est communis, dicit tamen ex imperfectione subjecti aliquam improportionem cum modo regulari operandi illius. Dona autem Spiritus-sancti non solùm dantur ad operandas actiones difficiles priori modo, sed secundo; inter quas hoc est discrimen, quòd illę non sunt necessariæ ad salutem, benè vero istæ: quia ratio multoties fluctuaret, nisi motione speciali Spiritus-sancti à donis exacta firmaretur.

32 Quod ut clariùs fiat: Notandum, quòd licèt per fidem apprehendamus res supernaturales creditas, & per prudentiam, & virtutes morales infusas appetamus bona supernaturalia; intellectus tamen per has virtutes non penetrat illa mysteria nisi imperfectè, & juxta modum naturalem: & hac ratione in pluribus deficit intelligentia eorum recta, indigetque vel discursu theologico, qui millè fallaciis est expositus, vel indistinctu Spiritus-sancti, à quo dirigatur, ne deficiat. Fides enim secundùm se versatur circa res credibiles, innixa tantùm discursui humano & rationi, quæ multotiès titubat, & fluctuat circa credibilitatem earum, maximè tempore alicujus molestæ tentationis. At verò fulcita dono Spiritus-sancti tendit ad eas ex quodam experimentali affectu, & cum experimentali certitudine circa credibilitatem earum, quæ certitudo verbis explicari non potest adhuc ab iis, qui hanc mysticam experientiam tàm ex parte intellectus, quàm ex parte voluntatis patiuntur, ortam ex superiori aliqua illustratione omnem humanam industriam excedente. Et propterea donum dicitur ordinari ad operationes extraordinarias non solùm priori, sed etiam posteriori modo. Et licèt operationes priori modo extraordinariæ non sint necessariæ ad salutem, benè verò hæ posteriores: quia per sè loquendo, necessariæ sunt ad observantiam mandatorum. Diximus *per se loquendo*: quia potest contingere, quòd non occurrat materia eorum, ut exerceatur: hoc autem ad necessitatem donorum se habet per accidens; dummodò necessaria sint pro difficultatibus & impedimentis, quæ occurrere possunt, sicut virtutes necessariæ sunt ad salutem per sè loquendo, licèt non occurrat in aliquibus materia aliquarum virtutum.

33 Arguitur *secundò* (& erit replica contra præcedentem doctrinam) Nam multoties contingit, quòd virtutes eliciant absque fulcimento donorum opera extraordinaria: ergo non requiruntur dona specie distincta à virtutibus. Antecedens probatur *primò* in virtutibus theologicis: nam fides in aliquibus est adeò extraordinaria, ut etiam montes transferat, & charitas ita intensa, ut etiam occidat; sed ad has operationes fides, & charitas non indigent donis altioribus, cùm virtutes theologicę sint perfectiores donis, ut docet Div. Thom. in hac quæst. 68. art. 8. ergo sunt opera præcisè virtutum. Secundò in virtute fortitudinis: nam opus illud, quo Samson occidit mille viros, non excedebat specificam rationem hujus virtutis, quæ per sè inclinat ad omnem sustinentiam, & aggressionem periculorum, licèt ad hoc requiratur extraordinarium auxilium: ergo &c.

Et confirmatur: Nam non stat, quòd hæc dona deserviant ad opera extraordinaria, & quòd sint habitus permanentes, de quorum ratione est, quòd eis utamur, cùm volumus: nam opera illa non exercet quilibet justificatus pro suo arbitrio, sed potiùs, ut motus à Spiritu-sancto. juxta illud Apost. *Quicunque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*, & ut instrumentum Dei, ut docet D. Thom. in præsent. art. 3. ad 2. ergo vel non distinguuntur à virtutibus; vel sunt aliquid per modum transeuntis.

Ad argumentum respondetur concedendo, quòd virtutes, maximè theologicæ, aliquando exercent opera extraordinaria, sed non nisi ut adjutę per dona ex parte objecti materialis, aut alicujus conditionis ad illud re-

qui-

quisitæ: ut liquet in fide, quę adjuvatur à dono intellectus non ad attingenda ipsa mysteria fidei immediatè in seipsis, sed ad penetrandam credibilitatem eorum, discernendo ea ab erroribus. Cum quo rectè cohæret, quòd virtutes hujusmodi sint donis superiores: quia virtutes theologicæ attingunt Deum immediatè in seipso, secus verò dona, sed tantùm mediatè inquantùm attingunt aliquam conditionem, aut rationem materialem objecti. Aliter se habent dona comparativè ad virtutes morales, quæ versantur circa media, circa quæ etiam versantur dona; sed quia versantur circa ea sub altiori ratione, propterea sunt virtutibus perfectiora, & speciæ ab eis distincta. Neque virtutes cum auxilio extraordinario sufficientia sunt ad opera extraordinaria, de quibus procedit secunda probatio: quia illud non extrahit virtutes à regulatione propria, quæ fit per prudentiam, aut rationem. Unde vel illud auxilium non est illis connaturale, vel solùm deseruit ad intensiorem actum secundùm regulationem humanæ rationis. Et ita illud opus fortitudinis in Samsone judicaretur secundùm ordinariam regulationem rationis temerarium, & illicitum; cùm juxta aliam superiorem regulationem fuisset licitum.

Ad confirm. respondetur, quòd hæc dona præcipuè ponuntur in nobis propter obedientiam, qua subiicimur motioni Spiritus sancti, ad quam requiritur principium aliquod habituale. Et quamvis exercitium illorum dependeat ab instinctu: & motione actuali Dei, quæ non est in manu nostra, non propterea movemur necessariò, aut omninò passivè, & velut instrumentum propriè dictum, sicut nec agens liberum ut motum actuali, & connaturali motione Dei. Quinimmo nulla est major libertas, quàm ubi agimur spiritu Dei, juxta illud Apost. *Ubi spiritus Dei, ibi libertas*.

34 Arguitur *tertiò*, & *ultimò*: Nam hæc dona non distinguuntur, nec ex parte causæ efficientis, nec ex parte motivi à virtutibus: ergo non distinguuntur ab eis. Antecedens quoad primam partem constat: nam idem effectus specificè potest produci à causis diversæ speciei, ut ignis productus ab igne, vel à sole. Quoad secundam verò probatur: Tum quia altius motivum solùm petit altiorem virtutem: ergo ex eo, quòd dona regulentur ex altiori motivo, solùm sequitur, quòd sint altiores virtutes. Tum etiam: quia per ipsas virtutes potest homo sufficienter disponi ad motionem hanc specialem Spiritus-sancti recipiendam, dummodò habeant sublimem statum perfectionis: quia illa motio ordinatur ad eandem materiam attingendam, quàm attingunt virtutes, licèt perfectiori modo; qui tantùm arguit perfectiorem modum operandi ab eadem virtute: sicut virtus communis purgati animi, & heroica hoc modo distinguuntur: ergo dona non distinguuntur à virtutibus ex parte motivi.

Ad hoc argumentum respondetur, negando antecedens quoad secundam partem: Quia motio Spiritus-sancti à donis per se inspecta est motivum valde diversum à motivo communis virtutis. Ad primam probationem, quæ æquivocatione laborat, dicendum est, quod dona Spiritus-sancti sunt speciales virtutes, sed valde diversæ ab eis, quæ sub nomine communis *virtutis* comprehenduntur à Theologis. Et ita licèt sub deffinitione virtutis, prout præscindit à virtute, & dono, quo pacto deffinitur, quod est *dispositio perfecti ad optimum*, comprehendatur donum; possumus tamen hanc deffinitionem restringere ad optimum *secundùm regulam rationis*; ratione cuius particulæ solùm convenit illis habitibus, qui communiter nominantur *virtutes* à Theologis. Et donum potest sic deffiniri: *Habitus supernaturalis, quo homo disponitur, ut sit promptè mobilis à Spiritu sancto*. Pro quo videatur Div. Thom. in præsent. art. 1. ad 3.

Ad *secundam* respondetur, quòd licèt homo non indigeat speciali virtute, ut moveatur altius & perfectiùs intra eandem lineam & ordinem operandi circa eandem materiam; indiget tamen speciali virtute, si moveatur ad operandum supra ordinem communem operandi. Et ex hoc patet discrimen inter virtutem purgatoriam, purgati animi, & heroicam ex una parte; & dona ex alia: nam virtus sub illis differentiis semper procedit intra eandem mensuram rationis humanæ, nec petit superiorem regulationem; econtrà verò dona sequuntur ductum Spiritus-sancti supra omnem humanam rationem; & propterea distinguuntur à communi virtute, in quocunque statu consideretur.

Sufficiant dicta pro Volumine secundo hujusce Operis. Utinam prosit ad nostrorum Studentium instructionem, pro quorum profectu sicut & primum elaboratum est; necnon pro enucleanda doctrina præclara N. Cursus Salmanticens. Cedant item cuncta, quæ diximus in laudem Sanctissimæ Triados, Beatissimæ Virginis Mariæ de Monte Carmelo, Parentum Eliæ, & Teresiæ à Jesu, Angelici Doct. & Præcept. N. D. Thomæ Aquinatis, necnon Magni Parentis D. Augustini, in cujus festo hic liber ad portum pervenit Sed si quid doctrinæ Sanctæ Romanæ Ecclesiæ aliquomodo dissonum, vel Thomisticæ, maximè N. Salmant. adversum dixerimus, iterum atque iterum retractamus.

INDEX

INDEX
LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ, QUÆ IN HOC TOMO SECUNDO EXPLANANTUR.

EX VETERI TESTAMENTO.

Ex Genesi.

Ex Exodo.

Ex Lib. 3. Regum.

Ex lib. 2. Paralipom.

Ex Tobia.

Ex Judith.

Ex Esther.

Ex Job.

Ex Psalmis.

Ex Proverbiis.

Ex Lib. Sapient.

Ex Ecclesiastico.

Ex Isaia.

Ex Jeremia.

Ex Ezechiele.

Ex Osea.

EX NOVO TESTAMENTO.

Ex Matthæo.

Ex Marco.

INDEX

RERUM, ET VERBORUM NOTABILIUM, QUÆ IN HOC TOMO SECUNDO CONTINENTUR.

A

Cur

Cur

Bap-

B

Quo-

Quæ

Omnis

G

H

Habi-

Quæ

Ul-

L

Lex.

M

Malitia, Malum.

Ni-

Quid

P

Pon-

par-

Con-

F I N I S.

Die 15. *Maji* 1724.
Reimpr. Fr. Joseph Maria Galli Inquis. Gener. Parmæ &c.

Die 18. *Maji* 1724.
Reimpr. A. Gratianus Pro-Vicarius Generalis.
Vidit Jo: Antonius Schizzati Præses Cameræ.